



Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Der Personenbegriff in der Christlichen Soziallehre und
-philosophie unter der besonderen Berücksichtigung von
Vogelsang, Lugmayer und Messner“

Verfasser

Gernot Blümel

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, September 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Ao. Univ. -Prof. Dr. Erwin Bader

Inhaltsverzeichnis

1.	Vorwort	S. 5
2.	Christliche Soziallehre und –philosophie	S. 7
2.1.	Allgemeines	
2.2.	Historische Entstehungsgeschichte: Die soziale Frage und der dritte Weg	
2.2.1.	Zur Genesis der sozialen Frage: Aufklärung und Liberalismus	
2.2.2.	Antwortversuche auf die soziale Frage: Marxismus und der dritte Weg	
2.3.	Kurze Darstellung der wesentlichen Aspekte der Christlichen Soziallehre und -philosophie	
2.3.1.	Eine philosophische Position, kein religiöses Dogma	
2.3.2.	Sozialprinzipien der Christlichen Soziallehre und –philosophie	
2.3.2.1.	Personalprinzip	
2.3.2.2.	Solidaritätsprinzip	
2.3.2.3.	Subsidiaritätsprinzip	
3.	Der Begriff der Person	S. 25
3.1.	Ursprung und vorchristliche Bedeutung	
3.2.	Bedeutungsexplosion von „Person“ in Auseinandersetzung mit dem Christentum	
3.2.1.	Tertullian (um 160-220 n. Chr.)	
3.2.2.	Augustinus (354-430 n. Chr.)	
3.2.3.	Boethius (480-524 n. Chr.)	
3.2.4.	Thomas von Aquin (1225 – 1274)	
3.3.	Weiterentwicklung des Personenbegriffs in der Metaphysik der Neuzeit	
3.3.1.	Thomas Hobbes (1588-1679)	
3.3.2.	John Locke (1632-1704)	
3.3.3.	Immanuel Kant (1724-1804)	

3.4. Zusammenfassung

4. Karl von Vogelsang (1818-1890) S. 47

- 4.1 Das Leben des Karl von Vogelsang
- 4.2 Vogelsangs Bedeutung für die Christliche Soziallehre und -philosophie
- 4.3 Der Personenbegriff im Werk von Karl von Vogelsang
 - 4.3.1. Die Grundideen in Vogelsangs Philosophie
 - 4.3.1.1. Gesinnungsreform durch „Konservativismus“
 - 4.3.1.2. Zuständereform durch „Genossenschaft“
 - 4.3.2. Vogelsangs Verständnis von „Gesellschaft“
 - 4.3.2.1. Die organische Gesellschaft

5. Karl Lugmayer (1892-1972) S. 66

- 5.1 Das Leben des Karl Lugmayer
- 5.2 Karl Lugmayers Bedeutung für die Christliche Soziallehre und -philosophie
- 5.3. Der Personenbegriff im Werk von Karl Lugmayer
 - 5.3.1. Lugmayers Seinslehre
 - 5.3.1.1. Das Ich als Dreierordnung
 - 5.3.1.2. Die Viererordnung
 - 5.3.1.3. Dreierordnung und Viererordnung
 - 5.3.1.4. Das Ursein
 - 5.3.1.5. Die explizite Einführung des Begriffs „Person“
 - 5.3.1.6. Zusammenfassung der Seinsstufen
 - 5.3.2. Die Person
 - 5.3.2.1. Die Verantwortlichkeit der Person über die Handlungen ihres Organismus
 - 5.3.2.2. Person, Mensch, Persönlichkeit
 - 5.3.2.3. Person, Individuum, Personalismus, Ich
 - 5.3.3. Die Hauptaussagen des Personenbegriffs bei Lugmayer

6.	Johannes Messner (1891-1984)	S. 84
6.1.	Das Leben des Johannes Messner	
6.2.	Johannes Messners Bedeutung für die Christliche Soziallehre und - philosophie	
6.3.	Der Personenbegriff im Werk des Johannes Messner	
6.3.1.	Naturrecht und Menschenbild	
6.3.2.	Christlicher Humanismus und andere Menschenbilder	
6.3.2.1	Christlicher Humanismus und Personenbegriff	
6.3.2.1.1.	Empirische Anthropologie	
6.3.2.1.2.	Metaphysische Anthropologie	
6.3.2.1.3.	Christliche Anthropologie	
6.3.3.	Individualnatur (Personnatur) und Sozialnatur	
6.3.3.1.	Die Personnatur des Menschen	
6.3.3.1.1	Zusammenfassung der empirischen und metaphysischen Erkenntnisse	
6.3.3.1.2.	Der Mensch als Abbild Gottes	
6.3.3.1.3.	Die Willensfreiheit des Menschen	
6.3.3.2.	Die Sozialnatur des Menschen	
6.3.4.	Die Natur der Gesellschaft	
6.3.4.1.	Gesellschaft als Substanz, Akzidens oder eine andere Wirklichkeit?	
6.3.4.2.	Die Gesellschaft als Person	
7.	Zusammenfassung und Schlusswort	S. 107
8.	Literaturverzeichnis	S. 109
9.	Curriculum Vitae	S. 113

1. Vorwort

Jeder von uns wird jeden Tag in vielfacher Weise mit den Auswirkungen der Politik auf sein Leben konfrontiert, in Nachrichten, Zeitungen, Beruf, Privatleben, usw. Die Alltäglichkeit dieser Konfrontationen führt oft dazu, diese nicht mehr bewusst wahr zu nehmen. Je nach den Eigenarten und persönlichen Interessen des Einzelnen kommt es öfter oder seltener vor, dass man beginnt, sich selbst über einen bestimmten Aspekt von Politik Gedanken zu machen.

Als durchschnittlicher Medienkonsument wird dies meist dann der Fall sein, wenn verschiedene politische Parteien über ein bestimmtes Thema diskutieren und darüber in den Medien berichtet wird. Fragt man dann, warum hier diskutiert wird, kann man sich in den meisten Fällen auf eine Unmenge an Erklärungen und Argumente gefasst machen. Faktum ist aber, dass der weitaus größte Teil der im österreichischen Parlament beschlossenen Gesetze konsensuell, oder zumindest mit der weit überwiegenden Mehrheit der im Parlament vertretenen Parteien abgestimmt wird, was dabei oft verborgen bleibt.

Die Tatsache, dass die meisten Gesetzesbeschlüsse einstimmig fallen, ist bei näherer Betrachtung nicht weiter verwunderlich. Denn die Realität der Globalisierung ist nicht zu leugnen und die geringe Beeinflussbarkeit globaler Entwicklungen durch ein mittelgroßes Land wie Österreich alleine ebenso wenig, was dazu führen muss, Realitäten anzuerkennen und notwendige Beschlüsse zu fassen. Was sind es dann also für Gegenstände, über welche sich ein Disput zwischen zwei oder mehreren Parteien entzündet?

Offensichtlich sind es Themenfelder, die der österreichische Staat erstens noch beeinflussen kann und über welche es zweitens einen ideologischen Auffassungsunterschied gibt. Der erste Grund sei hier nicht weiter erwähnt, der zweite Grund ist es, der zur Beschäftigung mit dem hier relevanten Thema geführt hat.

Ideologische Auffassungsunterschiede zwischen Parteien führen oft zu öffentlich wahrgenommenen Disputen. Versucht man zu verstehen, worin im Kern der

Auffassungsunterschied besteht, bleibt eine Betrachtung der ideologischen Unterschiede unvermeidbar.

Die Christliche Soziallehre und -philosophie ist eine der ideologischen Grundlagen der österreichischen Parteienlandschaft. Bei näherem Hinterfragen, worum es bei dieser Ideologie geht, bekommt man schnell drei Prinzipien aufgezählt: Personalität, Solidarität und Subsidiarität. Wird weiter hinterfragt, erhält man, ebenso schnell, die Information, dass das Personalprinzip die Grundlage auch für die andern Beiden Prinzipien bildet.

Damit ist der Grund für die Beschäftigung mit diesem Thema erklärt. Es besteht das Interesse daran, den Personenbegriff in der Christlichen Soziallehre und -philosophie, als das Fundament einer Ideologie der österreichischen Politik zu verstehen.

Bei näherer Betrachtung dieses Themas wird klar, dass es den Rahmen einer Diplomarbeit mit dem Ziel der Erlangung des akademischen Titels „Magister der Philosophie“ sprengen würde, dieses in einer allumfassenden Weise zu behandeln. Aus diesem Grund werden drei anerkannte Autoren aus dem Bereich dieser Lehre exemplarisch ausgewählt, um den Personenbegriff in ihrem Werk darzulegen.

So entsteht der Arbeitstitel dieser Diplomarbeit: „Der Personenbegriff in der Christlichen Soziallehre und -philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Autoren Vogelsang, Lugmayer und Messner.“

Der Arbeitstitel wiederum macht es notwendig, die Arbeit in drei verschiedene Teile zu gliedern:

1. eine Erläuterung des Begriffs „Christliche Soziallehre“
2. eine Erläuterung des Begriffs der „Person“, unabhängig von seiner Bedeutung in der Christlichen Soziallehre und -philosophie
3. die Darlegung der Grundzüge des Personenbegriffs bei den genannten Autoren aus dem Bereich der Christlichen Soziallehre und -philosophie

2. Christliche Soziallehre und -philosophie

Um, wie gesagt, das Ziel dieser Arbeit, nämlich eine Erläuterung des Personenbegriffes bei ausgewählten Autoren aus dem Bereich der Christlichen Soziallehre und -philosophie, zu erreichen, ist es notwendig, einen kurzen Blick auf die Gesamtheit dieses Themenfeld, zu werfen. Denn nur, wenn man einen generellen Überblick über einen Gegenstand hat, besteht die Möglichkeit, dessen Grundaussage auch im Detail wieder zu finden. Und dies ist für das richtige Verständnis unerlässlich.

Da die Ausführungen in diesem Kapitel nur hinführenden Charakter haben sollen, sei ausdrücklich darauf hingewiesen, dass sie dem tatsächlichen Umfang des behandelten Wissensgebietes natürlich nicht entsprechen können. Zur näheren Begriffsbestimmung sei noch gesagt, dass die Termini „Christliche Soziallehre und -philosophie“ und „Katholische Soziallehre und -philosophie“ hier nicht näher gegeneinander abgegrenzt werden.

2.1. Allgemeines

„Die Katholische Soziallehre ist eine normative, praxisbezogene Wissenschaft. Als theol. Disziplin handelt sie über das gesellschaftliche Sein und Verhalten des Menschen, insofern der Prozess menschlicher Gesellung (...), das Heilswirken der Kirche und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen sich aufeinander beziehen. (...) Die Katholische Soziallehre begegnet in der Geschichte in unterschiedlichen Gestaltformen oder Aussageweisen, `ein vielfältiges Geflecht aus ethischen Garantien u. Idealen, aus Vorlieben und Vorschlägen, aus Skizzen und Erinnerungen, aus Vergleichen und Abgrenzungen, aus Visionen und kommentarhaften Bemerkungen (H.-J. Wallraff)‘.“¹

Aus diesem Zitat ist die Komplexität, welche dieses geistige Konstrukt in vielfacher Form aufweist, herauszulesen. Die historischen Hintergründe in soziologischer, ökonomischer und politischer Hinsicht spielen bei der Begründung und Weiterentwicklung ebenso eine Rolle, wie die philosophischen und theologischen

¹ Katholisches Soziallexikon; Verlag Tyrolia; 2. Auflage; 1980; S1306 f

Errungenschaften. Auch muss auf den Umstand hingewiesen werden, dass es Laienautoren und offizielle kirchliche Schriften gibt, welche sich oft aufeinander beziehen und ergänzen.²

„Die Katholische Soziallehre begreift sich als dynamisches Resultat des Zusammenwirkens von Lehramt, sozialer Bewegung und Forschung. Dabei bildet die Katholische Soziallehre keinen monolithischen Block. Auf dem Boden einer gemeinsamen Lehrtradition gibt es eine Vielfalt von Standpunkten, Interpretationen und Richtungen.“³

Wie aus beiden Zitaten erkennbar, trägt die Christliche Soziallehre und -philosophie durch ihre Praxisbezogenheit und ihre komplexe Entstehungsgeschichte den Aspekt der ständigen Erneuerung und Weiterentwicklung auf latente Weise in sich. Es handelt sich dabei also nicht um ein starres, abgeschlossenes Lehrgebilde.

2.2. Historische Entstehungsgeschichte: Die soziale Frage und der dritte Weg

Da die Katholische Soziallehre aus der Intention heraus begründet wurde, auf die soziale Frage des 19. Jahrhunderts zu antworten⁴, ist ihr Inhalt eng mit der Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses Phänomens verbunden. Diese umfasst sowohl philosophische, politische, wirtschaftliche, technische als auch soziale Aspekte. Kurz gefasst kann man sagen, dass der sich aus den Ideen der Aufklärung nährenden Liberalismus die Entstehung des Kapitalismus gefördert hat, welcher wiederum durch technische und wirtschaftliche Neuerungen ein noch nicht bekanntes Maß an Armut in der arbeitenden Bevölkerung geschaffen hat. Auf diese radikalen Änderungen in der Gesellschaft wurde im Marxismus eine ebenso radikale Antwort provoziert. Ebenfalls als Antwort auf die soziale Frage, gleichzeitig aber auch als Alternative zum Marxismus entwickelte sich die Katholische Soziallehre.⁵

² vgl. Katholisches Soziallexikon; Verlag Tyrolia; 2. Auflage; 1980; Artikel „Katholische Soziallehre“

³ Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986

⁴ vgl. Katholisches Soziallexikon; Verlag Tyrolia; 2. Auflage; 1980; Artikel „Katholische Soziallehre“

⁵ vgl. Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977

2.2.1. Zur Genesis der sozialen Frage: Aufklärung und Liberalismus

Unter dem Begriff der Aufklärung versteht man

„eine Kultur- und Geistesbewegung mit dem Ziel, auf religiöser oder politischer Autorität beruhende Anschauungen durch solche zu ersetzen, die sich aus der Betätigung der menschlichen Vernunft ergeben und die der vernunftgemäßen Kritik jedes einzelnen standhalten.“⁶

Nach Immanuel Kant ist die Aufklärung „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“. Die daraus resultierende neue Auffassung vom Menschen als absolut selbstbestimmtes Lebewesen führte in der Folge zu einer Reihe von theoretischen und praktischen Neuerungen, wie beispielsweise der Theorie des permanenten geschichtlichen Fortschritts. Diese

„gründet auf der Überzeugung, dass der Mensch nicht nur befähigt sei, die Naturgesetze zu erkennen und sich nutzbar zu machen, sondern auch in der Lage sei, die sozialen Verhältnisse nach Maßgabe der Naturgesetze zum Nutzen Aller rational zu gestalten.“⁷

Die gesamte Geschichte der Menschheit kann dadurch erstmals als ein Prozess des permanenten Fortschritts des menschlichen Geistes beschrieben werden. Durch eine Vielzahl an naturwissenschaftlichen und technischen Neuerungen, gepaart mit der Auffassung absoluter Autonomie des Menschen wurde so, unter anderem, eine ausgeprägte Wissenschaftsgläubigkeit gefördert. In der politischen Praxis manifestierten sich Prinzipien der Aufklärung in Ereignissen, wie der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika von 1776 und der Proklamation der „Bill of rights“ 1789 oder der Französischen Revolution von 1789 mit ihrer „Erklärung der Menschenrechte“.

„Die entscheidenden politischen Ergebnisse des Zeitalters der Aufklärung finden ihre Fortsetzung im beginnenden 19. Jahrhundert im ‚Liberalismus‘. Dieser große Pfeiler

⁶ Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991;

⁷ Enzyklopädie Philosophie; Meiner Verlag; Hamburg; 1999

des Weltgebäudes spricht sich für das ungehinderte Selbstständig sein des Einzelnen im politischen Ganzen aus.“⁸

Vom Geiste der Aufklärung getragen, basiert der Liberalismus auf folgenden Aspekten (es wird hier nur auf die für die Abgrenzung zur Christlichen Soziallehre und –philosophie unbedingt relevanten Aspekte eingegangen):⁹

Nominalismus:

Darunter wird die Überzeugung verstanden, dass es unmöglich sei, das Wesen der Dinge zu verstehen und zu erkennen. Den Begriffen entspricht also außerhalb unserer Vorstellung nichts. Wir geben den Dingen Namen aufgrund ihrer äußerlichen Merkmale. Alles andere ist subjektiv. Daher lehnt es der Nominalismus auch ab vom Wesen des Menschen zu sprechen, was wiederum für jede Soziallehre wesentlich ist.¹⁰

Empirismus:

Hier wird vor allem die sinnliche Erkenntnis als die einzig mögliche Erkenntnisweise des Menschen zugelassen, wodurch die geistig-intellektive Erkenntnisweise ignoriert wird. Der Wille wird somit das Resultat von Reaktionen auf sinnliche Empfindungen. Damit erhalten die Handlungen des Menschen einen gleichsam mechanischen Charakter.¹¹

Individualismus:

Durch die Abkehr von jeder externen Autorität, gepaart mit nominalistisch-empiristischem Denken, entsteht eine radikale Hinwendung zum eigenen Selbst, welches weitreichende Folgen hat. Für den einzelnen Menschen bedeutet es eine extreme Subjektivierung des eigenen Bewusstseins, da Erkenntnis nur durch die eigenen, persönlichen, sinnlichen Erfahrungen entwickelt werden kann. Durch Vernunft einsehbare, allgemeine Wahrheiten gibt es nicht. Der Mensch wird zu einem Atom neben anderen Atomen. Für die Gesellschaft bedeutet dies, dass sie immer nur als die Summe dieser Atome gesehen werden kann. Eine soziale Idee, das Streben

⁸ Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977; S 17

⁹ vgl. Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S41ff

¹⁰ vgl. Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991;

¹¹ vgl. Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991;

nach Gemeinwohl, kommt in einer darauf basierenden Gesellschaftstheorie nicht vor.¹²

Ein weiterer wichtiger Aspekt für den Liberalismus ist der Einfluss der Naturwissenschaften. Deren technische Erfolge, kombiniert mit der durch die Aufklärung eingeleitete Säkularisierung, begünstigten die Entstehung der bereits angesprochenen Wissenschaftsgläubigkeit, welche wiederum zu dem Versuch verleitete, mit den Grundlagen der modernen Naturwissenschaften (Mechanik, Logik, Mathematik, etc.) auch die Funktionsweisen des Menschen und der Gesellschaft zu erklären. Aber auch die Religion, in Form der kalvinistischen Prädestinationslehre, leistet einen Beitrag zur Wegbereitung des Liberalismus. Denn die Vorstellung, dass der Erfolg von individuellem Streben gleichsam Ausdruck und Zeichen göttlicher Auserwählung ist, kommt jenen zu Gute, die sich für wirtschaftlichen Erfolg rechtfertigen müssen.¹³

„Als wirtschaftliche Doktrin tritt er [der Liberalismus] für freien Wettbewerb und für freien, staatlich unbehinderten Warenverkehr (...) ein.“¹⁴

Eine wesentliche Rolle bei der Ausformulierung wirtschaftlicher Prinzipien im Geiste des Liberalismus spielt Adam Smith. Er ist der Meinung, dass die Ursache für den „Volkswohlstand“ im Trieb des Menschen liegt, seine Lage permanent verbessern zu wollen. Durch ein solches Verhalten fördere er gleichzeitig das Allgemeinwohl. Arbeitsteilung, das freie Spiel der Kräfte (die unsichtbare Hand), persönliche Sicherheit und der Schutz des Privateigentums sind wichtige Prinzipien die er in seiner Hauptschrift „Natur und Ursache des Volkswohlstandes“ von 1776 darlegt. In der Aufgabe, diese Prinzipien zu gewährleisten, soll auch das Hauptziel des Staates liegen (Nachtwächterstaat).

Der zur gleichen Zeit auftretende technische Fortschritt und die damit eingeleitete industrielle Revolution führten zu einem Überangebot an Arbeitskräften, da beispielsweise durch die Dampfmaschine von James Watt, vieles maschinell erledigt werden konnte. So entstanden die Klassen der Fabrikbesitzer und der Fabrikarbeiter.

¹² vgl. Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991;

¹³ vgl. Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S 43

¹⁴ vgl. Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991;

Das Überangebot an Arbeitern durch technischen Fortschritt und wesentliche Aspekte der Theorie von Smith, führten zu jenem Dilemma welches wir heute als die „soziale Frage“ kennen. Das wirtschaftliche System, aus welchem heraus sich diese entwickelte, trägt den Namen „Kapitalismus.“¹⁵

„Er [der Kapitalismus] ist jene Wirtschaftsform, die sich aus dem gesellschaftstheoretischen Konzept des Liberalismus entwickelte. Typisch für diese Wirtschaftsform ist die Trennung von Kapital und Arbeit, die sich im Zusammenhang mit den durch die technologische Entwicklung bedingten Übergänge von der Familienwirtschaft zur Industrie ergab. (...) Der Kapitalismus ist gekennzeichnet vom unternehmerischen Gewinnstreben vom Glauben an die Allmacht des unbehindert freien Marktmechanismus und von der Ablehnung aller wirtschafts- und sozialpolitischen Eingriffe des Staates in die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft.“¹⁶

Da sich die Höhe der Löhne gemäß dem damals angewandten „freien Spiel der Kräfte des Marktes“ am Arbeitsmarkt (Nachfrage und Angebot an Arbeitskräften) orientierten, waren sie extrem niedrig. Die liberalistische Auffassung von der Abstinenz des regulierenden Staates in sozialen und wirtschaftlichen Belangen führte so zur materiellen, sittlichen und kulturellen Verelendung der Massen.

Ein Wegbereiter der christlichen Sozialreform, Karl von Vogelsang (1818 – 1890), beschrieb diese sozialen und wirtschaftlichen Veränderungen, die ihren Ausgang in England fanden, im Jahr 1882 folgendermaßen:

„Als der englische Spinner, Weber und Messerschmied seine großen Motoren und kunstvollen Arbeitsmaschinen aufstellte, da nahm er den zahllosen kleinen handwerksmäßigen Manufacturisten, welche bis dahin den Ruhm der Solidität englischer Industrie verbreitet hatten, das Brod [sic.] vom Munde, und die proletarisierte Masse zerstörte die Fabriken in denen sie ihren eigentlichen Feind zu treffen glaubte. Auch hier stritt man sich nur um die Frage: w e r soll produzieren? Wer soll das Product gegen Gold vertauschen? A. Smith belehrte uns, dass die fabrikmäßige Arbeit, die Theilung der selben , mehr Stecknadeln erzeugt, und da die Welt von der Ueberzeugung durchdrungen ist, dass der Mensch um der Production , und zwar um

¹⁵ Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977; S 18ff

¹⁶ Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S52

der möglichst billigen Production da ist, so wurde der Streit zu Gunsten der Nadeln und gegen den Menschen entschieden.“¹⁷

Die zuvor erwähnte Trennung von Kapital und Arbeit, verbunden mit der Ignoranz, welche der Liberalismus dem Wesen des Menschen entgegen bringt, führt zu einer Entkoppelung des Menschen von der Arbeit. Arbeit wurde zum reinen Produktionsfaktor. Schon der Begriff „Produktionsfaktor“ lässt durch seine mathematische Anlehnung einen humanen Aspekt vermissen. Der Mensch wird reduziert auf seine Arbeitskraft, die in dieser Zeit jedoch nichts mehr wert ist. Im liberalistischen Kapitalismus wird der Mensch so zu einem fast wertlosen Faktor und der Kampf ums Dasein beginnt - wie Vogelsang treffend beschreibt:

„Wie nach Darwin im Laufe der Zeit durch Anpassung an die Bedingungen des Kampfes um's Dasein sich die Umgestaltung der Lebewesen vollzieht, so auch im Bereich des Wirtschaftslebens, wenn ihm das göttliche Gesetz, die allwaltende Richtschnur, verloren gegangen.“¹⁸

2.2.2. Antwortversuche auf die soziale Frage: Marxismus und der dritte Weg

Derart einschneidende gesellschaftliche Veränderungen zu Gunsten *einer* Ideologie und einer kleinen Gruppe der Gesellschaft blieben nicht lange ohne Reaktion, wie Vogelsang im selben Artikel bemerkt:

„Langsam entwickelt sich aus der Idee des herrschend gewordenen Principis das Neue – der Gegner – heraus, bis er, stark geworden, den Kampf beginnt und bis zur Ueberwindung führen kann. (...) Der Socialpolitiker, der Menschenfreund, der Christ könnte den Vollzug der neusten Metamorphose wie mit Interesse, so mit Beruhigung sich vollziehen sehen, denn sie ist nach logischen Gesetzen die letzte in der Entwicklung des Kapitalismus und die Frage, ob die Menschheit nach Durchlaufung aller dieser furchtbaren Verirrungen - natürliche Folgen des Abfalls vom göttlichen Gesetz - es nicht vorzieht, sich wieder zu den uralten und ewig jungen Ideen der auf

¹⁷ Wirtschaftlich-soziale Metamorphosen; Monatsschrift für christliche Sozialreform; Band IV, zitiert nach „Karl v. Vogelsang; Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform“; Erwin Bader; Wien; 1990; S 255

¹⁸ Wirtschaftlich-soziale Metamorphosen; Monatsschrift für Christliche Sozialreform; Band IV, zitiert nach „Karl v. Vogelsang; Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform“; Erwin Bader; Wien; 1990; S 257f

Gerechtigkeit und Solidarität gegründeten Gesellschaftsordnung zurückzuwenden, kann nicht mehr lange ungestellt bleiben.“¹⁹

Die Radikalität des liberalistischen Kapitalismus erzeugte aber zunächst nicht die von Vogelsang hier proklamierte Rückkehr zu den „uralten und ewig jungen Ideen“, sondern es entwickelte sich eine ebenso radikale Gegenbewegung, „ein zweiter großer Pfeiler des Weltgebäudes: der Marxismus.“²⁰

Zusammengefasst können als wesentliche Aspekte im Problemfeld der sozialen Frage folgende genannt werden:

Überbordender Individualismus, Reduktion der Aufgaben des Staates auf ein Minimum, die entstandenen Klassen von Fabrikarbeitern und Fabrikbesitzern, die extrem einseitige Verteilung von Gütern und Kapital, materielle Verelendung der Massen.

Hält man sich nur einige Grundzüge des Marxismus vor Augen, erkennt man, wie sehr dieser in seiner Relevanz auf die im 19. Jahrhundert vorherrschende Situation getrimmt war:

- Der Verlauf der Geschichte ist durch einen Klassengegensatz gekennzeichnet.
- Die eine Klasse beutet dabei jeweils die andere Klasse aus.
- Die Klassen unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zu den Produktionsmitteln.
- Jede geschichtliche Weiterentwicklung entspringt aus den inneren Widersprüchen des jeweils vorherrschenden Systems, welche zwangsläufig zur Revolution führen.
- Träger der Revolution ist das Proletariat und ihr Endziel ist die klassenlose Gesellschaft.

¹⁹ Wirtschaftlich-soziale Metamorphosen; Monatsschrift für Christliche Sozialreform; Band IV, zitiert nach „Karl v. Vogelsang; Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform“; Erwin Bader; Wien ;1990; S 261

²⁰ Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977; S 19

- Der Kapitalist erzielt dadurch einen Mehrwert, dass er durch die Warenproduktion mehr gewinnt, als er dem Arbeiter an Lohn zahlt. Diesen Mehrwert steckt er in die eigene Tasche und beutet den Arbeiter somit aus.²¹

Wie gezeigt definiert eine liberalistische Gesellschaftstheorie den Menschen in der Gesellschaft vor allem über die Arbeit.

„Diese zentrale Auffassung wird von Marx übernommen. Nach Marx ist der Mensch das Wesen, das sein Dasein selbst reproduziert, indem er in der Auseinandersetzung mit der Natur produzierend seine Bedürfnisse befriedigt. Auch Marx ist der Meinung, dass sich der Rückgriff auf einen Wesensbegriff vom Menschen und seine wesensgemäßen Zielsetzungen erübrigt. Auch er definiert den Menschen rein funktionalistisch durch seine Arbeit als Bedürfnisbefriedigung. Damit wird aber – wie im Liberalismus – die Wirtschaft zum Fundament seines ganzen Denkens.“²²

Die Arbeit ist also in beiden Gesellschaftstheorien ein zentraler Begriff. Sie dient zur Bedürfnisbefriedigung. Die Interpretationsweise unterscheidet sich jedoch beträchtlich. Im Liberalismus wird diese Bestimmung strikt individualistisch interpretiert. Die gesellschaftliche Harmonie wird dabei durch die unsichtbare Hand hergestellt. Der Marxismus interpretiert sie kollektivistisch. Die sozioökonomischen Verhältnisse, als die eigentliche Wirklichkeit, entwickeln sich in objektiven Gesetzmäßigkeiten. Der Marktbegriff des Liberalismus ist so in den Basisbegriff des Marxismus (sozial-ökonomische Verhältnisse) übergegangen.²³

Während der Liberalismus formale Freiheit fordert, fordert der Marxismus materielle Gleichheit.

„Die Einseitigkeit beider Standpunkte ist offenkundig: Die bloß formale Freiheit aller im Sinne rechtlich gewährleisteter Aktionsspielräume überlässt die faktische personale Entfaltungsmöglichkeit im Sinne der Menschenwürde dem Mechanismus des Marktes. Die materielle Gleichheit jedoch stellt die menschenwürdige personale Entfaltung nicht weniger in Frage, da sie keinen Sinn für unverfügbare Ungleichheit hat und insofern zur

²¹ Vgl. Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991; Enzyklopädie Philosophie; Meiner Verlag; Hamburg; 1999

²² Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S63

²³ vgl. Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S 70

Gefahr für die Freiheit wird. Vom christlich-sozialen Standpunkt her ist uns ohne weiteres klar, wo in beiden Fällen der entscheidende Fehler liegt: in der Unfähigkeit beider Theorien nach dem Wesen des Menschen zu fragen.“²⁴

Zweifellos haben sowohl der Liberalismus, als auch der Marxismus ihre unbestreitbaren Erfolge für die Geschichte der Menschheit vorzuweisen. Die erstmalige Formulierung von Grund- und Menschenrechten und der persönlichen Freiheit des Einzelnen sind eindrucksvolle Errungenschaften des Ersteren. Die scharfsinnige Analyse der sozialen Situation in jener Zeit durch Karl Marx und die Grenzen der Freiheit, welche die Gemeinwohlverpflichtung des Marxismus aufzeigt, sind ebenso eindrucksvolle Errungenschaften des Letzteren. Dennoch konnte der Liberalismus auch durch seine Erfolge das soziale Elend nicht beseitigen. Die Verfälschung des Freiheitsbegriffes zu einer gesamtgesellschaftlichen Leistung und der Wille, die klassenlose Gesellschaft notfalls gewaltsam zu erreichen, entpuppten sich als weiterer Extremismen.²⁵

Aus der Frontstellung der beiden radikalen Theorien, dem Liberalismus und dem Marxismus, und der Notwendigkeit einer Antwort auf das soziale Elend der Zeit, entstand ein dritter Weg: die Christliche Soziallehre und -philosophie. Für die Kirche war diese Situation sowohl was die soziale Theorie als auch die Praxis betrifft, eine Herausforderung.

„Im Rückgriff auf ihre soziale Lehrtradition ging die Kirche daran, auch in der sozialen Theorie die neue Situation zu bewältigen, da eine zielführende soziale Praxis nur auf dem Boden einer klaren Soziallehre möglich ist. Das erste Ergebnis einer langen theoretischen Diskussion war (...) die (...) Enzyklika „Rerum novarum“ (1891)“²⁶

²⁴ Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S70

²⁵ vgl. Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977; S22 f

²⁶ Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986; S 9

2.3. Kurze Darstellung der wesentlichen Aspekte der Christlichen Soziallehre und -philosophie

Wie im Bisherigen gezeigt, kann die Entstehungsgeschichte der Christlichen Soziallehre und -philosophie verstanden werden als eine Reaktion einerseits auf die konkrete soziale Situation und andererseits auf extreme Gesellschaftslehren. Was ist nun das Besondere, das Eigene an diesem Konzept? Es darf hier nicht der Fehler gemacht werden, aus dem Namen desselben abzuleiten, dass es sich hierbei um religiöses Dogma handelt. Sie hat im Gegenteil den Anspruch, allgemein einsehbar zu sein, unabhängig von der religiösen Einstellung des Betrachters.

2.3.1. Eine philosophische Lehre, kein religiöses Dogma

Da die traditionelle katholische Theologie der Meinung ist, dass es prinzipiell zwei Arten menschlicher Erkenntnis gibt (übernatürliche, durch göttliche Offenbarung und natürliche, durch menschliches, also vernunftbegründetes Erkennen), versuchten Theologen bereits früh beide Erkenntnisweisen zu umgreifen und aufeinander zu beziehen.²⁷ Gerade bei der natürlichen Erkenntnisweise öffnete man sich im Mittelalter verschiedenen philosophischen Strömungen. Es ging hier nicht um gläubige Annahmen, sondern um vernünftige Einsicht. Vor allem Platon und Aristoteles fanden Eingang in die scholastischen Betrachtungsweisen der mittelalterlichen Theologen. Thomas von Aquin übernahm besonders die Sozialethik des Aristoteles und entwickelte sie weiter.

„Damit ergab sich also schon in der klassischen Zeit der christlichen Theologie folgende Situation: Die in der christlichen Theologie integrierte Sozialethik besitzt in sich überhaupt keine spezifisch christlichen Glaubensinhalte, sondern erhebt als philosophische Lehre den Anspruch ausschließlich aus vernünftiger Einsicht und Argumentation aufweisbar zu sein. (...) Spezifisch christlich ist also an der Soziallehre nicht ein bestimmter positiv-christlicher Lehrinhalt, sondern [unter anderem] die christliche Motivation der Liebe, der diese philosophisch aufgewiesenen sozialetischen Normen untergeordnet werden.“²⁸

²⁷ vgl. Katholisches Soziallexikon; Verlag Tyrolia; 2. Auflage; 1980;

²⁸ Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S10

Die Christliche Sozialphilosophie und Soziallehre kombiniert also allgemein einsehbare Erkenntnisse mit aus übernatürlicher Erkenntnis gewonnenen Grundhaltungen.

„In der Erfahrung stehen Tatsachen fest, die jede der verschiedenen Gesellschaftslehren zur Kenntnis nehmen muss. (...) Dazu gehört, dass der Mensch mit Vernunft und Freiheit begabt ist, weiters, dass er nur in gesellschaftlicher Verbundenheit die Selbstverwirklichung zu erreichen vermag, außerdem, dass eine gesellschaftliche Ordnung bestehen muss, die das menschliche Verhalten so regelt, dass alle Menschen die Selbstverwirklichung ermöglicht. Worin diese Ordnung in ihren Grundlinien besteht, untersuchen die verschiedenen Gesellschaftslehren, darunter auch die christliche. Das Eigene der Christlichen Soziallehre besteht [unter anderem] darin, dass ihre Auffassung vom Menschen, ihr Menschenbild, eine besondere Prägung besitzt. Diese beruht darauf, dass Gott den Menschen (...) nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat.“²⁹

Rückblickend auf die Tatsache, dass bedeutende philosophische Lehren der Antike Aufnahme in die Theologie des Christentums gefunden haben und so weiter entwickelt wurden, kann gesagt werden, dass das sozialphilosophische System im Katholizismus ein sehr fundiertes und gut ausgearbeitetes war und ist. Dennoch wurde die Christliche Soziallehre als Gesellschaftslehre erst aus einer Reaktion auf soziales Elend und Marxismus begründet. Dies scheint angesichts der eben genannten Tatsachen verwunderlich. Doch die nach dem Spätmittelalter bestimmenden geistigen Kräfte der Neuzeit entwickelten sich zumeist in Opposition zu den philosophisch-theologischen Systemen der Scholastik und oft auch in Opposition zur Institution der Kirche. So fruchtbringend diese neuen Geistesströmungen in weiterer Folge auch waren, so wenig Bedeutung fand das bisherige Denken in ihnen. Überlagert durch die bestimmenden, neuen Geistesströmungen wurden die sozialphilosophischen Errungenschaften von Antike und Mittelalter beinahe vergessen. Erst als die beiden Extreme, der Liberalismus und der Marxismus, sich vor dem Hintergrund des sozialen Elends der Massen gegenüber standen, wurde diese alte Tradition neu belebt.

²⁹ Kurz gefasste Christliche Soziallehre; Johannes Messner, Wien, S4

„In der Tat war in dieser Situation die Kirche die einzige Kraft, die im Gegensatz zu beiden Fronten mit einer theoretisch fundierten Soziallehre auftreten konnte, welche in ihren Grundlagen weder dem Liberalismus noch dem Marxismus verpflichtet war. (...) Diese klassische Sozialethik, diese philosophische Soziallehre wurde nun neu entdeckt, weiterentwickelt und auf die aktuelle Situation bezogen. Sie wurde die theoretische Grundlage der christlich-sozialen Bewegung und damit die Alternative zu jeder Frontstellung liberalem Kapitalismus und revolutionärem Marxismus.“³⁰

Im Mittelpunkt dieser Sozialphilosophie steht die Person. Unter den drei grundsätzlichen Gesellschaftstheorien der Sozialwissenschaft, dem Individualismus, dem Totalismus und dem Personalismus³¹, ist die philosophische Basis der Christlichen Soziallehre und -philosophie zweifellos im Personalismus zu finden.

„Die personalistische Strömung ist am reinsten in der antik-christlichen Tradition der Sozialphilosophie verkörpert.“³²

Ein wesentlicher Aspekt dieser Sozialphilosophie stammt bereits aus der Philosophie des Aristoteles, der in seiner „Metaphysik“ die ontologische Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidens trifft. Übereinstimmend betrachten die aristotelische und die christliche Philosophie den **Menschen** in dieser Unterscheidung als **Substanz**. Die **Gesellschaft** wird in der personalistischen Gesellschaftstheorie als das **Akzidens** betrachtet. Die Substanz ist die vorrangige Seinsweise vor dem Akzidens.

Der Totalitarismus setzt im Gegensatz dazu die Gesellschaft absolut. Sie besitzt daher Vorrang vor dem Einzelnen. Der Mensch ist dabei nur Mensch über seine Rolle in der Gesellschaft. Er ist dabei gleichsam Geschöpf der Gesellschaft.

Der Individualismus wiederum setzt den Einzelnen absolut und zwar in einer Weise, in der er keiner sozialen Beziehungen zu seiner Selbstverwirklichung bedarf. Die Gesellschaft ist dabei nur die Summe der Einzelnen. Der Mensch wird so zum Schöpfer der Gesellschaft, die sonst nichts ist.

³⁰ Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977; S13

³¹ Von den drei Wesenstheorien der Gesellschaft; August M. Knoll; Wien 1949, S 5

³² Grundlagen des Studiums, Sozialphilosophie; Norbert Leser; Wien, Köln, S244

„Nach dem Personalismus gilt vielmehr: Der Einzelne ist als Persönlichkeit und Individuum beides: Schöpfer und Geschöpf der Gesellschaft! Er ist Schöpfer der Gesellschaft in Bezug auf sein Person sein; er ist Geschöpf der Gesellschaft in Bezug auf sein Individuum-Sein. Typisch für jede personalistische Gesellschaftstheorie ist die grundsätzliche Ausschaltung des individualistischen und totalistischen Apriori, das den Einzelnen vergöttlicht oder – vernichtet, die Gesellschaft auflöst oder – verdinglicht.“³³

Der Mensch besitzt sein Wesen als Substanz, also unabhängig von der Gesellschaft, kann sich selbst aber außerhalb dieser nicht vollenden. Er ist also in seiner Selbstverwirklichung auf die Gesellschaft hin gerichtet. Die Gesellschaft ist zwar kein eigenständiges Sein, aber doch ein reales, ein akzidentelles Sein eben. Es ist dem Sein des Menschen zugehörig.

Verwirklicht man diese antik-christliche Basis der Sozialphilosophie in Form der Christlichen Soziallehre und -philosophie, ergeben sich für die konkrete politische Umsetzung eine Reihe von Grundprinzipien.

2.3.2. Sozialprinzipien der Christlichen Soziallehre und –philosophie

In der Literatur findet sich eine Vielzahl von Prinzipien und Konsequenzen dieser Soziallehre ausgehend von der soeben umrissenen Basis der antik-christlichen Sozialphilosophie. Die drei grundlegenden Sozialprinzipien sollen hier kurz dargestellt werden:

2.3.2.1. Personalprinzip

Wie bereits ausgeführt ist die Basis der Christlichen Soziallehre und -philosophie eine personalistische. Daher ist es auch schlüssig, dass das Personalprinzip die wesentliche Grundlage aller Sozialprinzipien bildet. Dabei geht es um die Wesensbeschreibung des Menschen, ohne welche eine personalistische Sozialphilosophie nicht funktioniert.

³³ Von den drei Wesenstheorien der Gesellschaft; August M. Knoll; Wien; S18

Nicht nur aus christlicher Sicht ist klar, dass die menschliche Person den Aspekt der **Transzendentalität** in sich trägt. Das bedeutet, dass der Mensch zwar Anteil an der materiellen Natur hat, diese aber übersteigt. Er ist ein vernunftbegabtes, vom Geist beseeltes Lebewesen und dadurch wesentlich von allen anderen Lebewesen unterschieden.

Die **Freiheit** des Menschen ist ein weiteres Moment, welches nicht nur in der Christlichen Soziallehre und -philosophie vorkommt. Im Gegensatz etwa zum liberalistischen Freiheitsaspekt geht es hier aber weniger um äußere Freiheit, also die Freiheit von äußeren Zwängen, als mehr um die innere Freiheit, also die Selbstbestimmung und Autonomie des Menschen. Diese unabhängige Selbstbestimmtheit wird auch oft als so genannte „Individualnatur“ bezeichnet.

Die Ergänzung dazu ist die **Sozialität** der Person, oder „Sozialnatur“. Auch wenn der Mensch individuelle Person ist, so kann er seine Selbstbestimmung nur im Austausch mit anderen vollziehen. Damit ein Mensch Mensch sein kann, braucht er Gesellschaft.³⁴

Daraus ergibt sich für die Gesellschaft, dass es unmenschlich ist, den Menschen als bloßes Mittel zu Gesellschaftszwecken zu betrachten und das Ziel der Ermöglichung von Selbstverwirklichung für jeden.

„Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre muss der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und dieses gleich überwindet.“³⁵

Das Personalitätsprinzip ist mit Sicherheit der Grundstock der Christlichen Soziallehre und -philosophie, auf das in den weiteren Kapiteln noch näher eingegangen wird.

Der Personenbegriff an sich ist jedoch um einiges älter als die christliche Lehrtradition, auch wenn erst die christliche Philosophie diesen Begriff wesentlich

³⁴ Vgl. Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986;

³⁵ Mater et magistra; Johannes XXIII, 1961, S 219

geprägt hat. Wegen der Wichtigkeit des Terminus für diese Arbeit soll er in einem späteren Kapitel weiter ausgeführt werden.

2.3.2.2. Solidaritätsprinzip

Jeder Mensch ist Person und hat daher die Aufgabe und das Ziel, sich seinem Wesen entsprechend selbst zu verwirklichen. Da im Wesen der Person aber die Interaktion mit anderen Individuen eine Notwendigkeit ist, muss es in der Gesellschaft zur Kooperation zwischen den Individuen kommen.

Die Probleme und Auswirkungen der sozialen Frage sind bekannt. Durch die damals herrschenden menschenunwürdigen Lebensumstände war es der großen Masse der Arbeiter unmöglich, ein „normales“ Leben zu führen. Sie konnten also ihr Person-Sein nicht verwirklichen. Hier konkret setzt das Solidaritätsprinzip an:

„In sozialer Kooperation sollen die Voraussetzungen personaler Entfaltung für jeden gemeinsam erarbeitet werden.“³⁶

Aus dem Wissen um das Wesen der Person ergibt sich die moralische Verpflichtung zur Solidarität. Denn als selbstbestimmtes Wesen bekommen alle unsere Handlungen eine moralische Dimension. Das Solidaritätsprinzip verpflichtet also einerseits den Einzelnen als ein Teil der Gesellschaft zu kooperieren, andererseits verpflichtet es die Gesellschaft jedem den gerechten Anteil an dem erarbeiteten zu sichern, also das Gemeinwohl zu gewährleisten.

„Das Gemeinwohl ist also das Ziel der sozialen Kooperation. Das Gemeinwohl ist die solidarisch gewährleistete Ermöglichung der personalen Entfaltung aller.“³⁷

In diesem Zusammenhang ist es jedoch wichtig zu erwähnen, dass durch das Solidaritätsprinzip zwar die Voraussetzungen für Gemeinwohl und dadurch die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung geschaffen werden müssen, der Vollzug dieser liegt aber in der Verantwortung jedes Einzelnen selbst.

³⁶ Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986; S 19

³⁷ Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986; S 19

Da wir nur Mensch sein können, wenn wir unser Person-Sein vollziehen, haben wir die solidarische Verpflichtung dies anderen zu ermöglichen und es auch selbst zu vollziehen.

2.3.2.3. Subsidiaritätsprinzip

Für jede auf dem Personalismus gründende Gesellschaftspolitik müssen zwei Grundsätze gelten: Die Achtung vor der Persönlichkeit des Menschen und die Achtung vor der Autorität des Staates.³⁸

„Folglich tritt im Personalismus an die Stelle des Prinzips der Minimalität des Staates und seiner Aufgaben zugunsten der Schrankenlosigkeit des Einzelnen, an Stelle des Prinzips der Totalität des Staates und seiner Aufgaben zugunsten seiner eigenen Schrankenlosigkeit - das Prinzip der Subsidiarität!“³⁹

Die Ausformulierung des Subsidiaritätsprinzips findet sich im Rundschreiben Papst Pius XI:

„Wie 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.“⁴⁰

Zusammengefasst: Was die kleinere gesellschaftliche Einheit gut vollbringen kann, soll die darüber nicht tun. Oder in der Formulierung von Willhelm Schwer: „Soviel Freiheit wie möglich, soviel Bindung wie nötig.“

³⁸ Vgl. Von den drei Wesenstheorien der Gesellschaft; August M. Knoll; Wien 1949

³⁹ Von den drei Wesenstheorien der Gesellschaft; August M. Knoll; Wien 1949; S20

⁴⁰ Qadragesimo anno; Pius XI; S 79

Das **Personalitätsprinzip** gibt an, wie das Wesen des Menschen beschaffen ist und wie seine Selbstverwirklichung erreicht werden kann, nämlich durch ein menschenwürdiges Leben in Individualität und Gesellschaft. Da in der realen Welt die materiellen Voraussetzungen nicht für jeden gleich sind, haben wir die Verpflichtung zu versuchen, jedem Menschen die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung zu geben. Diese Verpflichtung findet sich im **Solidaritätsprinzip**. Wie eine Gesellschaft organisiert sein muss um das Wirken von Solidarität zum Erreichen des Gemeinwohls zu ermöglichen, besagt das **Subsidiaritätsprinzip**. Es gibt also an, auf welche Weise die soziale Kooperation zu organisieren ist. Der Grund warum in einer subsidiär organisierten Gesellschaft die kleinere vor der größeren Organisationseinheit bevorzugt wird ist, dass die Entscheidungsstrukturen somit näher beim Einzelnen sind, näher an der Person. Denn diese hat das Primat vor der Gesellschaft.

In unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt es eine Fülle von Organisationsstrukturen und Gemeinschaften. Zwei dieser Gebilde werden in der katholischen Soziallehre als natürliche Gesellschaften bezeichnet, da sie sich direkt aus dem Wesen des Menschen ergeben: Familie und Staat.⁴¹

„Sie (die Familie, anm.) ist eine wahre, wenn auch noch so kleine Gesellschaft, und zwar als solche älter als der Staat; deshalb kommen ihr gewisse, ihr eigentümliche Rechte und Pflichten zu, die in keiner Weise vom Staat abhängen.“⁴²

„Der Staat ist natürliche Gesellschaft. In ihm findet die solidarische soziale Kooperation ihren Abschluss. Er gewährleistet das umfassende Gemeinwohl. Wie jedes soziale Gebilde hat auch der Staat seinen Zweck in der Ermöglichung und Gewährleistung der personalen Entfaltung seiner Mitglieder. Dabei hat er allerdings diesen Zweck abschließend und letztverantwortlich zu garantieren.“⁴³

⁴¹ Vgl. Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986

⁴² Rerum novarum; Leo XIII; S9

⁴³ Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien, FCG, 1986; S27

3. Der Begriff der Person

Wie bereits ausgeführt ist das Ziel dieser Arbeit eine Erläuterung des Personalitätsprinzips bei ausgewählten Autoren der Christlichen Soziallehre und -philosophie. Für das Erreichen dieses Ziels ist es notwendig, die Grundbegriffe angemessen darzustellen. Das Wesen und Werden der Christlichen Soziallehre und -philosophie ist im Kapitel 2. erläutert worden. Dieser 3. Abschnitt dient der Erhellung von Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Begriffes der Person bis zum Entstehungszeitraum der Christlichen Soziallehre und -philosophie. Daher wird versucht, die Bedeutungsentwicklung dieses Begriffes anhand konkreter Autoren chronologisch nachzuzeichnen. Es kann keinesfalls auf alle wichtigen Einflüsse in der Diskussion um den Begriff der Person eingegangen werden, aber zumindest die wesentlichsten Bedeutungselemente sollen dadurch hervorgehoben werden.

Generell ist zu sagen, dass der Personenbegriff eine wechselvolle Entwicklungsgeschichte hinter sich hat. Seine tiefe inhaltliche Bedeutung, wie im Bisherigen dieser Arbeit aufgezeigt wurde und wie sie auch in anderen Bereichen der Wissenschaft allgegenwärtig ist, lässt kaum den Ursprung desselben vermuten. Dieser liegt, verglichen mit der heute latenten inhaltlichen Tiefe, gleichsam in der Bedeutungslosigkeit.

3.1. Ursprung und vorchristliche Bedeutung

Der Begriff Person geht aus dem lateinischen „persona“ hervor und bedeutet in der vorchristlichen Antike soviel wie „Maske“.⁴⁴ Vor allem beim Theater fand dieser Begriff Anwendung und meinte dabei die Rolle des Darstellers in einem Stück. Denn zur damaligen Zeit trugen die Schauspieler Masken um zu symbolisieren, dass nicht sie selbst es waren, die sprachen, sondern die eben dargestellte Figur. Im Weiteren wurden auch die verschiedenen Rollen der Menschen in der Gesellschaft als Personen bezeichnet. Diese Bedeutung des Begriffes hat viel mit unserer heutigen

⁴⁴ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007;

alltagssprachlichen Verwendung zu tun. Wir sagen zum Beispiel „die Amtsperson“, „die Person des Richters“, „diese nette Person“, usw.

Dabei sieht man sehr deutlich, dass diese Verwendung das meint, was von einem Menschen in der Öffentlichkeit sichtbar ist, also sein Beruf, sein Verhalten, seine Rolle, seine Ausstrahlung.⁴⁵

Weitere Verwendungen finden sich in Beschreibungen der lateinischen Grammatik:

„Beim Verbum gibt es drei Personen, nach denen sich alles Reden aufgliedern lässt. Die erste ist die, die spricht, wie `ich rede`, die zweite die, mit der das Gespräch geführt wird, wie `du redest`, die dritte die, von der jemand spricht und eine Beziehung anzeigt, wie `er redet`“.⁴⁶

Die Verwendung von „Person“ als grammatikalische Bestimmung wird für die Weiterentwicklung des Begriffes im frühen Christentum von entscheidender Bedeutung sein.

Zusammenfassend ist die vorchristliche Verwendung von „Person“ mit der späteren inhaltlich nicht zu vergleichen. Denn wenn mit diesem Begriff ein Mensch bezeichnet wurde, so handelte es sich um einen Blickwinkel (beim Sprechen) oder um eine Eigenschaft. Mit der Bedeutung von Substanz oder Individuum und all den damit verbundenen Besonderheiten finden sich keine Übereinstimmungen.

3.2. Bedeutungsexplosion von „Person“ in Auseinandersetzung mit dem Christentum

Die antike Philosophie hat vor allem in der platonischen Philosophie und der aristotelischen Substanzmetaphysik wesentliche Denkanstöße für die Auseinandersetzung mit dem Problem vom Sein geliefert. Warum etwas ist und nicht viel mehr nichts, und was der Grund des Seienden ist, sowie warum oder ob es

⁴⁵ Vgl. Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam;

⁴⁶ Artis Grammaticae; Diomedes; I 334,20-23;

verschiedene Substanzen in der Welt gibt, sind einige Fragen, welche in weiterer Folge auch ausschlaggebend für die christliche Theologie sind.

Bereits Platon hat den Grund der Welt als *ein Sein* bestimmt, welches sich selbst bedingt und aus dem alles andere Sein bedingt hervor geht. Doch keine Denkrichtung der antiken Philosophie sah dieses absolute Sein jemals in einem Menschen manifestiert. Durch die Offenbarung Gottes im historischen Wirken von Jesus entstand so ein bisher nicht dagewesenes Phänomen, welches interpretiert werden musste.⁴⁷

Der spezielle Zugang der monotheistischen Offenbarungsreligionen und darunter im Besondern der des Christentums war es, welche dem Begriff der Person die Wirkungsmächtigkeit und Bedeutungsschwere bescherten, die dieser seither in der abendländischen Geistesgeschichte hat. Denn durch das Zugehen des Absoluten auf den Menschen war ein bisher nicht dagewesenes Moment geschaffen. Während die Griechen sich selbst durch die Motivation des Eros mit vernünftigem Erkennen dem Absoluten zuwenden mussten, fließt die göttliche Erfahrung im Christentum aus der Liebe Gottes zu den Menschen hin. Der Glaube daran, dass Jesus zugleich Mensch und Gott in *einer* Person ist, die zu den Menschen von Angesicht zu Angesicht spricht, macht eine intellektuelle Auseinandersetzung mit diesem Novum notwendig.⁴⁸

3.2.1. Tertullian (um 160-220 n. Chr.)

Um zentrale Glaubensinhalte wie die Trinität von Vater, Sohn und Hl. Geist, sowie die Einheit von Gottessohn und Mensch in Jesus erklären zu können, bediente man sich seit Tertullian des Begriffes der Person.⁴⁹

Durch eine Analyse der biblischen Texte mit Rückgriff auf die lateinische Grammatik arbeitete Tertullian aus den verschiedenen Sprechrollen Gottes die drei Personen heraus. Wenn Gott beispielsweise in der Genesis spricht, lässt dies den Schluss zu,

⁴⁷ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S16 f

⁴⁸ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S18 f

⁴⁹ Vgl. Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam; S23

dass er zu jemandem spricht, der nicht er selbst ist. Im Neuen Testament kommt noch die Rolle des Sohnes hinzu, der ja gleichzeitig Gott ist. Diese drei unterschiedlichen Rollen kann man kaum bestreiten, wenn man nicht in Widerspruch zur heiligen Schrift kommen möchte. Diese drei Aspekte bezeichnet Tertullian mit „Person“. Er macht aber auch deutlich, wie diese verschiedenen Rollen des einen Gottes zu verstehen sind:⁵⁰ „unter dem Namen der Person und nicht der Substanz, zur Unterscheidung, nicht zur Trennung.“⁵¹

3.2.2. Augustinus (354-430 n. Chr.)

Bei Augustinus Überlegungen zum Problem der Trinität erhält der Personenbegriff eine neue Dimension, welche entscheidend über die der Rollendifferenzierung hinausgeht. Mit diesem Begriff wird von hier an ein Träger bestimmter paradoxer Eigenschaften bezeichnet, welche sich für ihn aus der Trinitätsbeschreibung „tres persona – una substantia“ ergeben.⁵²

Persona bedeutet bei Augustinus die Weise der Bezogenheit, die Vater, Sohn und Heiliger Geist jeweils zu sich selbst einnehmen. Daher darf die Bezogenheit aber nicht einfach als das Verbindende zwischen den Einzelnen gesehen werden, da sonst die Vorstellung abhanden kommt, dass es sich dabei nicht um drei in sich abgeschlossene Wesen in Gott handelt. Dies ist der paradoxe Aspekt, welcher die Möglichkeit des menschlichen Denkens überschreitet: trotzdem jede Person eine in sich abgeschlossene Entität ist, da sie ja sonst nicht Person sein könnte, sind sie eine Einheit in Gott.⁵³

„Diese In-sich-Abgeschlossenheit, d.h. Unvermischtheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist mit der in gleicher Weise gültigen Idee der Einheit von Vater, Sohn und Heiligen Geist `insgesamt` zusammenzudenken, übersteigt das menschliche Denkvermögen [...]. Folglich meint, aufs Ganze gesehen, `persona` in der Trinitätslehre des

⁵⁰ Vgl. Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam; S 33-38

⁵¹ Adversus Praxean; Tertullian; VII 5;

⁵² Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 19

⁵³ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 20

Augustinus das Subjekt einer paradoxen Einheitsbildung: mit sich selbst in einer abgeschlossenen Einheit zu sein und zugleich ein Teil an der Einheit zu sein, die jeder Einzelne nur zusammen mit anderen zu einer Abgeschlossenheit bringen kann. 'Persona' ist ein Einzelner, sofern er konträre Formen der Einheitsbildung gleichzeitig vollzieht.⁵⁴

Durch diesen Schluss wird der Begriff Person zum Grundbegriff für eine Einheit die durch Gegensätze bestimmt ist. Und so wie die Person Christi eine Einheit aus Gott und Mensch darstellt, so ist der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele.⁵⁵ Somit kommt jedem Menschen automatisch das „Person sein“ zu.

Mit dem Wissen um diesen prägenden Aspekt ist nun auch leichter verständlich, was über das Sozialprinzip der Personalität in der Christlichen Soziallehre gesagt wurde. Der Widerspruch von Individual- und Sozialnatur in jeder Person, die den Selbstvollzug des Individuums nur in Kooperation mit der Gesellschaft möglich macht weist Parallelen mit der augustinischen Schlussfolgerung zum Wesen der Person auf. Durch die Brille des Liberalismus betrachtet ist es unverständlich, wie ein Individuum, wenn es selbstbestimmt und in seiner Entität unabhängig von allem Anderen ist, der Gesellschaft zum Vollzug seiner Selbst bedarf. Durch den Rückblick auf die Entwicklung des Personenbegriffs wird hier klar, dass im Rückgriff auf die antik-christliche Philosophie die personalistische Vereinigung von Mensch und Gesellschaft durch die Christliche Soziallehre und -philosophie geschehen kann. Wegen des Fokusses auf die Person kann die Gesellschaft niemals zum Selbstzweck werden. Wegen des Wissens um die paradoxe Einheit des Menschen kann die Gesellschaft, also die anderen Individuen, mehr sein, als nur die Ansammlung eines Beziehungsgeflechts.

3.2.3. Boethius (480-524 n. Chr.)

Einen weiteren bedeutenden Entwicklungssprung macht der Personenbegriff bei Boethius, dessen Definition von Person im Traktat „Contra Eutychem et Nestorium“, der auch „de duabus naturis“ genannt wird, für Jahrhunderte richtungweisend bleibt.

⁵⁴ Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam; S 40

⁵⁵ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 20

Darin erörtert er, ausgehend vom Begriff der Natur, was das Wesen von „Person“ ist. Zuerst stellt er dabei fest, dass jeder Person Natur zugrunde liegt und dass Person nicht außerhalb von Natur ausgesagt werden kann.⁵⁶

Wie aber hängen nun Natur und Person zusammen?

Bei den Naturen gibt es einerseits Substanzen und andererseits Akzidenzien. Da, wie wir bereits wissen, Person eine eigenständige Entität ist, fällt sie in den Bereich der substanzialen Naturen.⁵⁷

„Von den Substanzen sind aber die einen körperlich, die anderen unkörperlich. Von den Körperlichen sind die einen lebend, die anderen nicht. Von den Lebenden sind die einen mit Sinnen begabt, die anderen nicht. Von den mit Sinnen begabten sind die einen vernunftbegabt, die anderen nicht vernunftbegabt.“⁵⁸

Ausgehend von der alltagssprachlichen Verwendung schließt Boethius, dass „Person“ nur in lebendigen und vernunftbegabten Körpern vorkommen kann, also in einer intelligiblen Natur, die sowohl körperlich (beim Menschen) als auch unkörperlich (bei Engeln und Gott) sein kann.

Weiters kann man die Substanzen unterteilen in universale und partikuläre, also individuelle. Der Begriff Person findet aber, wie im alltagssprachlichen ersichtlich, nie auf Universelles Anwendung (die Person des Menschen), sondern immer auf partikuläres (die Person des Cicero).

Damit sind die Bestimmungspunkte der boethischen Definition gefunden:

„Wenn somit Person nur in Substanzen, und zwar in vernunftbegabten ist, wenn jede Substanz Natur ist und nicht in den Universalen, sondern in den Individuen ihren Bestand hat, dann ist die Definition von Person gefunden: `einer vernunftbegabten Natur individuelle Substanz´ [naturae rationabilis individua substantia].“⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Contra Eutychem et Nestorium; Boethius; II 1-35;

⁵⁷ Vgl. Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam; S 47

⁵⁸ Contra Eutychem et Nestorium; Boethius; II 10-20;

⁵⁹ Contra Eutychem et Nestorium; Boethius; III 1-5;

3.2.4. Thomas von Aquin (1225 – 1274)

Die Grundlage für die Auseinandersetzungen des Thomas mit dem Begriff der Person bildet die Definition des Boethius. Am ausführlichsten wird dieses Thema in der Frage 29 des ersten Buches seiner „Summa Theologica“ behandelt.

Ein wesentlicher Aspekt ist die Frage, ob „Person“ wirklich, wie dies Boethius getan hat, als individuelle Substanz beschrieben werden kann, und stellt damit das Moment der Individualität auf den Prüfstand. Thomas ist der Meinung, dass „Substanz“ prinzipiell der geeignete Begriff ist, um die Individualität, welche der Person zueigen ist, zu beschreiben. Den Substanzen haben das Vermögen aus sich heraus zu sein, sie können „durch sich selbst sein“. Eine Grundbedingung der Individualität ist also die Möglichkeit unabhängig von anderen Bedingungen zu sein. Ein Individuum ist immer Träger von Eigenschaften und nie selbst nur eine Eigenschaft. Hier kommt der große Einfluss der aristotelischen Philosophie zum Vorschein.⁶⁰

„Die Substanz nämlich wird durch sich selbst zum Einzelwesen, die Eigenschaften aber werden durch den Träger vereinzelt, der die Substanz ist. [...] Doch in einer noch einzigartigeren und vollkommeneren Weise findet sich das Besondere und Vereinzelte in den vernunftbegabten Substanzen, die Herrschaft haben über ihr Tun und nicht bloß zum Tun getrieben werden wie die anderen, sondern sich selbst tun. Die Tätigkeiten aber gehören den Einzelwesen zu. Und so haben unter den übrigen Substanzen die Einzelwesen von vernunftbegabter Natur auch einen besonderen Namen und dieser Name ist Person.“⁶¹

Bedingung um Individuum zu sein ist es also, aus sich selbst heraus bestehen zu können. Dinge tun zu können, Handlungen setzen zu können, ist ein weiterer Aspekt der Individualität. Wenn es sich bei der handelnden Substanz noch um eine vernunftbegabte handelt, nennt man sie Person.

Unter den vielen Aspekten des Personenproblems, welche Thomas, ausgehend von Boethius, behandelte, sticht weiters das Moment der Würde hervor. Er stellt explizit dar, dass jeder Person Würde zukommt.

⁶⁰ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 25

⁶¹ Summa Theologica; Thomas von Aquin; I Frage 29, Art1, Antwort;

„Weil nämlich in den Lust- und Trauerspielen berühmte Männer dargestellt wurden, so wurde dieser Name Person gewählt zur Bezeichnung solcher, die eine Würde innehatten. So gewöhnte man sich daran, in den Kirchen solche Menschen Personen zu nennen, die eine Würde bekleideten. [...] Und weil es eine hohe Würde bedeutet, in vernunftbegabter Natur für sich zu bestehen, so wird jedes Einzelwesen vernunftbegabter Natur Person genannt.“⁶²

Der Kritik, dass der Begriff Person aus der Inhaltsleere der Theaterrolle kommt, begegnet Thomas also damit, dass das Vorkommen eines Menschen im Theater per se eine gewisse Auszeichnung gegenüber denen ist, die nicht genannt werden. Aus der Bezeichnung „Person“ für einen besonderen Rollenträger in der Gesellschaft, in diesem Fall innerhalb der Kirche, leitet er eine Bestätigung des Arguments der Würde ab. Da die allergrößte Besonderheit des Menschen unter den anderen Substanzen der Welt seine Vernunftbegabtheit ist, kommt jedem diese Würde, und damit das Person-Sein zu. Die Idee der Würde eines jeden Menschen ist also nicht erst eine Entwicklung der Aufklärung, sondern wurde bereits bei den Stoikern, im Besonderen aber bei Thomas von Aquin herausgestellt.

Als Theologe haben für Thomas all diese Überlegungen nur dann einen Sinn, wenn sie in Übereinstimmung mit den christlichen Glaubensüberlieferungen gedacht werden. Und da die allerhöchste Würde die der Vollkommenheit ist, kommt die Bezeichnung „Person“ zu aller erst auch Gott und Jesus Christus zu. Erst die Schaffung des Menschen nach Gottes Ebenbild macht es möglich, auch den Menschen als Person zu bezeichnen.⁶³

3.3. Weiterentwicklung des Personenbegriffs in der Metaphysik der Neuzeit

Mit Thomas von Aquin und dem ausgehenden Hochmittelalter sind wesentliche Bestimmungsstücke des Personenbegriffes gefunden, welche in der aufkommenden neuzeitlichen Metaphysikdiskussion von entscheidender Bedeutung sind. Vor allem die Metaphysik der Freiheit mit ihren weitreichenden moralischen Erwägungen nimmt

⁶² Summa Theologica; Thomas von Aquin; I Frage 29, Art 3, Antwort;

⁶³ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 28

diese Bestimmungsstücke auf. Die bei Thomas besonders hervortretenden Aspekte des „aus sich selbst heraus eins“ des Individuums und das dieses gleichzeitig der Träger von unveräußerlicher und unableitbarer Würde ist, sind es, welche entwicklungsgeschichtlich bestimmend waren. Da in der Christologie des ausgehenden Hochmittelalters also zum ersten Mal der Begriff „Person“ für das Auszeichnende an Jesus Christus verwendet wurde, ist ein Denken eingeleitet worden, welches sich in den folgenden Jahrhunderten in einigen Aspekten des Personenbegriffes immer weiter durchsetzte und über die moderne Freiheitsmetaphysiken bis in die Verfassungen von heutigen demokratischen Staaten hineinwirkt.⁶⁴

„Die moderne politische Freiheitsidee entstand mit anderen Worten nicht in der Moderne, sondern bereits im Hochmittelalter, als man die `persona Christi´ so verstand, wie Kant später das moralische Sein des Menschen: als in seiner Autonomie begründete Würde, die man unbedingt achten muss.“⁶⁵

Wenn der Mensch von nun an als Person bezeichnet wird, insofern er autonom ist und sich seine Würde von dieser Autonomie her ableitet, dann beginnt man sich von der aristotelischen Substanzmetaphysik zu verabschieden. Denn zur reinen Unterscheidung einer besonderen Substanzklasse von anderen Substanzklassen kann dieses Verständnis von Person nicht mehr dienen. Es ist etwas anderes, ob man „Person“ versteht als *das* aus sich selbst heraus Seiende oder in Abgrenzung zu anderen selbständig Seienden, also entweder durch sich selbst definiert, oder in Abgrenzung zu anderem.⁶⁶

Die Entwicklungen der neuen Naturwissenschaften am Beginn der Neuzeit waren eine weitere richtungweisende und bedeutungsschwere Neuerung.

Über Nicolaus Cusanus bis zur näheren Ausformulierung bei Galileo Galilei wurden in den aufkommenden neuen Naturwissenschaften neue Erkenntnismethoden erarbeitet, die sich, durch den Erfolg der leichten Vermittelbarkeit, auf viele Bereiche über den Rand der Naturwissenschaften hin ausbreiteten und somit auch auf die

⁶⁴ Vg. Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild; Theo Kobusch,

⁶⁵ Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 17

⁶⁶ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S18

weitere Entwicklung des Personenbegriffes Einfluss nahmen. Im Bestreben Erkenntnisse zu gewinnen, die unabhängig von allen Einflüssen des Betrachters waren und von jedem zu jeder Zeit nachvollzogen werden konnten, emanzipierte sich in den neuen Wissenschaften das „wahre Wissen,“ und damit die Sicht der Wirklichkeit, vom Subjekt und dem Wesen der Dinge. Qualitäten wurden quantifiziert. Die Methoden der Naturwissenschaften zielten also nicht mehr auf die Erkenntnis des Wesens ab, sondern auf die Erkenntnis der Gesetze, die erklären, wie sich bestimmte Eigenschaften von Beobachtungsgegenständen entwickeln. Nicht das Was, sondern das Wie rückte ins Zentrum. Mit dem Ausschluss des Begriffes des Wesens der Dinge aus dem naturwissenschaftlichen Erkennen geht eine direkte Veränderung des Begriffes von Sein einher. Ohne den Versuch das Wesen der Dinge zu erkennen, lässt sich kein Schluss auf deren Sein-Sollen ziehen. Das Wissen über Tatsachen trennt sich also vom Wissen über Werte und Ziele. Bezieht man diese neue Erkenntnisweise auf den menschlichen Körper, sieht man diesen nur mehr als eine mechanische Abfolge von Funktionen. Die Miteinbeziehung des seelisch-geistigen Moments in die Betrachtung des Körpers wird unnötig, da nicht messbar. Von der Antike bis ins Mittelalter war die Gestalt noch wesentlich für das Sein. Und auch wenn die griechischen Philosophen wussten, dass Sinne trügen können, so waren die über die Sinneseindrücke gewonnenen Erfahrungen doch wesentlich für das Erkennen des Seins. Erst Descartes formuliert in aller Radikalität sein Sein als eine rein geistige Tatsache.⁶⁷

Mit diesem neuen Verhältnis von Körper und Geist muss sich auch der Begriff der Person weiter entwickeln, wobei Entwicklung in diesem Fall immer nur als chronologisch, nicht als qualitativ verstanden werden kann.

3.3.1. Thomas Hobbes (1588-1679)

Innerhalb seiner bis heute relevanten Erwägungen zur Rechtsphilosophie und Staatstheorie entwickelt Thomas Hobbes eine sehr spezifische Bedeutung des Personenbegriffes.

⁶⁷ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007, S 49ff

„Eine Person ist der, dessen Worte oder Handlungen entweder als seine eigenen angesehen werden, oder als solche, die die Worte oder Handlungen eines anderen Menschen oder Dinges vertreten, denen man sie tatsächlich oder durch Fiktion zuschreibt. Werden sie als seine eigenen angesehen, so wird sie als natürliche Person bezeichnet, und sieht man sie als solche an, die die Worte oder Handlungen eines anderen vertreten, so ist sie eine fingierte oder künstliche Person.“⁶⁸

Die Formulierung „natürliche Person“ ist eins zu eins im heutigen Rechtsgebrauch verwendet. Die „künstliche“ hat sich nur zur „juristischen Person“ gewandelt. Alleine daran erkennt man die weitreichende Wirkung dieser Neuerung. Es ist offenkundig, dass in diesem Begriffsverständnis weder die antike Substanzmetaphysik, noch die mittelalterliche Scholastik eine große Rolle spielt. Vielmehr liegt der systemische Ansatz in der etymologischen Wurzel von „persona“ und dessen vorchristlicher Verwendung bei den Lateinern. Hobbes geht bei diesen Überlegungen im „Leviathan“ explizit auf die ursprüngliche Verwendung des Begriffes im antiken Theater ein.

„So ist also eine Person dasselbe wie ein Darsteller, sowohl auf der Bühne als auch im gewöhnlichen Verkehr, und als Person auftreten heißt soviel wie sich selbst oder einen anderen darstellen oder vertreten.“⁶⁹

Die Voraussetzung für diese Sicht von „Person“ ist aber die Trennung von Individuum und Person. Diese Trennung vollzieht er auch in seinen theologischen Überlegungen, im Besondern bei jenen zur Trinität Gottes. Denn auch hier sieht er „Person“ als abgekoppelt von jeder Entität und bezieht sich rein auf die drei verschiedenen Representationsweisen.⁷⁰ Denn auch der „wahre Gott“ kann sich vertreten. Und dies tat er, wie er ausführt, etwa durch Moses oder seinen Sohn Jesus Christus.

In konsequenter Weiterführung dieser Representationstheorie kann auch eine ganze Menge von Menschen zu einer Person werden, nämlich dann, wenn jeder Einzelne die Zustimmung gibt, dass er von einem anderen Menschen vertreten wird. Viele

⁶⁸ Leviathan; Thomas Hobbes; Kap 16; S123

⁶⁹ Leviathan; Thomas Hobbes; Kap 16; S123

⁷⁰ Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie; Band 7; S 301

„natürliche Personen“ können sich also in ihrem Willen zu einer „künstlichen Person“ zusammenfinden.“⁷¹

Diese theoretische Grundlage bildet die Basis für jede legitimierte Staatsform, sei es Monarchie oder Demokratie. Und eine allgemeine staatliche Gewalt ist notwendig. Denn das Zusammenleben der Menschen in einer Gesellschaft ist, anders als bei einem Ameisenhaufen, nicht natürlich bedingt, sondern basiert auf der Übereinkunft der Willensübertragung (Vertragstheorie). Und nur eine allgemeine Gewalt kann, nach Hobbes, das Aufrechterhalten dieses Vertrages gegen gegenseitige und fremde Übergriffe schützen.

„Der alleinige Weg zur Errichtung einer solchen allgemeinen Gewalt [...] liegt in der Übertragung ihrer gesamten Macht [die Macht der Menschen] auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen, die ihre Einzelwillen durch Stimmenmehrheit auf einen Willen reduzieren können.“⁷²

Wenn diese Willensübertragung eines Menschen geschieht, dann hat sich derjenige aber auch an die Mehrheitsentscheidung und das Urteil der künstlichen Person zu halten. Der Vertretene autorisiert den Vertreter zur Ausübung seines Willens. Dadurch ist der Vertretene Autor oder Teilautor der Handlungen der künstlichen Person. Im Falle der Staatsbildung nennt Hobbes den Staat, sei es jetzt der Monarch oder die Parlamentsversammlung, das Souverän.

3.3.2. John Locke (1632-1704)

Von den angelsächsischen Empiristen ist vor allem John Locke für die weitere Debatte des Personenbegriffes von Bedeutung. Seine Definition von „Person“ hat sogar für die bioethische Debatte in unserer Zeit Relevanz und ist bei ihm im Bereich der Rechtssituation beheimatet.

⁷¹ Vgl. Leviathan; Thomas Hobbes; Kap 16; S125

⁷² Leviathan; Thomas Hobbes; Kap 17; S 134

Er definiert „Person“ auf folgende Weise:

„Meiner Meinung nach bezeichnet dieses Wort [Person] ein denkendes, verständiges Wesen, das Vernunft und Überlegung besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann. Das heißt, es erfasst sich als dasselbe Ding, das zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten denkt. Das geschieht lediglich durch das Bewusstsein, das vom Denken untrennbar ist und, wie mir scheint, zu dessen Wesen gehört. Denn unmöglich kann jemand wahrnehmen, ohne wahrzunehmen, dass er es tut. [...] jeder wird dadurch für sich selbst zu dem, was er sein eigenes Ich nennt. [...] Soweit nun dieses Bewusstsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person. Sie ist jetzt dasselbe Selbst wie damals; jene Handlung wurde von demselben Selbst ausgeführt, das jetzt über sie nachdenkt.“⁷³

Eine Person ist also nur der, der sich über eine gewisse Zeit selbst in seinen Erlebnissen wieder erkennt, also eine Einheit der Erinnerungen bildet. Entgegen den Vorstellungen aus Antike und Scholastik ist die Identität kein Ausdruck des Wesens und der Substanz. Diese gehören für Locke zur Gruppe der komplexen Ideen, die sich auf eine Anhäufung von Eigenschaften beziehen, die der Erfahrung nach zusammen gehören. Auch die potentielle Vernunftbegabtheit reicht hier nicht, um Person zu sein. Denken, Identität und Selbstbewusstsein fallen bei Locke zusammen.⁷⁴ Wenn es auch noch unmöglich ist, „wahrzunehmen, ohne wahrzunehmen, dass man es selbst tut“, dann bedeutet das, dass Wahrnehmen, Denken, Identität und Selbstbewusstsein zusammen fallen. Konsequenterweise weiter gedacht, bedeutet dies, dass Tiere weder wahrnehmen, noch Freude oder Leid verspüren können.⁷⁵

Wie bei Descartes hat das menschliche Bewusstsein, die menschliche Identität nichts mehr mit den anderen Lebewesen auf Erden gemeinsam, wodurch der Mensch alle anderen Lebensformen auf eine unnatürliche Weise übersteigt. In der Antike war er noch eingeordnet in die Kette der Wesen. In der christlichen Scholastik war er ebenso ein Geschöpf wie alle anderen Lebewesen. In der Neuzeit aber nimmt

⁷³ Über den menschlichen Verstand; John Locke; 2 Buch, Kap 27, S419f

⁷⁴ Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie; Band 7; S 303f

⁷⁵ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S52

er eine überragende Sonderstellung ein, mit allen Konsequenzen die diese Denkweise hat.

Aber auch für die Einstellung zum Mitmenschen muss diese neuzeitliche Denkweise entscheidenden Einfluss haben. Denn konstituiert sich die Person, also das besondere am Menschen, ausschließlich in Auseinandersetzung mit den eigenen Erlebnissen, kann man keine Notwendigkeit zu einem per se gerechten Verhalten anderen gegenüber finden. Darüber hinaus hat diese Auffassung von „Person“ auch eine entscheidende Konsequenz für Probleme der heutigen bioethischen Diskussion. Denn wenn Identität und damit Person nur durch die Einheit der Erinnerung konstituiert wird, bedeutet dies, dass Föten, Säuglinge und Kleinkinder bis zum zweiten oder dritten Lebensjahr, gespaltene und multiple Persönlichkeiten, Menschen mit Alzheimer und im irreversiblen Koma nach diesen Kriterien aufgrund ihrer körperlichen Eigenschaften zwar Menschen, aber keine Personen sind.⁷⁶

„Zum ersten Mal werden Mensch- und Personsein explizit getrennt. Menschsein wird zu einem biologischen Merkmal, Personalität zu einem des je individuellen Bewusstseins. Damit entsteht ein Gegensatz zwischen der Lehre vom Sein, der Ontologie und der Begründung personaler Identität, der für die moderne Philosophie und Ethik kennzeichnend ist.“⁷⁷

Wie soll ein Zusammenleben und Überleben von Personen, die in den Anderen durch das Fehlen von göttlicher Würde und unhinterfragbarem Wert nur Gegenstände der eigenen Erfahrung sehen, möglich sein?

So, wie wir nur dann Personen sind, wenn wir uns unserer Erlebnisse erinnern, so sind wir nur für die Handlungen verantwortlich, deren wir uns erinnern. Aber für diese sind wir dann verantwortlich. Denn jedes Bewusstsein trägt, so Locke, die Sorge um das eigene Glück mit sich. Und der Maßstab für die Bewertung unserer Handlungen ist das göttliche Gericht am Ende unseres Lebens. Denn verhalten wir uns schlecht, sind es unendliche Qualen, die uns erwarten. Verhalten wir uns gut, gehen wir in das Paradies ein. „So sind Selbstinteresse und Verantwortlichkeit im Blick auf Gottes

⁷⁶ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S53

⁷⁷ Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S 55

Gericht praktische Wurzeln der personalen Identität.“⁷⁸ Unsere Handlungen müssen uns aus Selbstinteresse in Erinnerung bleiben, da von ihnen in der Ewigkeit unser Glück abhängt.

Der Grund warum wir uns zum guten Handeln motiviert sehen, ist also, in Locke´s Personenbegriff, ein rein utilitaristischer, nämlich die Angst vor dem jüngsten Gericht. Aus dieser Motivation heraus werden auch die Regeln des Zusammenlebens der menschlichen Gesellschaft geschaffen.

„Auf dieser Identität der Person allein gründet sich das Recht und die Gerechtigkeit von Lohn und Strafe, weil Glück und Unglück das sind, woran jeder um seiner selbst Willen interessiert ist [...].“⁷⁹

3.3.3. Immanuel Kant (1724-1804)

In seinem Bestreben, die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufzuzeigen, bezieht Kant auch den Begriff der Person mit ein. Er geht dabei von einer ähnlichen Annahme aus, wie es bereits John Locke getan hat, nämlich, dass sich die Identität in einem sich-selbst-bewusst-sein in der Zeit konstituiert.⁸⁰

„Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewusst ist, ist eine Person.“⁸¹

Damit ist für Kant aber nur belegt, dass das Bewusstsein von sich weiß. Was die Substanz, oder das Wesen des Menschen ist und ob es überhaupt ein solches gibt ist damit noch lange nicht gesagt und für Kant aufgrund der Grenzen der menschlichen Vernunft auch nicht erkennbar. Dies heißt natürlich auch, dass die Existenz eines Wesens des Menschen nicht widerlegbar ist.⁸²

Zwar ist das Ich, also die menschliche Identität, für Kant wie bei Locke nur in der Zeit erfahrbar, doch dies bedeutet im Unterschied zu Locke nicht, dass er das Ich nur als

⁷⁸ Historisches Wörterbuch der Philosophie; Band 7; S 304

⁷⁹ Über den menschlichen Verstand; John Locke; 2 Buch, Kap 27, S429

⁸⁰ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S59

⁸¹ Kritik der reinen Vernunft; Immanuel Kant; A 361

⁸² Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S61

empirisches Erleben versteht. Das Ich ist zwar selbst eine inhaltlich leere Vorstellung, jedoch ist es der letzte Bezugspunkt aller Modi des Selbstbewusstseins.⁸³ Die Einheit des Bewusstseins besteht für Kant als apriorische Struktur vor allen konkreten Erfahrungen der Person mit sich selbst und ist somit die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt. Damit bildet die Identität zwar eine formal notwendige Bedingung für die Person, sie bleibt aber, als „pures Denken“ ein „Gedanke ohne Inhalt“.

Nach dem Scheitern des Begriffes der Person in der Kritik der reinen Vernunft als die Beschreibung eines konkreten Ichs, folgt die Behandlung in der praktischen Vernunft die sich als zielführender erweist.

Das entscheidende Argument ist, dass die Vernunft nicht nur als „pur“, also als reines Denken ohne Anschauungen und im Bereich des menschlichen Lebens damit auch ohne konkrete Handlungen zu verstehen ist, sondern als sittlich-praktische Vernunft. Denn dass jemand eine Person ist, zeigt sich ja nicht nur im Akt der Selbstreflexion, sondern gerade auch im Handeln. Und da sich Handlungen immer auf ein Verhältnis zu anderen beziehen, sind diese für das Selbstverständnis von Person bedeutsam.⁸⁴

Wesentliche Bestimmungspunkte für die Person werden hier die Begriffe Freiheit und Autonomie.

Durch seinen Körper hat der Mensch Anteil an der materiellen Natur und steht somit mitten in der konkret wahrnehmbaren Welt. Durch seine vernunftbedingte Persönlichkeit, sein Selbstbewusstsein, ist er aber auch ein Teil der intelligiblen Welt. Aufgrund der apriorischen Struktur der praktischen Vernunft sind wir prinzipiell fähig und frei, uns über unsere momentanen, materiellen Interessen, die wir aus den sinnlichen Wahrnehmungen affizieren, zu erheben und objektive Urteile zu fällen und uns an ethische Normen zu binden.

Mit unserer Vernunft können wir die allgemein gültigen Normen unseres sittlichen Handelns erkennen, an die wir uns aufgrund unserer Freiheit binden. Da diese

⁸³ Vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie; Band 7; S 307

⁸⁴ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S62

Normen keine Naturgesetze sind, denen wir ohne unsere freie Entscheidung unterliegen, wie beispielsweise der Schwerkraft, sondern dies aufgrund unserer Freiheit und Einsicht tun, wirkt die Vernunft im wahrsten Sinne des Wortes selbstgesetzgebend, also autonom.⁸⁵

Durch das Vermögen von Personen, sich freiwillig an Zwecke zu binden, werden sie zum Selbstzweck und besitzen somit eine unveräußerliche Würde. Und durch diese Würde entsteht eine auf Gegenseitigkeit beruhende Verpflichtung aller Menschen aneinander, was Kant in seinem kategorischen Imperativ zum Ausdruck bringt.⁸⁶

„Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“⁸⁷

Auch wenn Kant in seiner Bestimmung von Person individuelle Akzente von jedem Einzelnen nicht vorkommen lässt und eine apriorische Beschreibung findet, hat sein Personenbegriff dennoch eine ganz andere Qualität als bei Locke. Nicht die Erinnerung an Erlebtes ist das Ausschlaggebende um Person zu sein. Nur durch die Fähigkeit, allgemein gültige ethische Urteile zu treffen und dementsprechend zu handeln macht einen Menschen zur Person. So wurde mit Kant der Begriff der Autonomie zu einer Schlüsselbestimmung des Menschen.

3.4. Zusammenfassung

Um einen besseren Überblick über die Entwicklung des Personenbegriffes zu haben, werden die Eckpunkte nochmals dargestellt:

Vorchristliche Bedeutung:

„Person“ bedeutete soviel wie „Maske“ in einem Theaterstück und meinte die Rolle des Darstellers in einem Stück. Weiters fand der Begriff Anwendung in der lateinischen Grammatik (1. Person, 2. Person, 3. Person).

⁸⁵ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S63

⁸⁶ Vgl. Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007; S64

⁸⁷ Kritik der praktischen Vernunft; Immanuel Kant

Christliche Etappe:

Aufgrund der Offenbarung Gottes im historischen Wirken von Jesus entstand ein in der Antike unbekanntes intellektuelles Problem: das Absolute Sein manifestiert sich in einem Menschen. Der Glaube, dass Jesus Gott und Mensch in einer Person ist, erzeugte einen unglaublichen Erklärungsbedarf.

Tertullian versuchte erstmals die Trinität von Vater, Sohn und Hl. Geist mithilfe des Begriffes „Person“, unter Anlehnung an die Verwendung in der Grammatik zu erklären. So ergaben sich drei Personen eines einzigen Gottes.

Augustinus ging über diese Rollendifferenzierung hinaus und bestimmte „Person“ von nun an als einen Träger bestimmter paradoxer Eigenschaften die sich aus der Trinitätsbeschreibung „tres persona – una substantia“ ergaben. Jede Person war gleichzeitig eine Einheit für sich und die Einheit Gottes. Und so wie die Person Christi eine Einheit aus Gott und Mensch darstellt, so ist der Mensch eine Einheit aus Leib und Seele. Damit ist jeder Mensch automatisch auch Person.

Boethius erörterte ausgehend vom Begriff der Natur das Wesen von „Person“ und kam zur klassisch gewordenen Definition: Person ist einer vernunftbegabten Natur individuelle Substanz. Damit waren zwei weitere wesentliche Bestimmungsstücke gefunden: Vernunft und Individualität.

Thomas von Aquin attestierte der Person erstmals eine unveräußerliche Würde. Die höchste Würde kam Gott zu. Dadurch war es auch legitim Gott als „Person“ zu bezeichnen. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen legitimiert diese Bezeichnung dann eben auch für ihn.

Neuzeit

Auch wenn bereits im Mittelalter wesentliche Bestimmungsstücke wie Vernunft, Individualität und Würde gefunden waren und in die neuzeitliche Diskussion hinein wirkten, fand ein Bruch im Denken statt. Wenn bisher die Person als ein eigenständiges Sein in Abgrenzung zu anderen eigenständigen Seienden gesehen wurde, wurde der Mensch in der Neuzeit zum einzig unzweifelbar Seienden

(Descartes: ich denke, also bin ich). Dadurch ergab sich ein neues Verhältnis von Körper und Geist, Mensch und Natur.

Hobbes begründete in seiner Rechtsphilosophie eine gänzlich neue Sichtweise von „Person“. Kann man jemanden Worte der Handlungen als seine eigenen zuordnen, so ist dieser eine natürliche Person. Ordnet man jemandem die Worte und Handlung eines anderen Menschen oder Dinges zu, kann man diesen ebenfalls als Person, allerdings als „künstliche“ Person bezeichnen. Diese Auffassung des Begriffes ist bis heute die Grundlage aller Vertragstheorien, sei es Demokratie oder Monarchie.

Locke war der Meinung, dass nur der Person sei, der sich über eine gewisse Zeit selbst in seinen Erlebnissen wieder erkennt, also eine Einheit der Erinnerung bildet. Wenn diese Identität und damit die Person nur durch die Einheit der Erinnerung konstituiert wird, bedeutet dies, dass Säuglinge oder geistig behinderte Menschen keinen Personen sein müssen. Zum ersten Mal seit Beginn des Christentums wird hier explizit zwischen Mensch- und Personsein getrennt.

Kant sieht die Person ebenfalls als ein Sich-Selbst-Bewusstsein in der Zeit. Er überschreitet allerdings Lockes Gedanken deutlich und sieht das Ich-Bewusstsein als die apriorische Bedingung von Erfahrung überhaupt. Dennoch bleibt es als reines Denken ein Gedanke ohne Inhalt. Aber durch die vernunftbedingte Möglichkeit zur freiwilligen moralischen Selbstgesetzgebung konstituiert sich die Würde des Menschen, deren Grundbedingung die Person, das Ich-Bewusstsein ist. Die Autonomie wird von hier an zum Schlüsselbegriff für den Menschen.

3.5. Die Person in der Christlichen Soziallehre- und Philosophie

Der Grundriss des Personenbegriffes in der Christlichen Soziallehre- und Philosophie ist bereits kurz dargestellt worden. Vor dem Hintergrund der gezeigten Entwicklungsgeschichte von „Person“ bietet es sich aber an, einen zweiten Blick auf die offizielle Konzeption der Kirche zu diesem Thema zu werfen.

Einheit von Geist und Materie

Für die Soziallehre der Kirche ist klar, dass die Person niemals nur als absolut auf sich selbst gegründete Individualität verstanden werden kann, die nur von sich selbst abhängig ist. Denn einerseits ist der Mensch ein Geschöpf Gottes, also hat er seinen letzten Seinsgrund außerhalb von sich selbst und andererseits ist er als Teil der materiellen Welt in seiner Selbstverwirklichung durch Erlebnisse und Erfahrungen bedingt. „Der Mensch ist von Gott als Einheit aus Seele und Leib geschaffen worden.“⁸⁸ Die geistige und unsterbliche Seele ist dabei das einheitsstiftende Prinzip des menschlichen Seins.⁸⁹ Es ist also keineswegs so, dass im Menschen zwei verschiedene Naturen vereinigt sind, sondern Geist und Materie bilden im Menschen schlichtweg eine Einheit.

Diese Merkmale erinnern wesentlich mehr an die vorneuzeitlichen Bestimmungsstücke des Personenbegriffes, als an Descartes. Wie in der Substanzmetaphysik wird der Mensch hier als ein *besonderes* Lebewesen *unter anderen* Lebewesen der materiellen Welt gesehen.

Möglichkeit zur Transzendenz

Durch seine Vernunft und seinen Willen übersteigt der Mensch aber die materielle Welt und ist daher offen für die Transzendenz. Auch für die Christliche Soziallehre und –philosophie ist klar, dass der Mensch in der Lage ist, sich selbst zu beherrschen, sich selbst zu bestimmen und sich selbst zu begreifen.

„Allerdings *definiert* die Person sich nicht über Intelligenz, Bewusstsein und Freiheit, sondern ist selbst die *Wurzel* aller intelligenten, bewussten und freien Handlungen. Solche Handlungen können auch ausbleiben, ohne dass der Mensch deswegen aufhört, Person zu sein.“⁹⁰

Dem Menschen ist durch seine besondere Stellung in der Welt eine unveräußerliche, transzendente Würde zueigen. An dem Wissen, dass jeder Mensch diese Würde besitzt, muss sich auch unser Handeln gegenüber dem Nächsten orientieren. Die gesamte Gesellschaft mit all Ihren Ausprägungen und jede menschliche Handlung

⁸⁸ Enz. Summit Pontificatus; Pius XII; 1939; S 463

⁸⁹ Vgl. Enz. Centesimus annus; Johannes Paul II; 1991; 809

⁹⁰ Compendium der Soziallehre der Kirche; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden; 2004; S

kann also nur dann gerecht sein, wenn sie auf das Ziel der Verwirklichung dieser Würde hin ausgerichtet ist.⁹¹

Freiheit

„Der Mensch kann sich dem Guten nur in der Freiheit zuwenden, die Gott ihm als das erhabenste Zeichen seiner Gottähnlichkeit gegeben hat.“⁹² Wir könnten für unsere Handlungen auch gar nicht verantwortlich sein, wenn wir sie nicht aus eigenem Entschluss begehen könnten. Diese Freiheit steht jedoch keinesfalls im Gegensatz zur geschöpflichen Abhängigkeit des Menschen, sondern ist Ausdruck dieser. Die Freiheit hat ihren Ausgangspunkt nicht in sich selbst, ist also nicht Selbstzweck, sondern ist die Freiheit eines Geschöpfes. Das bedeutet, sie hat auch Grenzen. Diese Grenzen liegen innerhalb der Bestimmung eben dieses Geschöpfes dem sie gegeben ist. Beispielsweise kann sich der Mensch, nach christlich-sozialer Meinung, nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen verwirklichen. Eine schrankenlose Freiheit, die es gestatten würde, andere Menschen zu töten, würde der Selbstentfaltung des Menschen entgegen stehen und kann daher nicht menschliche Freiheit sein. „Die Ausübung der Freiheit beinhaltet den Bezug auf ein allgemeingültiges natürliches Sittengesetz, das allen Rechten und Pflichten vorangeht und ihnen gemeinsam ist.“⁹³ Dieses Naturgesetz ist das göttliche Licht der Erkenntnis, durch welches wir einsehen können, was wir tun sollen und was nicht. Durch Vernunftbegabtheit und unser Gewissen können wir unterscheiden, was richtig ist und was falsch ist.⁹⁴

Diese Auffassung erinnert stark an Kant, auch wenn dieser die Vernunft und nicht Gott als letzten Urgrund der Erkenntnisfähigkeit des Menschen sieht. Die Konsequenz ist in diesem Fall dieselbe.

Gleichheit

Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen. Aufgrund der Ähnlichkeit des Menschen zu Gott besitzt jeder Einzelne dieselbe Würde, unabhängig von

⁹¹Vgl. Kompendium der Soziallehre der Kirche; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden; 2004; S 111

⁹²Katechismus der Katholischen Kirche; 1706

⁹³Enz. Veritatis Splendor; Johannes Paul II; 1993; S1201

⁹⁴Vgl. Kompendium der Soziallehre der Kirche; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden; 2004; S 116

Herkunft und Abstammung.⁹⁵ Dies gilt, wie bereits gezeigt, auch für behinderte Personen. Denn da nicht das aktuelle vernünftige Handeln oder ein spezielles Erinnerungsvermögen für die Konstituierung von Personen nötig ist, sondern das Person sein aufgrund der von Gott Geschaffenheit diesen Eigenschaften vorhergeht, ist jeder Behinderte im vollen Sinne ein menschliches Subjekt und damit Inhaber von Rechten und Pflichten. Durch das verminderte Vermögen von Behinderten, ihr Mensch sein selbst zu vollziehen, entsteht die Pflicht der anderen, ihm dieses, soweit es geht, zu ermöglichen, beispielsweise Anteilhaben am Leben der Familie und der Gesellschaft.⁹⁶

Sozialität

Die Person ist ihrem Wesen nach sozial.

„Die menschliche Person bedarf des gesellschaftlichen Lebens. Diese stellt für sie nicht etwas Zusätzliches dar, sondern ist ein Anspruch ihrer Natur. Durch Begegnung mit anderen, durch wechselseitige Dienste und durch Zwiegespräche mit seinen Brüdern und Schwestern entwickelt der Mensch seine Anlage und kann seiner Berufung entsprechen.“⁹⁷

„Die Natur des Menschen manifestiert sich als die Natur eines Wesens, das auf die eigenen Bedürfnisse auf der Grundlage einer Beziehungssubjektivität, das heißt als freies und verantwortliches Wesen reagiert, das die Notwendigkeit, sich zu integrieren und mit seinesgleichen zusammenzuarbeiten, anerkennt und in der Lage ist, mit ihnen auf der Ebene des Bewusstseins und der Liebe eine Gemeinschaft zu bilden.“⁹⁸

Man könnte einwerfen, dass beinahe jedes Lebewesen auf Erden seiner Natur nach seinesgleichen sucht und nur mit ihnen leben kann. Das besondere beim Menschen ist allerdings, dass jeder einzelne einen absoluten Wert hat, der unabhängig von seiner Rolle in der Gesellschaft besteht. Dieses Wissen über den absoluten Wert jeder Person gebietet uns jeden Mitmenschen auch so zu behandeln. Unsere Handlungen bekommen daher einen speziellen sozialen Charakter, den kein anderes Lebewesen aufweisen kann.

⁹⁵ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche; 1934

⁹⁶ Vgl. Kompendium der Soziallehre der Kirche; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden; 2004; S 120

⁹⁷ Katechismus der Katholischen Kirche; 1879

⁹⁸ Kompendium der Soziallehre der Kirche; Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden; 2004; S 121

4. Karl von Vogelsang (1818-1890)

In diesem Abschnitt soll vor allem die Auffassung des Begriffes der Person im Wirken des Karl von Vogelsang dargelegt werden, was, wie gezeigt werden wird, zu erheblichen Schwierigkeiten führt. Um ein besseres Verständnis für die Sichtweise dieses Autors zu bekommen soll sowohl sein Leben, als auch die Bedeutung seines Schaffens für die Christliche Soziallehre- und philosophie kurz dargestellt werden, um im Anschluss seine Ansichten vom Wesen des Menschen und der Person näher darzulegen.

4.1. Das Leben des Karl von Vogelsang

Karl Emil Ludolf von Vogelsang ist am 3. September 1818 in Liegnitz in Preußisch-Schlessien geboren. Er war der jüngste Sohn des preußischen Gendarmeriemajors Karl von Vogelsang und dessen Gemahlin Ida. Das Familiengeschlecht stammte aus Mecklenburg und gehörte dem niedersächsischen Uradel an. Bereits im Hochmittelalter wurden der Familienname und das Wappen urkundlich erwähnt.⁹⁹ Zu erwähnen ist weiters, dass die Vogelsangs seit der Glaubensspaltung lutheranischen Bekenntnisses waren.

Zur Schule ging er in Lübeck und Halle an der Saale. Danach studierte er in Bonn Rechts- und Staatswissenschaften, belegte aber auch Vorlesungen in Berlin und Rostock. Nach dem Ende seines Studiums entschied er sich für die richterliche Laufbahn in Berlin, wo er auch das Revolutionsjahr 1848 erlebte. In diese Zeit fielen auch seine ersten schriftstellerischen Tätigkeiten. Dann beendete er den Staatsdienst, weil sich König Friedrich Wilhelm IV der Revolutionsbewegung gleichsam anschloss und zog auf sein Familiengut Altgutendorf in Mecklenburg.¹⁰⁰

Noch im Jahr 1848 wurde Vogelsang zum Standesvertreter der mecklenburger Ritterschaft, denn er unterschied sich zu dieser Zeit kaum von seinen dortigen Standesgenossen. Trotzdem die Leibeigenschaft formal 1820 aufgehoben wurde (in

⁹⁹Vgl. Karl v. Vogelsang; Erwin Bader; (1990); S 31

¹⁰⁰Vgl. Karl von Vogelsang, Wegbereiter einer christlichen Gesellschafts- und Sozialreform; Alfred Stachelberger; (1986); S 2

Österreich bereits 1781) lebten zu dieser Zeit fast alle Bauern in Mecklenburg in Leibeigenschaft. Man konnte sich ja nur freikaufen, was eine negative Finanzhilfe für den Start ins freie Leben bedeutete. Daher kam es im Verlauf des Jahres 1848 zu Massenprotestkundgebungen der mecklenburger Bauern und Tagelöhner.¹⁰¹

Als Standesvertreter trat Vogelsang nun erstmals auch politisch in Erscheinung. Neben seinen standestheoretischen Überlegungen begann er sich auch für historische und theologische Probleme zu interessieren. Besonders die ablehnende Haltung der großen Mehrheit der Protestanten gegenüber Katholiken fand sein Interesse. Seine immer intensiveren Beschäftigungen mit dem katholischen Glauben fanden, gefördert durch den damaligen berliner Domprobst Emanuel von Kettler, in der Konversion zum katholischen Glauben in Innsbruck 1850 einen vorläufigen Höhepunkt.¹⁰²

1852 vermählte er sich mit der Tochter des Freiherren von Linde.

Nach einiger Zeit gelang es dem Schwiegervater von Karl v. Vogelsang, ihm die Stelle als Reisebegleiter für den jungen Fürsten von Liechtenstein, Johannes II, zu vermitteln. Dies stellte sich in mehrfacher Hinsicht als ein großes Glück für ihn heraus und gipfelte in der Verleihung des Freiherren-Titels. Ab 1864 lebte er in Österreich, zuerst in Bisamberg, anschließend in Pressburg, wo er bei dem Wochenblatt „Der Katholik“, welches später „Das Recht“ hieß, tätig war.¹⁰³

Im Jahr 1875 wurde er vom Grafen Leo Thun für die katholisch-konservative wiener Zeitung „Vaterland“ gewonnen und übersiedelte nach Wien, wo er dann auch bis zu seinem Lebensende blieb. Mit seinem Eintritt in die Redaktion dieser Zeitung begann jene Tätigkeit, mit welcher er seine großartigen Leistungen für die christliche Sozialreform erbrachte. Später gründete er noch die „Monatsschrift für Gesellschaftswissenschaft und Volkswirtschaft“, die später in „Monatsschrift für christliche Sozialreform“ umbenannt wurde.¹⁰⁴

¹⁰¹ Vgl. Karl von Vogelsang, Wegbereiter einer christlichen Gesellschafts- und Sozialreform; Alfred Stachelberger; (1986); S 3

¹⁰² Vgl. Karl v. Vogelsang; Erwin Bader; (1990); S 35 ff

¹⁰³ Vgl. Karl von Vogelsang, Wegbereiter einer christlichen Gesellschafts- und Sozialreform; Alfred Stachelberger; (1986); S 8f

¹⁰⁴ Vgl. Karl v. Vogelsang; Erwin Bader; (1990); S 40-60

Am 8. November 1890 starb Freiherr Karl von Vogelsang an den Folgen eines Verkehrsunfalls.

4.2. Vogelsangs Bedeutung für die Christliche Soziallehre und -philosophie

„[...] [Karl von Vogelsang] war Österreichs bedeutendster christlicher Sozialreformer, ja einer der bedeutendsten Sozialreformer des vorigen [19.] Jahrhunderts und einer der größten Denker der christlichen Soziallehre: Mit ihm und einigen ähnlichen Persönlichkeiten setzte eine Reformbewegung ein, die Zuständereform und Gesinnungsreform, wissenschaftliche Theorie und persönliche Lebenspraxis im christlichen Glauben miteinander verband.“¹⁰⁵

Will man den Beginn Vogelsangs Wirken im Dienste der christlichen Sozialreform datieren, so kann man dies mit seiner Konversion vom Protestantismus zum katholischen Glauben zu Ostern 1850 tun. Denn für Vogelsang ist der Begriff der Sozialreform im christlichen Sinn von einer Einheitsidee ausgehend. Diese verlange, nach seiner Überzeugung, auch nach einer Einheit der Kirche der Christen. Die Konversion Vogelsangs fällt in eine Zeit, in welcher die verlorene Einheit des Christentums, die immer geringer werdende Religiösität in gebildeten Bevölkerungskreisen und die aufkommenden Probleme im sozialen Bereich in Zusammenhang gebracht wurden.¹⁰⁶ In seinem gesamten Schaffen war Vogelsang dem katholischen Glauben absolut verhaftet.

Der Grund für die Auseinandersetzung Vogelsangs mit sozialen Themen war klarerweise die aufgekommene „Soziale Frage“ seiner Zeit. Er bezeichnete aber die aus dem liberalistischen Kapitalismus entstandene Massengesellschaft und deren Probleme nicht als ein unabänderliches Naturereignis, sondern als menschliches

¹⁰⁵ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 51

¹⁰⁶ Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 51

Versagen, als Versagen der gesamten Gesellschaft hin, welches daher auch von Menschen geändert werden kann und muss.¹⁰⁷ Er ist der Meinung, dass

„Die moralische und intellektuelle Unfähigkeit der westeuropäischen Menschheit, die Entdeckungen und Erfindungen am Ende des Mittelalters harmonisch in die während des Mittelalters aus dem Geiste der abendländischen Völker herausgearbeiteten christlichen Sozialordnung zu verschmelzen, sie dadurch auf eine höhere Entwicklungsstufe zu fördern: diese Unfähigkeit also ließ DEN KAPITALISMUS ZUM DOMINIERENDEN PRINZIPE WERDEN, DIE ALTE ORDNUNG ZERSTÖREN und einen unaufhaltsamen Drang nach Neuschöpfung hervorrufen, welche die Befriedigung gewähren sollten, die man in den Ruinen des Zerstörten unmöglich finden konnte.“¹⁰⁸

Mit dieser „christlichen Sozialordnung“ des Mittelalters meint Vogelsang wohl eine vom Glauben an Gott her durchdrungene, berufsständisch organisierte Sozialordnung. Diese hatte seiner Auffassung nach in ihrer theoretischen Begründung wesentliche Vorteile gerade aufgrund ihrer christlichen Prägung. Einer davon war Beispielsweise der Verpflichtungsgedanke des Eigentums. Die Vorstellung nach römischem Recht, wonach es ein „jus utendi et abutendi“ auf Eigentum gibt, betrachtet er als „Diebstahl an Gott, an der Gesellschaft, am Staate.“ Aber durch die radikale Abkehr von allen Autoritätsformen des Mittelalters in der Neuzeit, wie auch an der Entwicklung des Personenbegriffs unter Kapitel 3.3. gezeigt, kam unter anderem der Verpflichtungsgedanke des alten Rechtsbegriffes des Eigentums abhanden. Dieser ruhte auf der Basis der germanisch-deutschen und der christlich(kirchlichen)rechtlichen Tradition. Diesen im Bewusstsein der Gesellschaft wieder aufleben zu lassen war einer der reformatorischen Gedanken Vogelsangs. Auf diese Weise muss sein Bestreben verstanden werden, an die mittelalterliche Tradition, als an christliche Werte in Recht und Wirtschaft, anknüpfen zu wollen.¹⁰⁹

Vogelsangs reformatorische Bestrebungen blieben aber nicht nur auf das wirtschaftliche Leben beschränkt. Das gesamte öffentliche Leben musste, seiner

¹⁰⁷ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S10

¹⁰⁸ Anton Orel: Vogelsangs Leben und Lehre, Wien 1957, Seite 57

¹⁰⁹ Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 59 f

Meinung nach, von einem solchen christlich geprägten Denken getragen sein, um die Gesellschaft aus der desaströsen Situation seiner Zeit herauszuführen. Er betrachtete sich dabei aber stets nur als eine Art Verbreiter oder Verkünder von im Christentum und im Naturrecht evidenten Inhalten und lehnte es ab, seine Soziallehre als eine Erfindung hinzustellen.¹¹⁰

Die Inhalte, die er vertrat, dieses „uralte Menscheneigentum“ wie er seine aus der christlichen Tradition gewonnenen Erkenntnisse nannte, sollte den Menschen wieder ins Bewusstsein gebracht werden, um Schritt für Schritt die katastrophalen Zustände zu lösen. Der erste Schritt war das Ziel einer Verbesserung der Lebensumstände jener Schicht, die es am schwersten hatte, der Arbeiter, durch Arbeiterschutzgesetze. Jedoch war dies nur ein erster Schritt.

„Was Vogelsang also als wirkliches Ziel vorschwebte, war eine Neuordnung der vom Liberalkapitalismus zerrissenen Gesellschaft, also eine Reform der Klassengesellschaft, die nur möglich ist, durch einen tiefgreifenden Strukturwandel in Gesellschaft und Wirtschaft, was letzten Endes das Übergehen von der atomistischen Konstruktion der Gesellschaft zur organischen und natürlichen bedeuten muss.“¹¹¹

In den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts wurden in Österreich eine Reihe großer sozialer Erfolge erzielt. Es war eine Periode der Beschlussfassung vieler wichtiger Sozialgesetze: „das neue Gewerbegesetz, das Arbeitszeitgesetz, das Arbeitsinspektorratsgesetz, die Beschränkung von Frauen- und Kinderarbeit, Arbeiterschutzgesetze, die Einführung der Sonntagsruhe und das Genossenschaftsgesetz.“¹¹²

Viele dieser Gesetze wurden von Vogelsang geistig vorbereitet. Um eine solche Pionierarbeit leisten zu können, bedurfte es einer Reihe an publizistischer Anstrengungen. Mithilfe der von ihm gegründeten „Monatshefte für christliche Sozialreform“ konnte er zwölf Jahre lang die verschiedenen Problembereiche auf

¹¹⁰ Vgl. Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 11

¹¹¹ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 12

¹¹² Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 76

wissenschaftlicher Basis behandeln und der Öffentlichkeit zugänglich machen. Dadurch, und durch viele andere publizistische Tätigkeiten, wurden entscheidende Denkanstöße für den Beschluss der genannten Sozialgesetze gegeben. In diesem Organ wurde auch die erste österreichische empirische Dokumentation über „Die materielle Lage des Arbeiterstandes“ veröffentlicht. Gerade die Verbreitung dieser Schrift hat Wesentliches für die Sozialgesetzgebungsperiode in den 1880ern geleistet.¹¹³

„Die Nachwirkungen Vogelsangs sind vielfältig und teilweise widersprüchlich. Die größte Nachwirkung ist die Initiative für die große Sozialenzyklika *Rerum Novarum*, welche die west- und mitteleuropäischen Gebiete, in denen das mahrende Wort gut aufgenommen worden war, vor einer solchen Revolution bewahrte, wie sie in den Gebieten des russischen Reiches hereinbrach [...].“¹¹⁴

4.3. Der Personenbegriff im Werk von Karl von Vogelsang

Bei dem Versuch, den Personenbegriff im Werk von Karl von Vogelsang herauszuarbeiten, ergeben sich wesentliche Schwierigkeiten, die sich erst bei näherer Betrachtung hervortun.

Im Spiegel der Geschichte betrachtet ist es klar, dass er einer, wenn nicht der eine Begründer der christlichen Sozialreform war. Sein unumstrittener Einfluss auf die Enzyklika „*Rerum Novarum*“ hat ihm einen festen Platz in der geschichtlichen Betrachtung der Christlichen Soziallehre und -philosophie gesichert. Da also klar ist, dass die Christliche Soziallehre und -philosophie auf der Basis eines bestimmten Personenbegriffes ruht, der in Kapitel 2.3.2.1. bereits kurz umrissen wurde, und klar ist, dass Vogelsang als ein Vertreter der Christlichen Soziallehre und -philosophie gesehen werden kann, stellt sich die Frage, warum es problematisch sein soll, den Personenbegriff in der Philosophie Vogelsangs herauszuarbeiten. Zwei Gründe dafür sollen hier genannt sein:

¹¹³ Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 61

¹¹⁴ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 26

Erstens muss gesagt werden, dass er kein systematisches Werk geschrieben hat, sondern seine Publikationen in verschiedenen damaligen Medien, die er teils selbst gegründet hatte, an verschiedenen Orten und oft auch anlassbezogen verfasst hat. Will man also einen Überblick über die Grundaussagen seiner Philosophie, und in dieser über sein Verständnis dessen, was als Person bezeichnet wird, bekommen, ist man entweder genötigt, sich dieses Wissen aus den verschiedenen originalen Zeitschriften zusammenzutragen, oder sich vor allem auf diesbezügliche Aussagen in der Sekundärliteratur zu stützen.

Ein zweiter Grund für diese Schwierigkeit ist auch jener, dass Vogelsang als ein *Vorbereiter* der Christlichen Soziallehre und -philosophie gilt. Alleine aus dieser Formulierung lässt sich erahnen, dass nicht alle Bestimmungstücke dieser philosophischen Lehre bereits explizit in breiter, wissenschaftlich-analytischer Form bei ihm ausgeführt sind. Wohl aber darf angenommen werden, dass die grundlegenden Auffassungen dieser Lehre, so auch ein bestimmtes anthropologisches Verständnis, zumindest implizit vorhanden sind.

Eine ausführliche Beschäftigung mit der Primärliteratur würde den Rahmen dieser, und wahrscheinlich auch jeder anderen Diplomarbeit sprengen. Aus diesem Grund werden die folgenden Ausführungen zum größten Teil aus der verfügbaren Sekundärliteratur bezogen. Das Problem der einheitlichen Darstellung Vogelsangs Lehre geht dabei eindeutig hervor:

„Vogelsang hat kein systematisches Werk über die von ihm verbreiteten Ideen hinterlassen, sondern seine Aufgabe vor allem darin gesehen, mit Mitteln der geistigen Auseinandersetzung direkt auf die Verhältnisse seiner Zeit einzuwirken. [...] Er wandte sich dagegen, alle Einzelereignisse isoliert zu betrachten, sondern suchte nach deren Zusammenhängen sowie einem gemeinsamen Grund für alles Bestehende. Also waren für ihn der Glaube an Gott und die Fähigkeit zur ganzheitlichen Sicht der Dinge notwendigerweise miteinander verknüpft.“¹¹⁵

„Man hat seinerzeit schon versucht, Vogelsang einer Schule oder Richtung zuzuordnen, doch wie es scheint mit wenig Erfolg. Für seine Zeit stand Vogelsang für

¹¹⁵ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 77

sich alleine da, denn das Kennzeichen seiner Bemühungen liegt darin, alle Beziehungen der Menschen untereinander und zu den Gütern unmittelbar abhängig zu machen von den Gesetzen der Natur und der Offenbarung.“¹¹⁶

Wie bereits angemerkt geht der Begriff der Person in Vogelsangs Lehre nicht explizit hervor, sondern ist implizit und latent vorhanden. Denn als tief gläubiger Christ dreht sich jedes soziale System immer in erster Linie um den Menschen als ein Ebenbild Gottes. Die weiteren Ausführungen werden sich also um jene Teile seiner Philosophie drehen, die grundlegend für sein Denken sind.

4.3.1. Die Grundideen in Vogelsangs Philosophie

„Vogelsangs Ideenwelt stellt also eine umfassende Betrachtung der menschlichen Gesellschaft als Ganzheit mit ihrer Beziehung zum Transzendenten dar: sie ist also eine Zusammenschau von Natur und Übernatur, Zeit und Ewigkeit, sowie Leben und Religion.“¹¹⁷

Die Grundlage für seine Lehre ist seine Religiosität. Der christlich verstandene Gott und die katholischen Lehren sind die Letztbegründungen in seinen Ausführungen.

„Ohne die Anerkennung Gottes als den Schöpfer will Vogelsang keine Wissenschaft, Politik oder Wirtschaft treiben.“¹¹⁸

Wie bereits in Kapitel 4.2. beschrieben, geht es Vogelsang um die Veränderung der desaströsen gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit. Er nimmt dabei Anlehnung an älteren sozialen Ordnungen und will deren, vom Christentum geprägten, Kern wieder neu aufleben lassen.

¹¹⁶ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 16

¹¹⁷ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 17

¹¹⁸ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 77

Vereinfacht kann das Grundmodell seines Denkens folgendermaßen dargestellt werden:¹¹⁹

- Durch den geoffenbarten Gott ist das Ziel unseres Lebens und damit die optimale Gesellschaftsordnung vorgegeben.
- Trotz der Offenbarung des rechten Weges kommt es oft zur „Abkehr“ des Menschen davon, wie sich in der Geschichte oft gezeigt hat und wie die Auswüchse des kapitalistischen Liberalismus beweisen.
- Dennoch gibt es das Prinzip der Rettung und der Erneuerung. Dieses liegt in einer Erneuerung des Alten im Sinne der hegelschen Dialektik.

Wie bei Hegel geht es Vogelsang bei der Erneuerung nicht um eine Kopie und Wiedereinführung alter Systeme, sondern um das hegelsche „aufheben“ im Sinne von „negare“, „conservare“ und „elevare“.

Er vertraut darauf, dass die Gesellschaft durch das Elend der Massengesellschaft zu einer Erneuerung im Glauben findet. Hierzu sei nochmals das in Kapitel 2.2.2. verwendete Zitat Vogelsangs genannt:

„Der Socialpolitiker, der Menschenfreund, der Christ könnte den Vollzug der neusten Metamorphose wie mit Interesse, so mit Beruhigung sich vollziehen sehen, denn sie ist nach logischen Gesetzen die letzte in der Entwicklung des Kapitalismus und die Frage, ob die Menschheit nach Durchlaufung aller dieser furchtbaren Verirrungen - natürliche Folgen des Abfalls vom göttlichen Gesetz - es nicht vorzieht, sich wieder zu den uralten und ewig jungen Ideen der auf Gerechtigkeit und Solidarität gegründeten Gesellschaftsordnung zurückzuwenden, kann nicht mehr lange ungestellt bleiben.“¹²⁰

Konkret geht es Vogelsang bei dieser Rückwendung zu den „uralten und ewig jungen Ideen“ um die Verbesserung der Lebensumstände der Arbeiter, der Ärmsten der Gesellschaft.

¹¹⁹ Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 78

¹²⁰ Wirtschaftlich-soziale Metamorphosen; Monatsschrift für Christliche Sozialreform; Band IV, zitiert nach „Karl v. Vogelsang; Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform“; Erwin Bader; Wien ;1990; S 261

Um eine solche Verbesserung zu bewerkstelligen ist, so Vogelsang, sowohl eine „Gesinnungsreform“ als auch eine „Zuständereform“ notwendig.

„Der Zentralbegriff für die Gesinnungsreform scheint mit dem Terminus `Konservativismus` am besten wiedergegeben, jener der Zuständereform mit dem Terminus `Genossenschaft`.“¹²¹

4.3.1.1. Gesinnungsreform durch „Konservativismus“

In unserer heutigen Umgangssprache hat der Begriff „Konservativ“ nur wenige positive Konnotationen. Es überwiegen dabei eher Assoziationen wie borniert, unflexibel, nicht modern, nicht aufgeschlossen für Neues, usw. Will man heute vermitteln, dass das „Bewahren“ von althergebrachtem etwas positives ist, muss man zweifellos eingehender und aufwendiger Argumentieren, als wenn man vermitteln möchte, dass eine neue Errungenschaft, das Neue, etwas Positives ist.

Wenn das Neue als stets besser anerkannt, als das Alte, kann man zu dem Trugschluss kommen, dass es genügt, das Alte zu zerstören, um einen besseren Zustand zu erreichen.¹²²

Dies war eine Auffassung, die, so Vogelsang, etwa ab der Zeit der Französischen Revolution breite Zustimmung fand. Entsprechend der Meinung von Personen wie de Maistre und de Bonald, die große Kritiker der Auswirkungen der Französischen Revolution waren, hielt Vogelsang die durch diese eingetretenen gesellschaftlichen Entwicklungen für katastrophal. Denn durch die radikale Abkehr von allen althergebrachten Formen der Gesellschaft wurden viele notwendige Errungenschaften für die Menschen vernichtet. Mit der Zerstörung der geistigen Grundlagen der Gesellschaft wurden nämlich auch die gesellschaftlichen Bindungen vernichtet, die aber teilweise zur Wahrung der Freiheiten der Menschen und zur sozialen

¹²¹ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 78

¹²² Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 79

Absicherung bestanden. Die Entchristlichung führte so auf direktem Wege zu einer Entmenschlichung.¹²³

Aber auch die Semantiken von „Bewahrung“ und „Erneuerung“ scheinen sich zu widersprechen. Dies ist jedoch im Hinblick auf gesellschaftliche Entwicklungen keineswegs der Fall. Vogelsang behauptet sogar das Gegenteil. Nur durch die Bewahrung des Sinnes des Alten kann Kontinuität erhalten werden und können Reformen fruchtbar sein. Was meint er damit genau?

„Tenete traditiones“ – „haltet fest an dem, was überliefert ist!“ In einem Artikel der Zeitung „Das Vaterland“ schreibt Vogelsang am 14.1.1887, dass dieses Zitat des Apostels Paulus wahrhaft zeigt, was unter „Konservativ“ zu verstehen ist. Am 20.8.1876 schreibt er in derselben Zeitung:

„Durch [...] Wechselwirkung von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart kommt Leben, Tätigkeit, Entwicklung in den Staat, Neugestaltung nach der immanenten Idee und nach den praktischen Bedürfnissen jeder gegebenen Zeit. Das, und das allein ist konservativ.“

Dies klingt wie eine anderer Formulierung von Goethes Zitat „Was du ererbt von deinen Vätern, erwirb es, um es zu besitzen.“ mit welchem der Dichter das Verhältnis von Herkunft und Zukunft, von Tradition und Fortschritt beschreibt.

Vielleicht wird mit Hegels dialektischem Dreischritt von These, Antithese und Synthese am besten klar, was Vogelsang und Goethe meinen, nämlich das „Aufheben“ des geistigen Eigentums der Gesellschaft im dreifachen Sinn:

- „negare“, also das, was nicht mehr der Zeit entspricht, soll fallen gelassen werden,
- „conservare“, das, was bewahrenswert erscheint, soll weiter verwendet werden und durch Weglassen von veraltetem und Bewahren von bewahrenswertem kommt der geistige Inhalt zum

¹²³ Vgl. Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 174

- „elevare“ zur Erhöhung, also Verbesserung, Modernisierung, zur Reform und Erneuerung seiner selbst.

Das ist es, was Vogelsang darunter versteht, „Konservativ“ zu sein.¹²⁴

Wenn er lobend und fordernd von einem „konservativen Politiker“ spricht, dann hat er den lateinischen Begriff „conservator populi“, den Retter des Volkes vor Augen und nicht einen Reaktionär.¹²⁵

Bis hierher ist eindeutig klar gemacht worden, wie Vogelsang den Begriff „Konservativ“ versteht. Was ist es aber nun, was verändert und was erhalten werden soll?

Da wir den Begriff „Konservativismus“ als für sein Streben nach einer „Gesinnungsreform“ repräsentativ angenommen haben, geht es eben um die Veränderung und Bewahrung der Gesinnung, der geistigen Grundlage der Menschen selbst. Es geht um die menschliche Kultur, die Moralität und die personalen Beziehungen.

„Vogelsang lehrt, dass die Erhaltung der Werte und der Fortschritt der Menschheit nicht nur keine Widersprüche, sondern zusammenhängende Größen sind. Aber Vogelsang fordert auch die Erhaltung des menschlichen Lebens, besonders jenes der Armen, und nicht zuletzt auch die Erhaltung der Schöpfung und deren Schutz vor maß- und verantwortungsloser Ausbeutung. Werterhaltung ist Achtung vor den Beziehungen, jener zu Gott, den Mitmenschen und der Natur.“¹²⁶

4.3.1.2. Zuständereform durch „Genossenschaft“

Verwendet man heute das Wort „Genossenschaft“ erweckt diese im allgemeinen Sprachgebrauch kaum Assoziationen mit der christlichen Religion. Tatsache ist aber,

¹²⁴ Vgl. Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 78

¹²⁵ Vgl. Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 181

¹²⁶ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 79

dass der „Ursprung der Genossenschaftsidee [...], wie der Ursprung der Solidaritätsidee und der Sozialstaatsidee, im Christentum als Religion und als historischem Phänomen gelegen [ist].“¹²⁷

Allgemein und unwissenschaftlich formuliert versteht Vogelsang unter dem Begriff „Genossenschaft“ das sich nach Berufsständen orientierte organisieren in Gruppen mit dem Ziel, die eigenen Anliegen besser erreichen zu können. Es geht ihm um die konkrete Reform der katastrophalen Zustände breiter Schichten der Bevölkerung im Zeitalter der industriellen Revolution. Vor allem die mittellosen und ausgebeuteten Arbeiter sollten ihre Rechte mittels des Zusammenschlusses zu Genossenschaften besser vertreten können.

Die Idee der genossenschaftlichen Zusammenschlüsse ist zur Zeit Vogelsangs alles andere als neu und dennoch ist deren Einführung eine Reform. Wieder ist es, unter vielem anderen, eine Nachwirkung der Französischen Revolution, die diese Reform nötig macht.

„Vogelsang beklagt als einen der größten Fehler der französischen Revolution, dass durch sie die Genossenschaften, Zünfte etc. ersatzlos abgeschafft und verboten wurden, also dass unter dem Namen der Freiheit das Verbot der Wahrnehmung der unmittelbarsten Angelegenheiten der Menschen erlassen wurde: Die Verfassung von 1791 erklärt das Bestehen von vorstaatlichen Organisationen für unvereinbar mit dem Geist der Revolution, und auf eine Beschwerde hin beharrte die Nationalversammlung, dass `die Zünfte unter keinem Vorwande und keiner Form wieder hergestellt werden und die Bürger desselben Handwerks nicht das Recht haben sollen, über ihre angeblichen gemeinsamen Interessen zu beraten.“¹²⁸

Das immer weitere auseinanderklaffen von Arm und Reich in seinem Zeitalter sieht Vogelsang nicht nur als ungerecht, sondern als nachteilig für die gesamte Gesellschaft. Gegen diesen Zustand muss seiner Meinung nach etwas unternommen werde.¹²⁹

¹²⁷ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 144

¹²⁸ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 80

¹²⁹Vgl. Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S152

Um diese Zuständereform zu erreichen sind nach ihm zwei Voraussetzungen notwendig: „Das Verlangen danach und der rechte Weg dahin.“¹³⁰ Das Verlangen bezeichnet er mit dem Wort „Sozialismus“. Denn seiner Meinung nach ist zwar die theoretische Auffassung der Sozialisten falsch, aber der Kern ihrer Motivation, die Beseitigung eines ungerechten Zustandes, richtig. Der „rechte Weg“ dahin liegt in der christlich-naturrechtlichen Tradition.

Die Lösung des Problems des Auseinanderklaffens von Arm und Reich liegt seiner Meinung nach in der „Veränderung der Beziehungen der in der Produktion miteinander verbundenen Teile, die nicht als Klassen voneinander getrennt sein sollten, sondern in genossenschaftlich-partnerschaftlicher Weise miteinander und füreinander arbeiten sollten.“¹³¹

Arbeiter und Unternehmer sollen sich gegenseitig als Personen in einem geordneten Rechtesverhältnis in menschenwürdiger, vertraglicher Form anerkennen. „Er gebraucht den Begriff ‚Gesellschaftsvertrag‘ zwischen Arbeitnehmern und Unternehmern. Beide Teile sind nötig, und eine Form der Anerkennung dieser gegenseitigen Angewiesenheit zur gemeinsamen Erfüllung des ‚Berufes‘ im Rahmen des gesellschaftlichen Ganzen ist der ‚Gesellschaftsvertrag‘.“¹³²

Die Genossenschaftlichkeit sieht Vogelsang als das eigentliche Element der Vergesellschaftung. Dahinter steckt mehr als der Versuch, der Zeiterscheinung der sozialen Frage entgegen zu wirken. Ausgehend von Aristoteles und Thomas von Aquin wurde die Besonderheit des Menschen als „ens sociale et politicum“ immer wieder hervorgehoben. Unter dem Begriff „sozial“ muss aber mehr verstanden werden, als wir das heute tun. Es gibt dabei zwei grundsätzlich verschiedene Möglichkeiten:

¹³⁰ Erwin Bader; Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Wien 1991; S 79 f

¹³¹ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 152

¹³² Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 163

„erstens als Angewiesenheit des Menschen auf die Gesellschaft, auf ein Zusammensein mit Mitmenschen. Arbeiter sind auf einen Arbeitgeber angewiesen, Unternehmer sind auf Arbeitssuchende zunächst äußerlich angewiesen. Zweitens ist die Angewiesenheit eine moralische Kategorie: Der Mensch hat in seiner geschöpflichen Besonderheit als *ens sociale* eine ihm wesentliche Kraft, die ihn zu anderen Menschen streben lässt und zwar in einer selbstlosen, nicht egoistischen Weise. Diese Kraft nennt die Tradition der christlichen Philosophie die Liebe.“¹³³

Die Liebe, die selbstlose Zuwendung der Menschen zueinander, ist, nach christlichem Verständnis, die Ursprungsbedeutung von „sozial“.

Im staatlichen Gesellschaftsleben hat die soziale Natur der Menschen, vor allem unter christlichem Einfluss, zu Zusammenschlüssen geführt, meist nach „Berufsgruppen“, die auch als „Stände“ bezeichnet werden.

Spätestens seit den 30er Jahren hat der Begriff „Stände“ bei uns eine negativ behaftete Bedeutung. Betrachtet man allerdings den Wortursprung, oder die Anwendung des Wortes in leicht abgewandelter Form, kommt man schnell zu einem, auch heute noch als positiv verstandenen Kern.

Beispielsweise das Wort „selbständig“. Der Selbständige ist nach heutiger Auffassung einer, der frei und unabhängig wirtschaften kann, weil er eben selbst dazu im Stande ist, die nötigen Mittel dafür aufzutreiben. Er ist also „im Stande“ sich selbst und seine Familie zu ernähren. Dies macht er über sein „standesgemäßes“ Einkommen. „Der Stand ist demgemäß die Art und Weise, wie ein Person den eigenen Bestand in wirtschaftlicher Weise zu sichern `im –stande` ist.“¹³⁴

Vogelsang sieht aber nicht nur den Aspekt der Selbsterhaltung im Wirtschaften, sondern, ein „organisches Geflechts des gegenseitigen Zueinander, Miteinander und Füreinander. Dies fasst er in zweierlei Weise auf: Als Beruf und als Aufrechterhaltung des Ganzen.“¹³⁵

¹³³ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 164

¹³⁴ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 160

¹³⁵ Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 160

Vogelsangs Sympathie des Feudalsystems des Mittelalters mag auf den ersten Blick nicht ganz verständlich sein. Wieder ist hier anzumerken, dass unser semantisches Verständnis von „feudal“ einem Wandel unterlegen ist.

Er versteht darunter ein auf Gott hin ausgerichtetes Gesellschaftssystem. Wie bereits in Kapitel 4.2. beschrieben, ist der Eigentumscharakter dieses Systems ein weitaus sozialerer als jener zur Zeit Vogelsangs. Alleine durch die Ausrichtung auf einen absoluten Gott kann nichts Irdisches verabsolutiert werden, weder das Eigentum, noch der Herrschaftsanspruch über die Untertanen.

Das Verhältnis von Fabrikbesitzer und Fabrikarbeiter in der Zeit der industriellen Revolution kann allerdings ohne Zweifel als ein absolut beherrschendes von Seiten des Arbeitgebers und als ein absolut rechtloses von Seiten des Arbeitnehmers angesehen werden. Im Gegensatz zum Feudalsystem des Mittelalters fühlte sich der Arbeitgeber in keiner Weise dazu verpflichtet, dem Arbeitnehmer ein Gehalt zu bezahlen, mit welchem dieser „im Stande“ war sein Auskommen zu finden. Der durch den wirtschaftlichen Liberalismus eingeführte freie Markt, mit Angebot und Nachfrage und ein Überangebot an Arbeitskräften durch den technischen Fortschritt machten dies nicht notwendig. Falls der Arbeiter starb oder krank wurde, konnte er jeder Zeit durch einen anderen aus dem Heer der Arbeitssuchenden ersetzt werden.

Unter diesen Voraussetzungen werden Vogelsangs Sympathien für das mittelalterliche Feudalsystem verständlicher. Die Forderung nach der Möglichkeit Genossenschaften formen zu können, zielte also auf die Verbesserung der Lebensumstände der Arbeiter und damit auch auf einer Verbesserung der Gesellschaft insgesamt ab.

Im Jahre 1883 wurde mit der GewerbeGesetzNovelle (RGBl. Nr. 39) die Wiederbelebung der Genossenschaften beschlossen. Diesen Erfolg hatte Vogelsang mit seinen Initiativen im Hintergrund entscheidend vorbereitet. Von 1883 bis 1894 wurden in ganz Zisleithanien, dem westlichen Teil der Österreichisch-Ungarischen Monarchie, 5317 Genossenschaften gegründet, die auch Gehilfenorganisationen und

Genossenschaftskrankenkassen beinhalteten und so zu einer Verbesserung des Kleingewerbes ,als auch in weiterer Folge der Arbeiterschaft brachten.¹³⁶

4.3.2. Vogelsangs Verständnis von „Gesellschaft“

„Das Gesellschaftsprogramm Vogelsangs gründet in der realistischen Philosophie. Die durch den göttlichen Schöpfungswillen manifestierte Ordnung erstreckt sich auf die gesamte Natur, auf die organische und die anorganische. Die Seinsberechtigung wird durch die in die Ordnung hineingelegte Naturbestimmung begründet. Das menschliche Wesen erblickt in der Gesellschaft die einzig mögliche Form, in der es seine Aufgaben erfüllen kann.“¹³⁷

Wie schon mehrfach gesagt ist die gesamte Philosophie Vogelsangs getragen vom Glauben an den christlichen Schöpfergott, der das gesamte menschliche Leben und Dasein durchdringt.

„So auch das sozialpolitische Leben der Menschen untereinander. Die einfachste Formel für dieses Verhalten, aus welcher sich dann alle weiteren Konsequenzen ableiten lassen, heißt: Du sollst Deinen Nächsten Lieben wie Dich selbst!“¹³⁸

Dieses christliche Gebot der Selbst- und Nächstenliebe ist, nach Vogelsang, die Grundlage des Gesellschaftslebens und des gesamten christlichen Sozialismus. Tatsächlich lässt sich aus diesem Gebot die doppelte Natur des Menschen im Hinblick auf das Zusammenleben erschließen: Die Sozialnatur und die Individualnatur. Ohne das Bewusstsein des Wertes der eigenen Person, also der Selbstliebe, kann auch der gebührende Respekt vor dem Mitmenschen nicht entstehen. Das Gebot der Selbstliebe verlangt im Prinzip die Erweiterung des eigenen Ich auf andere.¹³⁹

¹³⁶ Vgl. Erwin Bader; Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Wien 1990; S 156 f

¹³⁷ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 17

¹³⁸ Karl von Vogelsang; Die social-politischen Molekularkräfte; Erschienen in: Das Vaterland; 1.2.1877

¹³⁹ Vgl. Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 18

„Für das Gesellschaftsprogramm Vogelsangs von entscheidender Bedeutung ist also das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Die Menschen sind in ihrem Wesen und ihrer Natur nach alle gleich; sie sind geistige Wesen mit leiblichen, sozialen und sittlichen Bedürfnissen, kurz der Mensch ist eine Persönlichkeit. Als Persönlichkeit ist der Mensch nun Selbstzweck, wenn auch nicht absoluter, denn er steht immer in Beziehung zum Schöpfer. Doch die Gleichheit der menschlichen Würde und Persönlichkeit bewahrt die Menschen nicht davor, ungleich zu sein in ihrer leiblich-körperlichen Natur.“¹⁴⁰

Durch ihre körperliche Natur sind die Menschen aufeinander angewiesen. Der wesentliche Aspekt ist allerdings auch die Angewiesenheit auf andere Menschen in der geistigen Natur (liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst). Der Vergesellschaftungstrieb des Menschen ist also bei Vogelsang als ein Naturgesetz zu sehen.

Das Zusammenleben der Menschen in der Gesellschaft ist nach Vogelsang zweifellos mehr als die Summe der Einzelnen. Dies wird auch durch den Vergleich der Gesellschaft mit dem menschlichen Körper deutlich, den Vogelsang immer wieder anführt und der als „organische Gesellschaft“ bezeichnet wird.

4.3.2.1. Die organische Gesellschaft

Wie ist dieser Begriff der organischen Gesellschaft zu verstehen? Zunächst ist zu sagen, dass sich dieser stark von jenem der liberalistisch-atomistischen Gesellschaftsidee und der kollektivistisch-marxistischen unterscheidet. Natürlich ist der physisch-biologische Organismus von dem moralisch-rechtlichen zu unterscheiden, aber in einem analogen Sinn kann der Begriff zweifellos verwendet werden.¹⁴¹

¹⁴⁰ Günther Schupp; Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Wien 1963; S 18

¹⁴¹ Vgl. Marcel Saner; Frhr. Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschafts-Lehre; S 61

Analog zum physisch-biologischen Organismus kann über den moralisch-rechtlichen gesagt werden, dass auch seine Teile, nämlich die einzelnen Menschen, nur gemeinsam ihr existentielles Ziel erreichen können. Die einzelnen Teile sind in ihrem Sein und Wirken auf das Ganze hin geordnet. Beim einen Organismus ist dies der Fortbestand der Existenz des Körpers, beim anderen ist es die Verwirklichung der Naturanlagen des Menschen. Zwar besitzt die Gesellschaft kein substanzielles Sein, sie ist aber mehr als die Summe ihrer Teile. Sie hat, anders formuliert, überindividuelles Sein.¹⁴²

Der Mensch ist, nach Vogelsangs christlich-philosophischer Auffassung, prinzipiell ein freies Wesen, trägt den Zweck seines Daseins in sich selbst und kann über die ihm zur Verfügung stehenden Mittel auch prinzipiell frei verfügen. Allerdings ist er durch seine Geschöpflichkeit seinem Schöpfer auch verpflichtet, seinen Daseinszweck zu verwirklichen. Dies wiederum geschieht nur in Kooperation mit den Mitmenschen. In wirtschaftspolitischer Hinsicht ist der Mensch somit auch der Mittelpunkt und die Ursache der Wirtschaft, die primär seiner Bedarfsdeckung dient.¹⁴³

„Der Mensch als soziales Wesen in die Gesellschaft hineingeboren, sieht nach Vogelsang in der Gesellschaft jene Form, in der er seiner Bestimmung, die individueller Natur ist, zweckmäßig gerecht werden kann. Aus diesem natürlichen Gesellschaftstrieb entsteht naturhaft aus den gemeinsamen und gleichartigen Individual-Interessen, ohne individuelle bewusste Willensbildung, immer neue, sich in steigender Entwicklung befindliche soziale Bildungen. Aus all dem Gesagtem ergibt sich für Vogelsang, dass die Gesellschaft als ein ORGANISMUS aufgefasst werden müsse.“¹⁴⁴

¹⁴² Vgl. Marcel Saner; Frhr. Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschafts-Lehre; S66

¹⁴³ Vgl. Marcel Saner; Frhr. Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschafts-Lehre; S67

¹⁴⁴ Marcel Saner; Frhr. Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschafts-Lehre; S 67

5. Karl Lugmayer

In diesem Kapitel soll auf den Personenbegriff im Werk von Karl Lugmayer eingegangen werden. Wie bei Karl von Vogelsang soll auch hier aber zuerst kurz auf das Leben und die Bedeutung dieses Autors eingegangen werden.

5.1. Das Leben des Karl Lugmayer

Karl Lugmayer wurde am 15. Februar 1892 in Ebensee, Oberösterreich, als erstes Kind von Karl und Katharina Lugmayer geboren. Da sein Vater im Jahr 1895 Vorstand des Nebenzollamtes Schwarzenberg an der bayrischen Grenze wurde, besuchte Karl mit seinen Brüdern Josef und Franz die dortige zweiklassige Volksschule. Ab Herbst 1903 besuchte Karl das bischöfliche Privatgymnasium Kollegium Petrinum in Urfahr. Nach der Pensionierung des Vaters zog die Familie 1909 nach Linz-Urfahr, wo Karl Lugmayer das Staatsgymnasium besuchte und am 10. Juli 1911 das Reifezeugnis mit Auszeichnung erhielt.¹⁴⁵

Ab Oktober 1911 begann Karl Lugmayer das Studium für Lehramt in Latein und Französisch an der Universität Wien. Seinen Lebensunterhalt in dieser Zeit verdiente er zum Teil als Hilfsstenograph und als Angestellter der Zentralkommission der christlichen Gewerkschaften bei Leopold Kunschak. Sein Engagement in der katholischen Studentenverbindung Aargau beeinflusste seine weitere geistige Entwicklung wesentlich. Den Ersten Weltkrieg erlebte er als Student in Wien, denn bei den Musterungen 1915, 1916 und 1917 wurde er wegen seines Struma-Leidens als nicht geeignet befunden. Am 28. Juni 1916 schloss er seine Dissertation und am 11. Juni 1917 die Prüfung für das Lehramt an Mittelschulen ab.¹⁴⁶

Durch seine Tätigkeit bei den christlichen Gewerkschaften kam er auch mit dem Reichsbund christlicher Arbeitnehmerjugend in Berührung, die während des Krieges auch karitative Aufgaben wahrnahmen. Ab 17. April 1920 wurde er vom

¹⁴⁵ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 29

¹⁴⁶ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 30

Unterstaatssekretär für Unterricht, Otto Glöckel, zur Leitung der Volksbildungsbestrebungen des Reichsbundes vom Unterricht beurlaubt. Im Jahre 1922 tagte der „Erste Katholische Weltjugendtag“ mit Delegierten aus 17 Ländern unter dem Vorsitz von Bischof Waitz und Karl Lugmayer in Innsbruck. In der darauf folgenden Zeit übersetzte Lugmayer die Enzyklika „Rerum Novarum“, wobei er viele Erklärungen beifügte. Seine ersten schriftstellerischen Tätigkeiten übte er im Rahmen der vom Reichsverband der christlichen Arbeitervereine Österreichs herausgegebenen Monatsschrift „Arbeiterführer“ aus. Diese Publikation erschien ab 1925 unter dem Namen „Neue Ordnung“ und stand bis 1936 unter der Schriftleitung von Karl Lugmayer.¹⁴⁷

Am zehnten Verbandstag des „Reichsverbandes der nicht politischen Arbeitervereinigungen christlicher Arbeiter Österreichs“ wurde 1923 ein Programm beschlossen, welches von Karl Lugmayer entworfen wurde. Dabei umfassten die Erläuterungen Lugmayers 130 Seiten, während das eigentliche Programm nur vier Seiten stark war. Zu diesem Programm kann zusammenfassend gesagt werden, dass sich dieses voll zur Demokratie, zur Gleichberechtigung der Arbeiterschaft mit den anderen Staatsbürgern und zu Österreich als Vaterland bekannte. Unter der darin erwähnten berufsständischen Ordnung versteht Lugmayer eine berufliche Selbstverwaltung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. Er fordert Betriebsräte und eine überbetriebliche Zusammenarbeit in Form der Gewerkschaft.¹⁴⁸

Die Zeit von 1934 bis 1938 war für Karl Lugmayer wesentlich durch seine berufliche Tätigkeit als Volksbildner geprägt, da er auf Wunsch von Bundeskommissär Richard Schmitz die Volksbildungsarbeit für Wien übernahm. Auch in dieser Funktion war er immer um den politischen Ausgleich bemüht. Dadurch fanden viele Sozialdemokraten in der Zeit von 1934 bis 1938 eine Art Heimstätte an den Wiener Volkshochschulen. Er musste zwar auch Sperrlisten von Büchern an das Ministerium melden, doch die angeführten Bücher wurden dennoch verliehen. 1936 gab

¹⁴⁷ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 31

¹⁴⁸ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 32 f

Lugmayer wegen Überlastung die Leitung der „Neuen Ordnung“ an Leopold Kunschak ab.¹⁴⁹

Unmittelbar nach dem Anschluss im März 1938 wurde Lugmayer seines Amtes enthoben. Einige Zeit später teilte ihm der Stadtschulrat für Wien mit, dass seine persönliche Einstellung und sein früheres Verhalten eine weitere Ausübung seiner Pflichten nicht zuließen und so wurde er zwangspensioniert. Unter anderem wurde ihm zum Vorwurf gemacht, dass er die Volkshochschule nicht von jüdischem und marxistischem Personal gereinigt hätte. Von 1938 bis 1945 lebte er daher mit seinen Eltern sehr zurückgezogen in Wienm, Ottakring. Diese aufgezwungene Pause nutzte er, um sich in Sprachwissenschaft, Theologie und Philosophie zu vertiefen.¹⁵⁰

Bereits im April 1945 gründete Lugmayer mit einigen Freunden in der Laudongasse 16 den „Österreichischen Arbeiter- und Angestelltenbund“. Die Proklamation für die Selbständigkeit Österreichs vom April 1945, die von allen damaligen Parteien unterzeichnet wurde, trägt auch seine Unterschrift. Ebenfalls im April wurde er als Unterstaatssekretär bei Ernst Fischer in die Regierung Karl Renners nominiert. Vom 19. Dezember 1945 bis 1959 gehörte Karl Lugmayer dem Bundesrat der Republik Österreich an, wo er in 77 Fällen Berichterstatter war und über 40 Reden hielt. Am ersten Bundestag des ÖAAB im Februar 1946 wurde in den Wiener Sophiensälen das Wiener Programm beschlossen. Die Vorarbeiten dazu hatte Lugmayer bereits während des Zweiten Weltkrieges begonnen. Die Kerngedanken dieses Programms basierten auf einem naturrechtlich verstandenen Personalismus.¹⁵¹

Ab 1952 war Lugmayer parlamentarischer Beobachter beim Europarat und Mitglied der IPU. 1956 wurde er ordentlicher Delegierter beim Europarat in Straßburg. In weiterer Folge wurde er damit beauftragt, die Kontakte zur Sowjetunion zu verbessern und trug dadurch wesentlich zur Erreichung des Staatsvertrages bei.¹⁵²

¹⁴⁹ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 36 ff

¹⁵⁰ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 39 ff

¹⁵¹ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 40f

¹⁵² Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 42

Bis zu seinem Ableben am 16. April 1972 war er Bezirksobmann der ÖVP Wien-Ottakring und übte eine Vielzahl von Lehrenden Tätigkeiten aus.¹⁵³

5.2. Lugmayers Bedeutung für die Christliche Soziallehre und -philosophie

Karl Lugmayer war in seinem gesamten Denken und Leben vom Christentum geprägt. Sein Glaube war nicht nur die Quelle seines philosophischen Schaffens, sondern auch seiner politischen und wissenschaftlichen Tätigkeit.

„Die Katholische Soziallehre, die durch die Enzyklika „Rerum Novarum“ 1891 durch Papst Leo XIII. eine Beschleunigung, wenn nicht sogar erst ihren Startschuss erlebt hat, war Lugmayer (...) Maßstab und Rüstzeug zur Entwicklung seiner Ideen.“¹⁵⁴

Die Bedeutung Lugmayers für die Christliche Soziallehre und -philosophie kann man in dreifacher Hinsicht sehen:

Als Philosoph beschäftigte er sich mit fundamentalen Problemen im Bereich der Sozialphilosophie. Er entwickelte eine eigene Ontologie, welche die Person als Ausgangs und Endpunkt sieht. Der Begriff der Person wird so zum Zentralbegriff seines gesamten philosophischen Schaffens. Gleichzeitig sieht er den Menschen, in aristotelischer Tradition, als ein gesellschaftliches Wesen.¹⁵⁵ Damit führt er die Idee eines „dritten Weges“ als Alternative zu Liberalismus und Marxismus fort, die Vogelsang vorbereitet hat.

Als Wissenschaftler hat er eine Vielzahl von Kommentaren zu lehramtlichen Texten der katholischen Kirche verfasst. „Dabei wird das Wechselspiel zwischen seiner Achtung vor Impulsen aus diesen Texten und dem Einfluss seiner persönlichen Anliegen immer wieder spürbar.“¹⁵⁶ Nicht zuletzt muss hier seine Übersetzung der

¹⁵³ Vgl. Herbert Pribyl; Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 49 f

¹⁵⁴ Peter Schipka; Ausgewählte Literatur zu „Karl Lugmayer und die Katholische Soziallehre“; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 201

¹⁵⁵ Friedrich Mühlöcker; Karl Lugmayer als Sozialphilosoph; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 175

¹⁵⁶ Peter Schipka; Ausgewählte Literatur zu „Karl Lugmayer und die Katholische Soziallehre“; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 201

Enzyklika „Rerum Novarum“ genannt werden, die er mit gut verständlichen Erläuterungen versehen hat.

Als Politiker hat er sich stets der Verbesserung der Situation der Arbeiter gewidmet. Nicht nur als Volksbildner hat er sich verdient gemacht, indem er einer breiten Schicht der Bevölkerung versucht hat, Bildung zu vermitteln. Als Programmierer des ÖAAB und der ÖVP sind seine richtungweisenden Ideen bis heute spürbar. Sein Mitwirken am Zustandekommen des Staatsvertrages, sein Einsatz für die Menschenrechte, sowohl ideologisch als auch in der politischen Praxis im Europarat und im Bundesrat der Republik Österreich sind bedeutungsvolle Belege christlich-sozialen Engagements in der Gesellschaft.

5.3. Der Personenbegriff im Werk von Karl Lugmayer

Der Begriff der Person ist der zentrale Terminus in Karl Lugmayers philosophischem Schaffen, welcher sich auch wesentlich in seinen politischen und lehrenden Tätigkeiten niederschlägt. Die theoretische Erarbeitung erfolgt vor allem in seinen drei Hauptschriften „Philosophie der Person“, „Sein und Erscheinung“ Teil 1 und „Sein und Erscheinung“ Teil 2.¹⁵⁷ Der Begriff der Person ist dabei das Zentrum, um welches er ein eigenes System der Seinsordnung aufbaut. Lugmayer wird dabei von vielen verschiedenen Denkern beeinflusst, wobei die für seine Philosophie bedeutendsten sicherlich Augustinus und Thomas von Aquin sind.¹⁵⁸

Lugmayer selbst beschreibt seinen Personenbegriff und dessen Hauptmerkmale wie folgt:

„Die beiden Hauptfolgerungen aus dem Begriff der Person als eines Wesens, eines Seins, eines Seienden, einer Wirklichkeit, die unterscheidet und entscheidet oder erkennt und will, sind daher:

¹⁵⁷Vgl. Norbert Hartl; Karl Lugmayers Philosophie der Person – Ein erkenntnistheoretisches System einer Ethik; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 59

¹⁵⁸ Vgl. Erwin Bader; Karl Lugmayer und sein Bezug zu Karl von Vogelsang; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 17; Vgl. Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung Teil II, Seinslehre in Glauben und Wissenschaft; Wien 1947;

Erstens: Als Personen sind alle Menschen gleich, weil sie derselben Seinsstufe angehören. Personen tragen keine Merkmale, keine Eigenschaften an sich, denn Merkmale, Eigenschaften sind Gesetzmäßigkeiten. Gesetzmäßigkeit ist aber nur in der Seinsstufe der Erscheinungswelt möglich.

Dagegen sind die Menschen als Persönlichkeiten verschieden, denn die Persönlichkeit ist das Ergebnis der Arbeit, der Leistung der Person am Lebenswesen Mensch, ist die Gestaltung von Anlage und Umwelt durch die Person.

Zweitens: Als Person ist der Mensch frei, das heißt er unterliegt keiner Gesetzmäßigkeit, denn die Gesetzmäßigkeit gehört zum Wesen der Erscheinungswelt, nicht der Person.

Als seelisches Lebewesen hingegen unterliegt der Mensch der Gesetzmäßigkeit: Der seelischen, biologischen, chemischen, physikalischen.¹⁵⁹

In dieser Zusammenfassung sind eine Vielzahl von Begriffen und Voraussetzungen enthalten, deren Entwicklung und Bedeutung im Folgenden erklärt werden soll. Da sich sein gesamter Personenbegriff aus seinem Modell der Seinsordnung konstituiert, sollen hier zunächst die Grundzüge seiner Ontologie beschrieben werden, bevor auf den Personenbegriff näher eingegangen wird.

5.3.1. Lugmayers Seinslehre

Lugmayers Ontologie wird vor allem in seinem Werk „Sein und Escheinung“ von 1945 und 1947 entwickelt. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse fließen größtenteils in die „Philosophie der Person“ von 1957 ein, wo er sich ebenfalls in einem eigenen Kapitel mit der Seinslehre auseinandersetzt. Diese beiden Werke werden für die folgenden Erörterungen hauptsächlich herangezogen.

Einer der Gründe, warum sich Karl Lugmayer mit dem fundamentalen Problem der Ontologie beschäftigt ist, so schreibt er, dass ihm immer wieder auffiel, „dass die Menschen gewohnt sind, die widersprechendsten Gedankengänge in ihrem Bewusstsein nebeneinander herlaufen zu lassen, ohne jemals den ernstlichen Versuch zu machen, sie in eine Einheit zu bringen. Soviel ich sah, ist diese merkwürdige Bewusstseinshaltung ganz unabhängig von der sogenannten

¹⁵⁹ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; 1956; S 35

Bildungsstufe des Einzelnen. Weiter konnte ich immer wieder feststellen, dass die Menschen bestimmte Zeiterscheinungen als beständig, über allen Wandel der Zeit erhaben annehmen, [...]“.¹⁶⁰

Es ist also ein grundsätzliches Staunen über eine gewisse Gleichgültigkeit im Denken der Menschen, die ihn letztlich dazu antreibt, eine eigene, klare Erklärung von dem was wirklich ist und dem was nur scheinbar ist, auszuarbeiten.

An den Beginn dieser Erklärung stellt Lugmayer die Feststellung, dass man jedesmal, wenn man sich mit einem Gegenstand beschäftigt, vieles voraussetzt. Und genau darin liegt der Kern seiner Überlegungen: Können wir überhaupt etwas voraussetzen? Worin sind diese Voraussetzungen begründet?

„Es liegt nahe, diese Fragen durch eine sorgfältige Untersuchung unseres Ich zu beantworten. Mit anderen Worten: Unser eigentliches Ich zu suchen. Denn schließlich ist ja unser Ich der Träger aller Voraussetzungen.“¹⁶¹

Hier zeigt sich deutlich, dass das „Ich“, welches er später als „Person“ bezeichnen wird, der Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist. Von diesem „Ich“ aus, arbeitet er sich Schritt für Schritt zu seiner Seinsordnung vor.

5.3.1.1. Das Ich als Dreierordnung

Die Frage nach dem Wesen des „Ich“ verpackt Lugmayer in die Frage nach dem Unterschied zwischen Mensch und Tier. Er sieht den wesentlichen Unterschied nicht etwa im Bereich des seelischen, da er der Meinung ist, dass auch Tiere fühlen können, sie haben auch ein Gedächtnis und manche von ihnen sind sogar lernfähig. All diese Merkmale sind also nicht wesentlich vom Menschen unterschieden.

„Worin liegt also der Unterschied, der *wesentliche Unterschied* des Menschen zum Tier? *Der Mensch hat ein Sein, das sich erkennt und will, ein Ich.* Ich erkenne, dass ich bin.“¹⁶²

¹⁶⁰ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 1

¹⁶¹ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 4

Damit sind die wesentlichen Bestimmungsstücke der menschlichen Geistseele vorhanden: Sein, Erkennen und Wollen. Sowohl die Bestimmungsstücke, als auch die Formulierung „Ich erkenne, dass ich bin“ erinnern stark an die cartesianische „*res cogitans*“, wonach die geistige Substanz weder zeitliche noch räumliche Ausdehnung besitzt.¹⁶³ *Ich* muss meine *Erkenntnis* auf mein Sein richten *wollen*. Diese Dreiheit bezeichnet Lugmayer als „unlöslich“, folglich ist sie eine „Dreieinheit“. Sie ist eine „Einheit in der Vielheit, eine Ordnung.“ Das „Ich“, also der Mensch, ist seinem Wesen nach eine *Dreierordnung*.¹⁶⁴

Ein weiterer Begriff der mit der Dreierordnung unmittelbar verbunden ist, ist jener der „Freiheit“. „Das Sein erkennt und will sich frei, *eben weil es sich immer erkennt, wenn es will.*“¹⁶⁵

5.3.1.2. Die Viererordnung

Aus dem bisher Analysiertem ergeben sich folgende Begriffe: „*Sein, Erkennen, Wollen, Einheit, Einzelheit, Vielheit, Beziehung, Ordnung.*“¹⁶⁶ Sie alle ergeben sich direkt aus der Analyse des Ich als sein Sein, das erkennt und will. Durch die „Beziehung“ dieser Bestimmungsstücke zueinander ergibt sich eine „Ordnung“. Diese „Dreierordnung“ ist eine „Einheit“ aus „Vielheit“.

Diesen Begriffen setzt Lugmayer den Begriff der *Zeit* hinzu.

„Denn wir erkennen unser Sein als etwas Dauerndes, als etwas ohne Unterbrechung. [...] Wir erkennen auch unser Erkennen und unser Wollen als etwas Dauerndes.“¹⁶⁷

¹⁶² Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 5

¹⁶³ Vgl. Erwin Bader; Karl Lugmayer und sein Bezug zu Karl von Vogelsang; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 16

¹⁶⁴ Vgl. Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 6

¹⁶⁵ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 9

¹⁶⁶ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 6

¹⁶⁷ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 7

Aus dem Begriff der Zeit wiederum ergeben sich eine Reihe anderer Begriffe, wie „Anfang, Ende, Dauer, Wechsel, Veränderung“, die wiederum den Begriff *Raum* provozieren.

Denn wir erkennen Veränderungen, Dauer, Anfang, Ende vor allem im Raum, wenn sich Stoffe, also verschiedene Erscheinungen, verändern.

„Drei weitere Begriffe ergeben sich uns, wenn wir unsere Erkenntnis aus unserer Dreierordnung nach außen richten: *Raum, Gesetzmäßigkeit, Kraft.*“¹⁶⁸

Wie aus der Physik bekannt ist, herrschen in allen Erscheinungsformen bestimmte Gesetzmäßigkeiten, die dort auch als „Energie“ oder „Kräfte“ bezeichnet werden.

„Welche Erscheinung der Außenwelt wir nun immer betrachten, wir können sie unter diese vier Hauptbegriffe unterbringen: Gesetzmäßigkeit, oder kürzer: Maß, Kraft, Raum, Zeit. Mit anderen Worten: Wir nehmen in der Außenwelt *Gefüge, das heißt Ordnung* wahr [...]. *Dieses Gesamtgefüge von Kraft, Gesetzmäßigkeit, Raum, Zeit nennen wir Natur, Weltall, Kosmos, Außenwelt* oder vielleicht besser, anschaulicher und eindeutiger *Viererordnung* [...].“¹⁶⁹

Im Gegensatz zur Dreierordnung, die den Begriff der Freiheit in sich trägt (siehe dazu 5.3.1.1.), ist dieser in der Viererordnung nicht gegeben, da sich ja die „Stoffwechsel“ nach Gesetzmäßigkeiten vollziehen und eben nicht in Freiheit.

5.3.1.3. Dreierordnung und Viererordnung

„Halten wir also fest: Wir haben auf der einen Seite das Ich, den Geist die Dreierordnung, auf der anderen Seite die Natur, das Weltall den Kosmos, die Viererordnung.“¹⁷⁰

¹⁶⁸ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 8

¹⁶⁹ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 8 f

¹⁷⁰ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 10

Zwar ergibt sich, wie gezeigt, die Viererordnung aus der Dreierordnung, dennoch sind sie in ihrer Seinsweise wesentlich von einander verschieden. Der Mensch hat Anteil an beiden Ordnungen.

Das seelische, also die Welt der Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe, Lugmayer nennt diese „die Welt der seelischen Erscheinungen“, gehört der Viererordnung an. Was uns vom Tier unterscheidet, ist also nicht etwa das seelische, sondern nur die Dreierordnung.

Das „Sein“ kann für die Viererordnung immer nur vorausgesetzt werden. In der Dreierordnung ist es unmittelbar vorhanden. „Wir können auch sagen: *Das Sein entzieht sich den Sinnen.*“¹⁷¹

5.3.1.4. Das Ursein

Da sich das wahre Sein den Sinnen entzieht, müssen alle Eindrücke der Sinneswelt Erscheinungen sein. Nach Lugmayer unterläuft uns deswegen oft der Irrtum, diesem Wahrgenommenen ein Sein zuzusprechen, weil die Gesetzmäßigkeiten der Kräfte in Raum und Zeit erst bei näherem Hinsehen ersichtlich werden. Viele Philosophen sind dem Irrtum unterlegen, die Unterscheidung von Sein und Erscheinung innerhalb der Viererordnung zu vollziehen, so Lugmayer.

„Soweit wir sehen, hat die Dreierordnung als Dreiheit von Sein, Erkennen, Wollen zum erstenmal *Augustinus* ausgesprochen, Gottesstaat XI/26: `Auch in uns selbst erkennen wir ein Bild Gottes, das heißt jener höchsten Dreiheit, zwar kein gleiches, sonder gar weit verschiedenes, auch nicht ein gleichewiges und, um es kurz zu sagen, kein Bild von derselben Wesenheit wie Gott, jedoch so beschaffen, dass im Vergleich mit ihm unter den Dingen die von Gott gemacht wurden, nichts anderes seiner Natur nach ihm nähersteht, wenn es auch zu seiner Vervollkommnung noch der Umgestaltung bedarf, um auch der *Ähnlichkeit* nach Gott am nächsten zu stehen. *Denn wir sind und wir wissen, dass wir sind und lieben dieses unser Sein und Wissen ...*“¹⁷²

¹⁷¹ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 15

¹⁷² Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 21f

Über den Begriff der Ebenbildlichkeit kommt Augustinus zum Begriff der Dreierordnung. Dies ist für Lugmayer der ausschlaggebende Punkt in der Philosophiegeschichte auf dem Weg zum Ich, zur Person.

Auch wenn dem Ich das wahre Sein, die Dreierordnung, zukommt, und es somit ein „höherwertiges“ Sein besitzt als alle Erscheinungen, also die Viererordnung, so ist es doch ein Sein, welches sich erst auf einer noch „höheren“ Seinsebene ergibt. Diese höchste Seinsebene ist das „Ursein“.

Lugmayer erkennt hier das Problem der mehrdeutigen Verwendbarkeit des Begriffes „Sein“ und führt daher den Begriff „Seinsstufen“ ein.

„Um solche Zwiespältigkeiten zu vermeiden, sprechen wir daher nicht von *Seinsarten*, sondern von *Seinsstufen*. Dann ergeben sich folgende Seinsstufen und nur folgende:

Das Ursein;

Die reinen Dreierordnungen;

Die Siebenerordnung; beziehungsweise die Dreierordnung in Verbindung mit der Viererordnung [der Mensch].

*Die Viererordnung.*¹⁷³

5.3.1.5. Die explizite Einführung des Begriffes „Person“

In den bisherigen Ausführungen aus „Sein und Erscheinung“ Teil I hat Lugmayer den Begriff der Person nie explizit eingeführt. Da er aber in seinen Überlegungen vom Ich ausgeht, kann man annehmen, dass dieser implizit immer vorhanden war.

Die explizite Herleitung des Begriffes der Person für die Dreierordnung findet in Auseinandersetzung mit der Ebenbildlichkeit zum Ursein statt. Er tut dies im Rückgriff auf Thomas von Aquin:

„Der Ausdruck Person muss daher, uneigentlich verstanden werden, nicht im Sinn einer menschlichen Person, so Thomas von Aquin I-29-3: `Person bezeichnet das, was das Vollkommenste in der ganzen Natur nämlich das Für-sich-Bestehende

¹⁷³ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 27

vernunftbegabter Natur, freilich nicht in derselben Weise, wie der (der Name) von Geschöpf gebraucht wird, sondern in einem erhabeneren Sinn.' Und I-29-4. 'Der Name Person bezeichnet die Beziehung ... Die Beziehung im Göttlichen ist aber nicht wie eine Eigenschaft, die dem Träger anhaftet, sondern ist die göttliche Wesenheit selbst ...göttliche Person bezeichnet demnach die Beziehung als für sich bestehend.'¹⁷⁴

Die Person ist also eine für sich bestehende, also absolut Seiende, substantielle Beziehung. In dieser Weise ist der Begriff sowohl auf das Ursein, nach der christlichen Glaubenslehre auch als Urdreieinheit benennbar, als auch auf die Dreierordnung, an welcher wir Teil haben, die reine Dreierordnung, anwendbar.¹⁷⁵

5.3.1.6. Zusammenfassung der Seinsstufen

Im zweiten Kapitel seiner „Philosophie der Person“ von 1957 gibt Lugmayer eine anschauliche Kurzbeschreibung seiner Seinsordnung, beginnend bei der untersten Stufe:¹⁷⁶

1. Die Wirklichkeit der Erscheinungswelt

Diese Wirklichkeit basiert auf der Viererordnung von Gesetzmäßigkeit (hier verwendet er auch den Begriff „Maß“), Kraft, Raum und Zeit, sie ist eine Einheit in der Vielheit. In diesem vierdimensionalen System ist alles zu finden, was er als Erscheinungen bezeichnet.

2. Die Wirklichkeit der Person

Diese Wirklichkeit ist ebenfalls eine Einheit in der Vielheit. Die Person ist Sein, Erkennen und Wollen, die Dreierordnung, oder Dreieinheit.

¹⁷⁴ Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 28 f

¹⁷⁵ Vgl. Karl Lugmayer; Sein und Erscheinung; Wien 1945; S 35

¹⁷⁶ Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 18ff

3. Die Wirklichkeit des höchsten Wesens

Dieses Wesen bezeichnen wir, so Lugmayer, in der deutschen Sprache gewöhnlich als Gott. Wenn man die Ähnlichkeit der Person zum höchsten Wesen angeben möchte, spricht man von der Person als Ebenbild und vom höchsten Wesen als Urbild. Will man ausdrücken, dass das höchste Wesen Urheber von allem Sein, dem Personalen, wie dem Phänomenalen, ist, bezeichnet man es als Schöpfer. In jedem Fall ist aber die Wirklichkeit des höchsten Wesens ebenfalls eine Dreieinheit, nämlich die des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Er bezeichnet diese auch als die Urdreieinheit.

Lugmayer hebt hier explizit hervor, dass es sich bei den Ausdrücken „Wirklichkeit“ und „Sein“ um verschiedene Stufen von ähnlicher Bedeutung handelt. Es geht dabei nicht um drei unterschiedliche Seinsarten, sondern Seinsstufen, die einander ähnlich sind.¹⁷⁷

5.3.2. Die Person

Die Art der Ähnlichkeit zwischen den verschiedenen Seinsstufen beschreibt Lugmayer mit einem Apfel und einer Nachbildung des Apfels aus Wachs. Keinesfalls kann man hier im biologischen Sinn von zwei Äpfeln sprechen. Will man sie gemeinsam bezeichnen kann man sie nur als „Objekte“, also als Erscheinungen der Viererordnung sehen.¹⁷⁸

Mindestens so gravierend wie der biologische Unterschied zwischen einem Apfel und einer Nachbildung des Apfels aus Wachs, ist der Unterschied zwischen der Person, der Dreierordnung, und der wahrnehmbaren Welt, der Viererordnung.

„Die Person selbst kann daher nicht wahrgenommen werden“, denn wahrnehmbar sind nur Erscheinungen der wahrnehmbaren Welt, so Lugmayer. Und könnte man die Person wahrnehmen, dann würde sie ebenfalls zur Erscheinungswelt gehören. Dadurch hätte sie aber nur dieselbe Seinsstufe wie die Erscheinungen, also kein

¹⁷⁷ Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 19

¹⁷⁸ Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 19 f

substanzielles Sein. Wie kommt man aber nun zu der Erkenntnis, dass es die Person, im lugmayerschen, substantiellen Sinn, gibt? Dazu nennt er zwei Möglichkeiten:

Erstens: Die Erkenntnis der Person geht über die Äußerungen der Person, über ihre Werke, ihre Taten, ihre Leistungen. Denn diese sind ja zum großen Teil wahrnehmbar. Da wir diese wahrnehmen, können wir auf die dahinter liegende Person schließen. Zweifellos gibt es eine große Menge an Beispielen dafür, sei es nun Musik, bildende Kunst, usw. , auch wenn Lugmayer hier keine näheren Angaben macht.¹⁷⁹

Zweitens: Im menschlichen Zusammenleben gibt es Begriffe, die für uns eine weitreichende Bedeutung haben, welche aber in der Welt der Erscheinungen für sich genommen keinen Sinn ergeben. Er nennt dazu eine Reihe von Beispielen, wie Irrtum, Fehler, Wahrheit, Lüge, Verantwortung, Schuld, Vertrag, Eigentum. Diese Begriffe können aus der Erscheinungswelt an sich nicht erklärt werden. Sie setzen die Person voraus.

„Denn alle diese Begriffe setzen Wesen voraus, die unterscheiden und entscheiden. Kein Irrtum, kein Fehler ohne Unterscheidung, keine Schuld, keine Verantwortung ohne Entscheidung. Unterscheiden und entscheiden kann nur ein eigenes Wesen, nicht eine Erscheinung, nicht ein Teil der Erscheinungswelt.“¹⁸⁰

Insgesamt wird bei dieser Betrachtung klar, dass die Person, so wie sie Lugmayer versteht, in keiner Weise Teil der materiellen Erscheinungswelt ist. Sie ist nicht wahrnehmbar und nicht messbar.

„Das heißt mit anderen Worten: Die Person wird nicht geboren und stirbt nicht. Denn Geburt und Tod sind biologische Erscheinungen.“¹⁸¹

Er geht allerdings noch einen Schritt weiter, was die „Reinigung“ der Person von Begriffen der wahrnehmbaren Welt betrifft. Nach Lugmayer sind auch seelische Erscheinungen, also Empfindungen, Vorstellungen, Begehren oder Gefühle nicht

¹⁷⁹ Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 28

¹⁸⁰ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 28

¹⁸¹ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 29

Bestandteil der Person an sich (Vgl. Kap. 5.3.1.3.). Denn alle diese Erscheinungen kann man in Arten und Grade einteilen. Damit sind sie aber das Ergebnis von Messungen. Und was messbar ist, gehört nicht zur Wirklichkeit der Person.

„Das heißt wieder mit anderen Worten: Die Person als solche empfindet nicht, denkt nicht, begehrt nicht, fühlt nicht. Die Person bedient sich vielmehr der Empfindung, der Vorstellung der Begehren, der Gefühle. Sie leitet sie, lenkt sie, benutzt sie oder benutzt sie auch nicht. Wollen wir also die Person rein erhalten, so müssen wir sie nicht nur entmaterialisieren, nicht nur entbiologisieren, wir müssen sie auch entpsychologisieren.“¹⁸²

5.3.2.1. Die Verantwortlichkeit der Person über die Handlungen ihres Organismus

Wenn die Person, das Ich, ein eigenständiges Sein, von höherer Stufe als die Welt aller Erscheinungen ist, dann stellt sich die Frage, so Lugmayer, warum wir nicht Herr über diese Erscheinungswelt sind. Denn es ist ein Faktum, dass wir unseren Körper und dessen Möglichkeiten nicht nach belieben gebrauchen können. Uns sind Grenzen gesetzt. Ebenso wenig, wie wir die Materie unumschränkt beeinflussen können, sind uns auch die seelischen Regungen nicht immer Untertan. Stimmungen, Wünsche, Begehren, etc. folgen nicht immer unserer vernunftmäßigen Erkenntnis.

„Warum ist die Herrschaft der Person über die Erscheinungswelt nicht vollständig? Die Philosophie kann die Frage nicht beantworten, sie kann sie nur aufwerfen.“¹⁸³

Ebenso verhält es sich mit einigen anderen Fragen: Was passiert mit der Person nach dem Tod des Menschen? Mit Sicherheit kann man nur sagen, dass die Person nicht stirbt. Wie tritt die Person in den Organismus des Menschen ein und woher kommt sie? Auf derartige Fragen kann die Philosophie, so Lugmayer keine Antwort geben.¹⁸⁴

¹⁸² Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 29

¹⁸³ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 30

¹⁸⁴ Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S30

Sehr wohl aber kann die Aufgabe, das Ziel der Person durch die Philosophie bestimmt werden.

„Diese Frage fällt zusammen mit der Frage nach dem Wesen der Person. Das Wesen der Person aber besteht im Unterscheiden und Entscheiden. Unterscheiden und entscheiden aber bedeutet dasselbe wie ordnen, Beziehungen zur Einheit bringen. Ordnung bedeutet ja Einheit in Vielheit. Aufgabe der Person ist es also, zu ordnen, durch unterscheiden und entscheiden Vielheit in Einheit zu bringen.“¹⁸⁵

Was unterscheiden und entscheiden wir, bzw. worum kann es Lugmayer in weiterer Folge bei dieser Feststellung des Zieles der Person gehen? Es geht um die Verantwortlichkeit des menschlichen Handelns.

Bei allem, was die Philosophie im Hinblick auf die Person nicht kann, ist ihr doch eines möglich:

„Aber die Philosophie kann die Verantwortung feststellen. Die Verantwortung ist mit dem Willen gegeben. Sie ist um so größer, je reiner der Bezug des Willens zur Tat ist, je deutlicher die Überordnung der Person besonders über die seelische und biologische Erscheinungsreihe der Außenwelt ist, je tauglicher das Werkzeug Organismus für den Dienst der Person erscheint.“¹⁸⁶

Die Tatsache, dass die Person frei ist, entscheiden und unterscheiden kann, führt dazu, dass sie für ihre Handlungen in der Erscheinungswelt auch verantwortlich ist. Die Frage, wie weit sie für ihre Handlungen, also ihre Äußerungen in der Erscheinungswelt verantwortlich gemacht werden kann, liegt in der Beeinflussung durch die Erscheinungswelt.

5.3.2.2. Person, Mensch, Persönlichkeit

Der Begriff der Persönlichkeit muss von dem der Person eindeutig unterschieden werden. Nach Lugmayer geht der Begriff der Persönlichkeit auf die Mystik des

¹⁸⁵ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 30 f

¹⁸⁶ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 32

13./14. Jahrhunderts zurück. Er versteht darunter „das Ergebnis der Leistungen der Person am Lebewesen Mensch. Das was die Person aus den Anlagen seelischer Art mit Verwertung der Umwelt gestaltet, ist die Persönlichkeit. In diesem Sinn hat es manchmal dieselbe Bedeutung wie CHARAKTER, [...]“¹⁸⁷

Die Persönlichkeit ist also die Summe der Äußerungen der Person in der Erscheinungswelt. Anders formuliert: Die Persönlichkeit ist die Summe der „Handlungen“ (in diesem Fall muss unter „Handlungen“ auch die seelische Ebene verstanden werden) des Menschen. Der Mensch ist, mit Lugmayers Worten ausgedrückt, die Verbindung der Dreierordnung mit der Viererordnung, also die Siebenerordnung.

„Der Mensch ist eine Person, die vorübergehend mit der Erscheinungswelt verbunden ist. Er ist sozusagen eine [in einen Organismus] versetzte Person.“¹⁸⁸

Dadurch, dass der Mensch auch und vor allem Person ist, hat er Anteil am absoluten Sein.

5.3.2.3. Person, Individuum, Personalismus, Ich

Lugmayer stellt unmissverständlich klar, dass auch die Begriffe Individuum und Person nicht dasselbe sind, sondern scharf von einander getrennt werden müssen.

„Der Unterschied ist klar: Person ist ein Seinsbegriff, bezeichnet eine Wirklichkeit. Individuum hingegen ist ein Erkenntnisbegriff wie die Ausdrücke Ding, Sache, Gegenstand. Im Allgemeinen bezeichnen wir mit Individuum dem Wortsinn gemäß etwas `Unteilbares`, das heißt ein Erscheinungsgebilde, das man nicht beliebig teilen und wieder zusammenfügen kann. [...] Individualismus ist daher eine Anschauung, die in anderen Menschen nur Lebewesen sieht, die die Menschen nicht in dieselbe Seinsstufe einordnet und daher lediglich den eigenen seelisch-biologischen Bestand wahrnimmt. Aus der Gleichheit der Person, aus der Tatsache, dass alle Personen ein und derselben Seinsstufe angehören, folgt aber, dass wir jeden Menschen so

¹⁸⁷ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 33

¹⁸⁸ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 54

behandeln müssen, wie uns selbst. Wenn man will, kann man diese Anschauung als Personalismus bezeichnen.“¹⁸⁹

Ein Individuum hat kein eigenständiges Sein, nach dem Substanzbegriff. Es ist lediglich die Beschreibung einer Erscheinung. Die Person ist, wie bereits hinreichend erklärt, ein absolutes Sein. Ein solches absolutes Sein muss für alle Menschen angenommen werden, woraus in gesellschaftstheoretischer Sicht der Personalismus entsteht.¹⁹⁰

Der Ausgangspunkt für Lugmayers Beschäftigung mit dem Problem des Seins war das Ich (Kap. 5.3.1.) Und auch wenn er den Begriff Person zu Beginn seiner Überlegungen nicht explizit verwendet hat, so war er doch immer implizit vorhanden, wie er auf Seite 35 von „Philosophie der Person“ sagt: „Man kann Person auch einfach mit ICH bezeichnen.“¹⁹¹ Er fügt jedoch auch bei, dass das Ich dabei nicht mit dem Ichbewusstsein verwechselt werden darf. Denn auch im Zustand der Bewusstlosigkeit (Schlaf) bleibt der Mensch Person.

5.3.3. Die Hauptaussagen des Personenbegriffs bei Lugmayer

Am Ende des Kapitels über die Person in der „Philosophie der Person“ gibt Lugmayer die Zusammenfassung seines Personenbegriffs, die bereits unter 5.3. zitiert wurde. Daher seien hier nur die beiden Hauptaussagen wiederholt:¹⁹²

1. Laut Lugmayer sind alle Menschen als Personen gleich. Alle Menschen gehören derselben Seinsstufe an und haben als Personen keine Merkmale. Sie unterscheiden sich also nicht. Die Persönlichkeit des Menschen ist die Summe der Äußerungen der Person in der Erscheinungswelt.

2. Der Mensch ist als Person frei und unterliegt keiner Gesetzmäßigkeit der Erscheinungswelt.

¹⁸⁹ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 34

¹⁹⁰ Vgl. Erwin Bader; Karl Lugmayer und sein Bezug zu Karl von Vogelsang; In: Karl Lugmayer und sein Werk; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien; S 16

¹⁹¹ Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 35

¹⁹² Vgl. Karl Lugmayer; Philosophie der Person; Wien 1957; S 35

6. Johannes Messner

Im Folgenden soll der Personenbegriff im Werk von Johannes Messner näher beleuchtet werden. Wie bei den beiden vorhergehenden Autoren wird aber zunächst ein kurzer Abriss seiner Lebensgeschichte dargelegt und im Anschluss die Bedeutung des Autors für die Christliche Soziallehre und -philosophie erklärt, bevor auf den Personenbegriff in seinem Werk näher eingegangen wird.

6.1. Das Leben des Johannes Messner (1891-1984)

Johannes Messner wurde am 16. Februar 1891 in Schwaz in Tirol geboren. Der Vater ging als Tiroler Freiheitskämpfer in die Geschichte ein. Dennoch mussten sowohl Vater als auch Mutter hart arbeiten. Er war im Bergbau beschäftigt, sie arbeitet in einer Tabakfabrik. Auf diese Art wurde Johannes Messner bereits von Kindheit an mit den Auswirkungen der Sozialen Frage am eigenen Leib vertraut gemacht. Trotz der ärmlichen Verhältnisse wollte der Vater seinen Söhnen die Möglichkeit zu Studieren geben, was letztendlich auch gelang. Johannes Bruder Joseph studierte Kirchenmusik und Johannes selbst Sozialwissenschaften.¹⁹³

Johannes Messner ging in Brixen, Südtirol ins Gymnasium und besuchte dort danach das Priesterseminar. Im Alter von 23 Jahren wurde er im Dom zu Brixen am 29. Juni 1914 zum Priester geweiht. Daraufhin folgten einige Kaplansjahre in Nordtirol bis 1920. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges publizierte Messner einen Artikel in einer Tageszeitung der mit großem Interesse von Prälat Hofrat Ämilian Schöpfer rezipiert wurde. Dieser ermutigte ihn danach, sich mit Staats- und Rechtswissenschaften zu beschäftigen. Daraufhin begann Messner mit dem Jura-Studium, welches er 1922 in Innsbruck beendete. 1924 schloss er noch in München sein Wirtschaftsstudium ab.¹⁹⁴

¹⁹³ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S11 f

¹⁹⁴ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S 13 f

1925 wurde Messner von Ämilian Schöpfer nach Wien geholt, wo er bis 1933 Redakteur der Zeitschrift „Das Neue Reich“, einer Zeitschrift, die sich mit Kultur, Politik und Wirtschaft beschäftigte, war. Nebenbei publizierte er noch in einigen anderen periodischen Printmedien. Durch diese Tätigkeit erhielt er ein fundiertes Wissen über den behandelten Themenbereich.¹⁹⁵

Seinen internationalen wissenschaftlichen Durchbruch schaffte Messner mit seiner Habilitationsschrift „Sozialökonomik und Sozialethik“ die er an der Theologischen Fakultät Salzburg einreichte. Kurze Zeit später wurde er bereits Privatdozent in Salzburg und danach auch in Wien für den Fachbereich „Christliche Soziallehre“. 1934 publiziert er sein großes Werk „Die Soziale Frage der Gegenwart“. Durch die Publikation eines Buches über den von den Nazis ermordeten Engelbert Dollfuß handelte sich Messner die Feindschaft des herannahenden Regimes ein. Ende März 1938 verlor er daher seine Professur in Wien und es wurde ihm sogar das Betreten der Universität verboten. Einer drohenden Verhaftung konnte er sich nur durch eine Flucht über die Schweiz nach England entziehen.¹⁹⁶

Während des englischen Exils wurde er im Oratorium Birmingham aufgenommen. Dort verfasste er auch sein Hauptwerk „Das Naturrecht“, welches zunächst aber nur in englischer Sprache 1949 erscheint. 1950 kehrt er zwar nach Wien zurück, lehrte aber nur die Hälfte des Jahres um sich die andere Hälfte immer wieder in die Abgeschiedenheit nach Birmingham zum Studium zurück ziehen zu können. Von 1956 bis zu seiner Emeritierung 1963 war er Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Kath.Theol. Fakultät der Universität Wien. Viele seiner Werke wurden ins Englische, Italienische, Spanische, Flämische Portugiesische, Japanische und Koreanische übersetzt, was nicht zuletzt Ausdruck ihrer Bedeutung ist.¹⁹⁷

Am 12. Februar 1994 stirbt Johannes Messner im 93. Lebensjahr. Sein Grab befindet sich in der Stadt seiner Geburt, Schwaz in Tirol.

¹⁹⁵ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S14 f

¹⁹⁶ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S 16f

¹⁹⁷ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S 20 f

6.2. Bedeutung von Johannes Messner für die Christliche Soziallehre und -philosophie

Wenn Vogelsang als ein Wegbereiter der Christlichen Soziallehre und -philosophie gesehen werden kann und Lugmayer seine größten Verdienste um dieses Themenfeld in seiner politischen Tätigkeit geleistet hat, so finden sich Messners herausragende Verdienste in seiner wissenschaftlichen Arbeit. Durch seine unermüdliche Forschungstätigkeit und seinen starken Drang zur Ordnung hat er sich sogar in der internationalen Welt der Wissenschaft Ruhm und Anerkennung erarbeitet.

Ganz oberflächlich betrachtet zeigen alleine schon viele Titel seiner Werke die intensive Beschäftigung mit der Christlichen Soziallehre und –philosophie („Sozialökonomie und Sozialethik“, „Das Gemeinwohl“, „Die soziale Frage“, „Ethik und Gesellschaft“, „Das Naturrecht“, „Moderne Soziologie und Scholastisches Naturrecht“, ...). Auch seine Lehrtätigkeit spiegelt sein diesbezügliches Wirken wider.

Innerhalb der Christlichen Soziallehre und –philosophie ist Messner stets dem Realismus verbunden und versucht die Probleme in der Gesellschaft vom Ansatz eines christlichen Sozialismus her zu lösen. Er geht von der Person an sich aus, die aber immer auf die Gemeinschaft hin verwiesen ist. Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und im Zentrum die Personalität sind Begriffe, die er selbst in einer ihm eigenen wissenschaftlichen Genauigkeit expliziert und erforscht.¹⁹⁸

Ein Lösungsansatz für die sozialen Probleme der Gesellschaft ist für Messner beispielsweise die berufsständische Partnerschaft, die er auch immer wieder gefordert hat. Dieser Idee wurde mit der Sozialpartnerschaft in Österreich und den Tarifverträgen in Deutschland auch Folge geleistet.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S 26 f

¹⁹⁹ Vgl. Johannes Michael Schnarrer; Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik: Norm und Naturrecht verstehen lernen; Wien 1997; S 27

6.3. Der Personenbegriff im Werk des Johannes Messner

In seinem Hauptwerk „Das Naturrecht“ geht Johannes Messner vor allem im ersten Teil des ersten Buches seines Naturrechts auf die Natur des Menschen und damit auch auf die menschliche Person ein:

„Als Wesen, fähig der Verantwortung, kraft seiner Freiheit, des Vermögens zur Selbstbestimmung, besitzt der Mensch die *Würde der Person*: Die Freiheit ist daher das auszeichnende Merkmal seiner Natur. Mit der ihm damit eigenen Verantwortung für das wahrhaft menschliche Sein wird das sittliche Gute das Gute der menschlichen Person als solches. Darum ist die Naturrechtsethik im besonderen Sinn 'personalistische Ethik': Die Entfaltung der sittlichen 'Person' ist nach ihr die *Selbstverwirklichung* des Menschen gemäß der in seiner 'Natur' vorgezeichneten Ordnung.“²⁰⁰

In dieser Beschreibung liegt eine Vielzahl von Bestimmungsstücken, die Messner in der Grundlegung des Menschenbildes, welches für seine Naturrechtslehre die fundamentale Basis bildet, Schritt für Schritt erarbeitet. Der gesamte erste Teil des ersten Buches ist ausschließlich der Frage der Natur des Menschen gewidmet.

6.3.1. Naturrecht und Menschenbild

Gleich zu Beginn seines Hauptwerkes „Das Naturrecht“ erklärt Messner den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft des Naturrechts: Die gesellschaftliche Ordnung. Er versteht darunter das Gefüge von Rechten und Pflichten zwischenmenschlicher Beziehungen auf den verschiedensten Ebenen einer Gesellschaft.²⁰¹ Um die gesellschaftliche Ordnung zu ergründen sind prinzipiell zwei verschiedene Herangehensweisen möglich: Man geht vom Allgemeinen, also von den verschiedenen Ausprägungen von Gesellschaft selbst aus, oder vom Konkreten, also den Einzelteilen, aus welcher die Gesellschaft besteht: dem einzelnen Menschen.

²⁰⁰ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 143

²⁰¹ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 23

Für Messner sind beide methodischen Zugänge prinzipiell gerechtfertigt, doch wird jede der Beiden zu dem Schluss kommen, dass eine Antwort auf die Frage „was ist der Mensch?“ notwendig für die Erklärung der gesellschaftlichen Ordnung ist. Es scheint daher bereits von der Fragestellung des Gegenstandes vom Naturrecht her sinnvoll, beim Grundlegenden, also bei der „Natur des Menschen“ zu beginnen.

Messner besteht auf den Anspruch, dass, egal welchen Zugang man wählt, die Methode fähig sein muss die gesamte Bandbreite konkreter Erfahrungen erfassen zu können. Denn falls die Methode dazu nicht fähig ist, ist das Ergebnis ein Dogmatismus an Stelle des wissenschaftlichen Realismus.²⁰² Damit erklärt Messner sowohl kollektivistische als auch individualistische Erklärungsversuche der Natur des Menschen als für unzureichend, da sie jeweils nur auf einen Wirklichkeitsbereich fokussiert sind, auch wenn er ihnen wichtige Errungenschaften in der Geschichte nicht abspricht. Das Ergebnis solcher unzureichender Menschenbilder äußert sich dadurch, dass sie in Theorie und Praxis jeweils Modifizierungen unternehmen müssen um haltbar zu bleiben.¹⁰⁷ Den Grund dafür formuliert er ebenso klar, wie einfach: „Die Natur des Menschen lässt es [Anm: eine einseitige, also kollektivistische oder individualistische] als Erklärung nicht zu.“¹⁰⁷

„In diesen Zusammenhang der Spannung zwischen der Wirklichkeit der menschlichen Natur und ihren unterschiedlichen Deutungen, die sich zu verschiedenen Menschenbildern ausformen, stellt Messner sein Bemühen um die Entfaltung einer umfassenden, an der unverkürzten Erfahrungswirklichkeit des Menschen orientierten Anthropologie.“²⁰³

²⁰² Vgl. Ebd. S 24

¹⁰⁷ Ebd. 24

²⁰³ Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 63

6.3.2. Christlicher Humanismus und andere Menschenbilder

Messner bezeichnet es als eine „feststehende Tatsache“ der modernen Wissenschaftslehre, dass das wissenschaftliche Denken sowohl durch bewusste als auch durch unbewusst festgehaltene Anschauungen mitbestimmt ist.²⁰⁴ Aus diesem Grund legt er die verschiedenen Betrachtungsweisen des Menschen dar und nicht nur die für seine „traditionelle“ Naturrechtslehre relevante christliche Anthropologie.

Er geht davon aus, dass die verschiedenen Sichtweisen der Natur des Menschen in den unterschiedlichen Formen von Humanismen vertreten sind. Daher unterscheidet er in Folge den „christlichen Humanismus“ von den verschiedenen Arten des „naturalistischen Humanismus“.²⁰⁵ Den naturalistischen Arten ist gemein, dass Sie

- den Daseinszweck des Menschen auf seine natürliche Lebensspanne reduzieren,
- ausnahmslos nur die empirisch wahrnehmbare Welt als Wirklichkeit anerkennen,
- jegliche geoffenbarte Religion ablehnen.²⁰⁶

Auch wenn Messner sein Menschenbild hier bewusst in Opposition zu jenen Formen entwickelt, die eine atheistisch-empiristische Ausrichtung haben, bedeutet das keinesfalls, dass es ihm um eine religiös dogmatische Festlegung geht.²⁰⁷ Messner selbst legt aber auch Wert auf die Feststellung, dass er sein Menschenbild nicht ausschließlich aus bereits vorhandenen Denkmodellen bezieht. Diese sind lediglich Bausteine desselben und werden ergänzt durch eine „Analyse der Wirklichkeit und der Erfahrung“.²⁰⁸

²⁰⁴ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 25

²⁰⁵ Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 64

²⁰⁶ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 27

²⁰⁷ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 65

²⁰⁸ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 25

6.3.2.1 Christlicher Humanismus und Personenbegriff

Nach Messner beruht der christliche Humanismus, auf welchem das traditionelle Naturrecht seit Augustinus aufbaut, auf drei verschiedenen anthropologischen Ebenen, von denen jeweils die nächste Ebene auf den Erkenntnissen der vorigen aufbaut. Diese Ebenen sind folgende:

- empirische Anthropologie
- metaphysische Anthropologie und
- christliche Anthropologie²⁰⁹

6.3.2.1.1. Empirische Anthropologie

Diese Anthropologie erhebt die Erfahrungsgegebenheiten des menschlichen Bereiches kritisch und ordnet diese systematisch.¹¹⁴ Das traditionelle Naturrecht übernimmt daraus zwei Erkenntnisse:

1. „dass der Mensch seinem *Leibe* nach dem Tierreich nahesteht, andererseits aber eine einzige `Art´ im zoologischen Sinne darstellt.“²¹⁰

Der empirische Beweis für dieses Faktum ist nach Messner die Tatsache, dass die verschiedenen Rassen miteinander uneingeschränkt kreuzungsfähig sind.

2. „Die zweite Einsicht, die wir der empirischen Anthropologie entnehmen, ist die, dass der Mensch ein mit *Vernunft* begabtes Wesen ist.“²¹¹

Diese Einsicht ist empirisch beispielsweise dadurch belegt, dass der Mensch als einziges Lebewesen dazu fähig ist, Werkzeuge anzufertigen, Verallgemeinerungen

²⁰⁹ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 25 f

²¹⁰ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 26

²¹¹ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 26

zu machen oder fähig ist zur Selbstbestimmung seines Verhaltens. All diese Merkmale unterscheiden ihn wesentlich vom Tier.

6.3.2.1.2. Metaphysische Anthropologie

Die empirisch gewonnenen Einsichten werden von der metaphysischen Anthropologie als Ausgangspunkt genommen, das Wesen des Menschen zu ergründen. Im Empirischen wurde festgestellt, dass der Mensch sich in einem Spannungsfeld von leiblicher Bedingtheit und darüber hinaus gehenden Fähigkeiten wie vernünftiger Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung bewegt. Metaphysisch wird nun versucht das wechselseitige Zusammenspiel dieser beiden Bereiche zu bestimmen. Allerdings betont Messner auch hier, dass die Methode der Metaphysik nur dann sinnvoll ist, wenn ihre Ergebnisse lückenlos in die Erfahrungswirklichkeit des Menschen eingefügt werden können.²¹² Sie darf nicht in einem Dogmatismus enden, da sie sonst den selben Fehler begehen würde, wie die in Kapitel 6.3.1. kritisierten Gesellschaftsmodelle des Kollektivismus und des Individualismus in Hinblick auf eine Beschreibung des Wesens des Menschen.

Folgende Einsichten werden aus der metaphysischen Anthropologie gewonnen:

1. „dass der Mensch eine geistige Seele besitzt“

Das Wesen des Menschen wird durch den Dualismus von Leib, als materielles Prinzip, und Seele, als geistiges Prinzip, konstituiert. Im Unterschied zur Tierseele ist die Seele des Menschen geistig, selbständig, unsterblich und der Sitz der menschlichen Vernunft. Diese Bestimmungsstücke, die Messner aufzählt, sind bereits in den Grundthesen der scholastischen, philosophischen Anthropologie enthalten,²¹³ wie auch im Kapitel 3 gezeigt wurde. Als Seinsprinzipien sind Leib und Seele zwar wesentlich verschieden und auch nicht von einander deduzierbar, jedoch konstituieren sie GEMEINSAM die menschliche Natur als Einheit. Die geistige Seele ist jedoch das Besondere des Menschen.

²¹² Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 66

²¹³ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 67

„ Weil durch Vernunft und Selbstbestimmung (Willensfreiheit) ausgezeichnet, ist der Mensch Person,“²¹⁴

Nach Messner ist der Mensch also durch diese in der Geistseele begründeten Fähigkeiten „Person“.

2. „dass er [der Mensch] zufolge seiner leiblich-geistigen Natur ein Gesellschaftswesen ist, d.h. ein Wesen, das seine volle Entfaltung nur in der Gesellschaft findet.“²¹⁵

Diese zweite für das traditionelle Naturrecht relevante Erkenntnis aus der metaphysischen Anthropologie betrifft direkt die Stellung der Person in der Gesellschaft und ist daher grundlegend für die Christliche Soziallehre und -philosophie. Aufgrund seiner auch leiblichen Konstitution ist der Mensch unabwendbar in der empirischen Welt und damit in der konkreten Gesellschaft verwurzelt. Er ist also schon ontologisch ein Gesellschaftswesen. Die soziale, also die auf ein Miteinander mit und durch Andere hin, Ausrichtung des Menschen kommt nicht erst nachträglich zur Person, also zur geistigen Grundlegung des Menschen, hinzu, sondern ist dem Wesen der Natur des Menschen immer auch bereits grundgelegt. Ohne die Möglichkeit der Verwirklichung auch im sozialen Bereich kann der Mensch nie zur Vollentfaltung seiner Selbst, also seiner Persönlichkeit kommen.²¹⁶

„weil geistig-körperlicher Natur, ist der Mensch *gesellschaftlichen Wesens*: die Vollentfaltung seiner Natur, namentlich [!] auch als Person, ist ganz und gar gesellschaftlich bedingt.“²¹⁷

In diesem Zitat sieht man, dass Messner den Begriff „Person“ in verschiedener Weise verwendet. Einerseits bezeichnet er „Person“ als das durch Fähigkeiten wie Vernunft und Selbstbestimmung Konstituierte, andererseits bezeichnet er die Natur des Menschen „namentlich“ als „Person“. In einem späteren Kapitel des Naturrechts geht er in einer Fußnote auf verschiedene Verwendungsweisen des Begriffes ein:

²¹⁴ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 26

²¹⁵ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 26

²¹⁶ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 67

²¹⁷ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 26

„Zum Begriff der Person: Selbstverständlich ist jeder Mensch Person im *ontologischen* (metaphysischen) Sinn kraft seiner geistigen Seele; *ethisch* ist der Mensch Person auf Grund seiner mit der Freiheit des Willens verknüpften sittlichen Verantwortung; *psychologisch* wird Person der die in seiner individuellen Natur angelegten Möglichkeiten (einschließlich der sittlichen) entfaltende Mensch bezeichnet. Im Ganzen werden heute die Begriffe Person und personal vieldeutig gebraucht. Unzweifelhaft würde statt der letzterwähnten Bedeutung des Begriffes Person [die psychologische] sehr oft ‚Persönlichkeit‘ zutreffender sein [...].“²¹⁸

Die „Vollentfaltung“ der Natur des Menschen, also die Verwirklichung des Menschen selbst mit all seinen verschiedenen Möglichkeiten wird „namentlich“, also bezeichnend, ebenfalls als „Person“ deklariert. Von den im obigen Zitat angeführten drei verschiedenen Bedeutungsformen des Begriffes scheint die psychologische am ehesten jener der „Vollentfaltung“ zu entsprechen. Denn Messner spricht dabei wörtlich von dem seine individuellen Möglichkeiten „entfaltende Mensch“, also der „Vollentfaltung“. Dennoch scheint es auch nicht ausgeschlossen, dass die „namentliche“ Verwendung auch nur ausschließlich der Bezeichnung gilt.

Die geistig-sittliche Personnatur und die wesenhafte Sozialnatur des Menschen werden noch Gegenstand eines folgenden Kapitels sein.

6.3.2.1.3. Christliche Anthropologie

Die christliche Anthropologie dient der traditionellen Naturrechtslehre vor allem zur Bestätigung der empirisch und metaphysisch gewonnenen Erkenntnisse. Aber auch dieser Anthropologie werden zwei weitere Erkenntnisse entnommen, die „von größter Tragweite für die Gesellschaftslehre“ sind:

1. „[...] dass der Wert (‘die Würde’) der menschlichen Person über jeglichen irdischen Wert erhaben ist, sodass weder die Gesellschaft noch der Staat

²¹⁸ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 150

noch die Nation noch die Rasse noch die ganze Welt diesen Wert aufzuwiegen vermögen.“²¹⁹

Dies folgt aus der Lehre der Erlösung des Menschen in der Menschwerdung Gottes. Denn dadurch hat Gott die „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen „besiegelt“. In der christlichen Anthropologie kommt es dadurch zu einer Relativierung von allen weltlichen Werten zu Gunsten des absoluten Wertes der menschlichen Person.

2. „[...] die Tatsache der Erbsünde, den Grund für die menschliche Irrtumsfähigkeit und Willensverkehrtheit und die daraus entspringende *Fehlentwicklung* der gesellschaftlichen Lebensordnung (‘soziale Frage’).“²²⁰

Die Lehre der Erbsünde ist für Messner die Grundlage des „sozialen Realismus“ des christlichen Menschenbildes und stellt dieses somit in kritische Distanz zu sozialromantischen und utopischen Gesellschaftsentwürfen.²²¹ Sie begründet für Messner somit den Realismus des traditionellen Naturrechts. Der Mensch wird, was sein Handeln betrifft, nicht in absoluter Vollkommenheit, sondern als Mängelwesen gesehen. Die Vernunftbegabung des Menschen darf also nicht mit einer irrumslosen Erkenntnis des Guten verwechselt werden. Ebenso wenig kann man annehmen, dass der Mensch einen unabirrbaren Drang zur Verwirklichung des Guten hat. Gleichzeitig betont Messner jedoch, dass der Realismus des Naturrechts ebenso wenig in Richtung Pessimismus wie in Richtung Optimismus tendiert. Der Mensch hat immer die Möglichkeit sittlicher Einsicht und des Antriebes, gemäß dieser Einsicht auch zu handeln. Das Resultat aus der Vernunftbegabtheit des Menschen und allen gleichzeitigen Unzulänglichkeiten, die hier als „Erbsündeproblem“ verstanden werden, spiegelt sich in der Lebensrealität des Menschen wider und in seinem permanenten Streben nach einer seiner Natur entsprechenden Lebensordnung.²²²

Es resultiert daraus auch die Ansicht, dass es nie ein schlechthin perfektes Gesellschaftssystem ohne soziale Probleme gibt.

²¹⁹ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 27

²²⁰ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 27

²²¹ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S68

²²² Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S69

„Jedes Sozialsystem besitzt seine soziale Frage. Wegen dieses Realismus betont die Naturrechtsethik (gegenüber dem liberalistischen Glauben an die Harmonie der Interessen) die nie ruhende *Pflicht jeder Gesellschaft zur sozialen Reform*. [...] Alle soziale Reform, d.h., das Erstreben einer vollkommeneren Ordnung des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens ist bedingt durch die sittliche *Reform des Menschen selbst*.“²²³

6.3.3. Individualnatur (Personnatur) und Sozialnatur

Die Grundprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet Messner als „christliche Sozialprinzipien“. Diese leitet er, wie gezeigt, aus dem christlichen Humanismus und dem christlichen Naturrecht ab. Sie ergeben sich aus der Natur des Menschen. Da alle grundlegenden Sozialprinzipien für Messner im innersten durch die sittliche Vernunftnatur des Menschen begründet sind, überschneiden sich die Erklärungen der einzelnen Sozialprinzipien in ihrem Inhalt oft.²²⁴ Im Weiteren sollen die für diese Arbeit vordringlich relevanten Prinzipien der „geistig-sittlichen Personnatur“ des Menschen und der „wesenhaften Sozialnatur des Menschen“ näher erläutert werden.

6.3.3.1. Die Personnatur des Menschen

Das Kapitell 13 des ersten Buches seines Naturrechts trägt den Titel „Die menschliche Person“. Hier fasst Messner zunächst zusammen, was im bisherigen Text durch eine wissenschaftliche Analyse des christlichen Humanismus und einer empirischen und metaphysischen Analyse und Weiterentwicklung des traditionellen Naturrechts erarbeitet hat. Es sind dies vor allem die Begriffe „Freiheit“, „Selbstverwirklichung“ und „Selbstüberschreitung“ im Bezug auf die „Würde der Person“.

²²³ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 125

²²⁴ Vgl. Johannes Messner; Die soziale Frage; 1964; S334

Weiters geht Messner hier auf die Aussagen der biblischen Offenbarung und deren Bedeutung für die Würde der Person ein, welche für ihn wohl tiefste Dimension des Menschenbildes darstellen.

In einem nächsten Schritt erörtert er das Problem der Willensfreiheit, welches, wie er sagt, der „Prüfstein“ eines jeden Systems der Ethik darstellt und welches untrennbar mit der Fähigkeit der Freiheit und damit der Würde der menschlichen Person zusammen hängt.

6.3.3.1.1 Zusammenfassung der empirischen und metaphysischen Erkenntnisse

„Als Wesen, fähig der Verantwortung kraft seiner Freiheit, des Vermögens zur Selbstbestimmung, besitzt der Mensch die *Würde der Person*: Die Freiheit ist daher das auszeichnende Merkmal seiner Natur.“²²⁵

Freiheit wird von Messner hier definiert als das Vermögen zur Selbstbestimmung. Die Fähigkeit zum autonomen, also selbstgesetzgebende Verhalten des Menschen ist das die menschliche Person auszeichnende Merkmal: seine Würde. Würde ist bedingt durch die Fähigkeit der Freiheit. Da jedem Menschen diese Fähigkeit prinzipiell zuzusprechen ist, besitzt auch jeder Mensch die Würde der Person.

„Mit der ihm damit eigenen Verantwortung für das wahrhaft menschliche Sein wird das sittlich Gute das Gute der menschlichen Person als solches.“²²⁶

Wie in den vorigen Kapiteln gezeigt, ist die Vernunft konstitutiv für die Natur des Menschen, also das „menschliche Sein“. Durch die Fähigkeit der Vernunft kann der Mensch sich selbst als Menschen mit all seinen Fähigkeiten erkennen. Da er sowohl die Fähigkeit der Erkenntnis als auch das Vermögen zur Selbstbestimmung hat, ist er für seine Handlungen auch selbst verantwortlich. Da der Mensch sein eigenes Wesen erkennen kann, hat er nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Pflicht, entsprechend seiner eigenen Natur zu handeln. Was entspricht nun seiner Natur?

²²⁵ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 143

²²⁶ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 143

Welches Verhalten ist für den Menschen insgesamt das beste Verhalten? Es ist das gute Verhalten, nicht das schlechte. Ethisch ausgedrückt: Es ist das sittlich Gute. Messner bezeichnet die Naturrechtsethik daher auch als „personalistische Ethik“.

„Die Entfaltung der sittlichen `Person` ist nach ihr die *Selbstverwirklichung* des Menschen gemäß der in seiner `Natur` vorgezeichneten Ordnung.“²²⁷

Wenn der Mensch sich in seiner Gesamtheit erkennt und dem entsprechend auch handelt, also verantwortungsvoll, selbstbestimmt und dadurch sittlich gut, verwirklicht er sich selbst. Er tut dabei nichts anderes als die Fähigkeiten, welche er besitzt, zu seinem Besten, also seiner individuellen und sozialen Natur gemäß, zu verwenden.

„Und da das Naturgesetz den Menschen bei dieser Selbstverwirklichung an die Welt der absoluten Werte verweist, gehört die *Selbstüberschreitung* zum innersten Antrieb seiner Natur.“²²⁸

Unter dem „Naturgesetz“ versteht Messner die Wirkungsweise der menschlichen Natur zur Herbeiführung des ihr gemäßen Verhaltens. Diese Wirkungsweise unterteilt er in Gewissenseinsicht (Vernunftseinsicht) und Antriebskraft.²²⁹ Die Antriebskraft ist unter anderem „Strebensantrieb“ oder auch „Wertstreben“.²³⁰ Dieses Wertstreben bezieht sich natürlich auf sittliche, allgemeine, also absolute Werte. Die Fähigkeit zur Selbstüberschreitung durch das Streben nach der Welt des Absoluten ist ein weiterer Beweis für die Einzigartigkeit des Menschen.

6.3.3.1.2. Der Mensch als Abbild Gottes

Trotz der Wichtigkeit und Stichhaltigkeit aller empirischen und metaphysischen Erkenntnisse über die Natur des Menschen und seine Person, kommt die bedeutungsschwerste Erkenntnis über die Natur des Menschen aus der Offenbarung Gottes:

²²⁷ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 143

²²⁸ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 143

²²⁹ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 99

²³⁰ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 104

„Darin, *Bild Gottes* zu sein, findet die menschliche Person das Maß dessen, was letztlich zu sein sie bestimmt ist.“²³¹

Das Streben zu Gott, die Verwirklichung des Abbildes Gottes in sich selbst ist es, was nach Messner die höchste Möglichkeit des menschlichen Trachtens ist. Sie ist die Selbstüberschreitung des Menschen die gleichzeitig die Verwirklichung aller Möglichkeiten seiner Natur ist.

Der Mensch ist das einzige Lebewesen, welches zur Selbstüberschreitung fähig ist. Im Umkehrschluss, und das ist auch Messner klar, ist er damit auch das einzige Wesen, welches zur Selbstunterschreitung im Stande ist. Durch seine Fähigkeit zur Freiheit ist der Mensch auch dazu im Stande, wider die Verwirklichung seiner Natur zu handeln, also wenn man so will, sich für das Böse zu entscheiden. Bereits Augustinus weist darauf hin, dass die Würde des Menschen in den Augen Gottes so groß ist, dass er das existentielle Risiko des Menschen, dem Bösen und damit dem Selbstverlust zum Opfer zu fallen, um der Freiheit Willen in Kauf nimmt.²³²

„Das damit berührte Problem der *Willensfreiheit* ist ein Prüfstein eines jeden Systems der Ethik.“²³³

6.3.3.1.3. Die Willensfreiheit des Menschen

Als entscheidendes Problem einer jeden Ethik widmet sich Messner der kurzen Darstellung der Willensfreiheit, wie sie im System seiner personalistischen Ethik verstanden wird.

An den Beginn stellt er die klare Abgrenzung zu den physikalischen Erklärungsversuchen der Willensfreiheit. Weder ist diese ein *unbewusster Determinismus* noch ein *bewusster Determinismus* (also ein reines Handeln nach den in der Natur erkannten Notwendigkeiten). Vielmehr ist die Willensfreiheit keine Erscheinung der Naturkausalität sondern eine Kausalität des Lebens des Geistes,

²³¹ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 144

²³² Vgl. Augustinus; De civitas Die; In: Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S145

²³³ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 145

also des Vernunftwillens. Sie ist daher als „*Willenskausalität, nicht als Naturkausalität*“ zu erklären.²³⁴

Der Wille ist, so Messner, selbst eine eigene geistige Kraft. Er kann ganze Gruppen von Motiven ausschalten oder besonders wirksam werden lassen. Darin liegt auch ein Grund dafür, warum der Mensch wissentlich das Falsche tun kann.

„Der Wille kann die Kenntnis des Guten unwirksam machen. [...] Der Wille hat demnach Einfluss auf das, was treffend die „*Vorentscheidung*“ genannt wird.“²³⁵

Auch wenn Messner einräumt, dass der Wille vorgeprägt ist von Erfahrungen und Intellekt, ist die Willensfreiheit eben nicht nur Sache des Intellekts, sondern „wahrhaft auch des Willens selbst.“²³⁶ Diese ist empirisch etwa an der Bedeutung der Willensbildung in der Erziehung zu erkennen. Im Fall „heftiger Leidenschaft“ etwa, wenn der Intellekt nicht so klar und scharf ist, kann der Wille uns entgegen der Triebe zum sittlich Guten führen, wenn er eben so geschult ist.

Im Gegensatz zum deutschen Idealismus sieht Messner Freiheit und Sittlichkeit nicht identisch:

„Das Gute geht nicht aus der Freiheit im Sinne schöpferischer Selbstbestimmung der autonomen Vernunft hervor, sondern Freiheit ist die Voraussetzung der Entfaltung des guten Willens; dieser ist es, der das Gute verwirklicht. [...] Freiheit ist zwar der potentielle, aber noch nicht der aktualisierte gute Wille.“²³⁷

„Die Willensfreiheit des Menschen ist demnach *sein Vermögen, das Gesetz seiner Natur zum bestimmenden Gesetz seines Verhaltens zu machen.*“²³⁸

²³⁴ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 145

²³⁵ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 146

²³⁶ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 146

²³⁷ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 148, Fußnote 10;

²³⁸ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 148

6.3.3.2. Die Sozialnatur des Menschen

Messner stellt gleich zu Beginn des zweiten Teiles des ersten Buches des Naturrechts klar, dass der Mensch von Natur aus in gleicher Weise gesellschaftliches Wesen, wie Einzelwesen ist.²³⁹ Die Belege dafür sucht Messner vor allem im Bereich des Empirischen. Wie bereits zuvor beschrieben, sieht er die Sozialnatur des Menschen schon in seiner Leibnatur begründet. Denn als körperliches Mängelwesen ist jeder Mensch auf andere Menschen angewiesen um menschenwürdig leben zu können. Aufgrund seiner Leibnatur ist er also bereits Gesellschaftswesen. Was für die körperlichen Bedürfnisse und Veranlagungen gilt, gilt noch in viel bedeutenderer Weise für die Geistnatur des Menschen. Denn erst mit und durch andere Menschen kann der Einzelne seine vernunftbedingten Fähigkeiten, wie etwa die der Sprache, und damit sich selbst verwirklichen. Daher erfolgt die „Lebensentfaltung des Geistes [...] einzelmenschlich und gesellschaftlich in unlöslicher Verschränkung.“²⁴⁰

Nur durch die Selbstverwirklichung der in seiner Natur vorhandenen Fähigkeiten wird der Mensch zur „Vollperson“. Zu dieser „Vollperson“ wird er ausschließlich durch „*Kommunikation und Kooperation*“.²⁴¹ An der Gesellschaft teilzunehmen ist also eine Voraussetzung zur Verwirklichung des Menschseins.

Messner wehrt sich hier gegen die Ansicht, dass der Mensch „auch“ Pflichten gegenüber der Gesellschaft habe.

„Im Gegensatz zur geläufigen Auffassung, dass der Mensch ein in sich fertiges vernünftiges Lebewesen (*animal rationale*) ist, das *auch* gesellschaftliche Pflichten hat, wird der Mensch zum vollmenschlichen Wesen, zur Vollperson und zum Kulturwesen, nur durch Kommunikation und Kooperation, zuerst in der Familie, dann in der größeren Gemeinschaft.“²⁴²

Die Natur des Menschen selbst ist Messners Meinung nach auf die Gesellschaftlichkeit hin angelegt. Er bezeichnet auch den „Trieb zur

²³⁹ Vgl. Johannes Messner; *Das Naturrecht*; (1966); S 149

²⁴⁰ Johannes Messner; *Das Naturrecht*; (1966); S 149

²⁴¹ Johannes Messner; *Das Naturrecht*; (1966); S 150

²⁴² Johannes Messner; *Das Naturrecht*; (1966); S 150

gesellschaftlichen Verbindung“ als einen der stärksten, wenn nicht den stärksten Grundtrieb der menschlichen Natur, „weil keiner seiner anderen Triebe ohne Erfüllung der Forderungen dieses einen zur Befriedigung gelangen kann.“²⁴³

„Die Natur des Menschen ist somit Sozialnatur, wie sie Individualnatur ist, daher der *Sozialzweck selbst einer der grundlegenden existentiellen Zwecke*. Beide Seiten der menschlichen Natur sind demnach unzertrennlich verbunden: Die individuelle Natur des Menschen könnte sich nicht entfalten ohne die gesellschaftliche Verbundenheit, und die gesellschaftliche Verbundenheit könnte den Menschen nicht zum Kulturzustand führen, wäre er nicht das individuelle Wesen leiblich-geistiger Natur mit den Bedürfnissen dieser Natur, d.h. ihrem Wertstreben.“²⁴³

Der Sozialtrieb in all seinen Ausformungen drängt den Menschen dazu, sich mit all seinen geistigen Fähigkeiten in die Gesellschaft einzubringen und erzeugt dadurch das was Messner „Kultur“ nennt. Da der Mensch durch und mit diesem Produkt lebt ist er „Kulturwesen“. Eben darin sieht Messner die Sozialnatur, die auf gleicher Ebene wie die Individualnatur steht.²⁴⁴

Um Vollperson sein zu können, muss sich das einzelne Individuum in die Gesellschaft einfügen. Das ist es auch, was er meint, wenn er vom Sozialzweck als von einem der „existentiellen Zwecke“ spricht.

Dieser Begriff der „existentiellen Zwecke“ ist für Messner der Ausgangs- und Endpunkt jeglicher sozialen oder individuellen Ethik. Denn diese sind ausschließlich an der Natur des Menschen und deren Bedürfnisse gemessen. Er versucht dadurch, die Naturrechtslehre von rein abstrakten und rational gewonnenen Prinzipien weg zu führen und sie direkt in der konkreten Lebenswelt des Menschen zu verankern. Dies geschieht bei Messner durch die Kenntnis der „Triebe der menschlichen Natur“.²⁴⁵

²⁴³ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 152

²⁴³ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 152

²⁴⁴ Vgl. Arthur Fridolin Utz; Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Aus: Das Neue Naturrecht; Gedächtnisschrift für Johannes Messner; S 24

²⁴⁵ Vgl. Arthur Fridolin Utz; Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Aus: Das Neue Naturrecht; Gedächtnisschrift für Johannes Messner; S 24

6.3.4. Die Natur der Gesellschaft

Da die naturrechtliche Konzeption von Gesellschaft vor allem mit der Sozialnatur des Menschen unmittelbar zusammen hängt und Messner die Gesellschaft in analoger Weise auch als „Person“ bezeichnet, soll hier auf diese in verkürzter Weise eingegangen werden.

„Die Gesellschaft ist [...] das Verbundensein von Menschen zur gegenseitigen Förderung der Erreichung des durch die existentiellen Zwecke geforderten vollmenschlichen Seins. Sie sind verbunden durch Kommunikation und Kooperation auf Grund der einzelmenschlichen Ergänzungsbedürftigkeit und Ergänzungsfähigkeit. In ihrer gegenseitigen Ergänzung erzielen die vereinten Anstrengungen eine wesentlich höhere Wirksamkeit als die Summe der individuellen Bemühungen ausmachen würde. [...] Die Gesellschaft ist somit mehr als nur eine Vielheit von Menschen, mehr auch, als nur die Gesamtheit der zwischenmenschlichen Beziehungen, sie ist eine *überindividuelle Einheit*.“²⁴⁶

Für Messner ist die Gesellschaft also klar mehr, als die Summe der einzelnen Handlungen der einzelnen Menschen. Denn durch die erfolgreiche gegenseitige Ergänzung der Menschen gelangt er zum „vollmenschlichen Sein“ oder der „Vollperson“.²⁴⁷ Darüber hinaus schafft Gesellschaft verschiedene Gebilde, welche das einzelne Individuum bei weitem überdauern können. Man denke nur an die Familie, Staaten, oder ganze Kulturen. Damit wird klar, was mit „überindividuellen Einheiten“ gemeint ist.

Dadurch stellt sich aber eine weitere Frage: Ist die Gesellschaft eine eigene Wirklichkeit?

²⁴⁶ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 156f

²⁴⁷ Vgl. Arthur Fridolin Utz; Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Aus: Das Neue Naturrecht; Gedächtnisschrift für Johannes Messner; S 37f

6.3.4.1. Gesellschaft als Substanz, Akzidens oder eine andere Wirklichkeit?

Messner hat festgestellt, dass die Gesellschaft eine überindividuelle Einheit ist. Er hat ebenfalls festgestellt, dass der Mensch, durch die Würde der Person und alle ihm in seiner Natur gegebenen Anlagen, sowie als das Abbild Gottes einen absoluten Wert und ein absolutes Sein hat. Dadurch ist klargestellt, dass der Mensch Substanz ist.

Stellt man die Frage, ob die Gesellschaft nun substantielles oder nur akzidentelles Sein besitzt, wenn bereits klar ist, dass der Mensch, aus dem in seiner Vielheit die Gesellschaft zusammen gesetzt ist, substantielles Sein ist, bleibt für die Gesellschaft nur noch das akzidentelle Sein. Wie aber ist es dann zu verstehen, dass die Gesellschaft eine überindividuelle Einheit ist? Besteht die Wirklichkeit dieser Einheit nur darin, ein Gedanke, eine Vorstellung zu sein? Wenn sie überindividuell ist, ist sie dann ausschließlich nur in Abhängigkeit des Individuums existent, also nur ein Akzidens?

Am Beispiel eines Volkes, welches sich auch nach schwersten Schicksalsschlägen regeneriert und dazu fähig ist, Generationen von Individuen zu überdauern, sieht Messner:

„[...] gerade darin ist seine Wirklichkeit zu erkennen, die nicht aus dem Eigensein des Individuums begriffen werden kann, sondern in Wirkkräften überindividueller Art besteht.“²⁴⁸

Die Gesellschaft ist also ein „überindividuelles, überdauerndes Eigensein“. Die Gesellschaft muss also mehr sein als ein Akzidens, auch wenn sie keine Substanz ist. „Sie muss irgendwie zwischen den Menschen bestehen in einer Weise, dass sie alle einschließt und zu einem Ganzen gestaltet.“²⁴⁹ Denn sonst ist, so sagt Messner selbst, „nicht zu erklären, dass der Einzelmensch zum wahrhaft menschlichen Sein

²⁴⁸ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 163

²⁴⁹ Arthur Fridolin Utz; Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Aus: Das Neue Naturrecht; Gedächtnisschrift für Johannes Messner; S 40

nur kommt durch die Teilhabe am gesellschaftlichen Sein, an dem was überdauernd in diesem ist.“²⁵⁰

Neben der durch die Erfahrung, anhand des Beispiels mit dem die Zeit überdauernden Volk, nachgewiesenen Tatsache, dass die Gesellschaft ein eigenständiges Sein besitzt, ist hier auch ein metaphysischer Seinsnachweis erbracht. Denn wenn es für die Verwirklichung des einzelnen Menschen notwendig ist, an der Gesellschaft, also an der Verwirklichung aller teilzunehmen, dann muss dieser Verwirklichung aller ein metaphysisches Sein zugesprochen werden. Es liegt als „Postulat der Natur“ vor.²⁵¹

Zusammengefasst ist die Gesellschaft weder ein unabhängiges (substantielles) noch ein rein abhängiges (akzidentelles) Sein. Sie ist aber eine eigene Wirklichkeit.

„Gesellschaft und Einzelmensch besitzen [...] ontologisch und metaphysisch gleich ursprüngliches Sein. Keines von beiden kann nur aus dem anderen abgeleitet oder nur auf das andere als das primäre Sein zurückgeführt werden, wie die individualistische und kollektivistische Sozialphilosophie annimmt.“²⁵²

Mit seiner Auffassung von Gesellschaft distanziert sich Messner sowohl von individualistischen, als auch kollektivistischen Gesellschaftsauffassungen.

6.3.4.2. Die Gesellschaft als Person

Messners eigenständige Sicht der Gesellschaft zieht eine Vielzahl von Konsequenzen nach sich, von denen hier nur eine bestimmte Gruppe erörtert werden kann. Da diese Arbeit unter anderem den Personenbegriff bei Messner zum Gegenstand hat und er diesen Begriff auch explizit auf den erörterten Untersuchungsgegenstand „Gesellschaft“ anwendet, soll hier erklärt werden, was er damit meint.

²⁵⁰ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 166

²⁵¹ Arthur Fridolin Utz; Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Aus: Das Neue Naturrecht; Gedächtnisschrift für Johannes Messner; S 40

²⁵² Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 167

Zweifellos ist klar, dass der Begriff „Person“ in Bezug auf gesellschaftliche Ausformungen anders gebraucht werden muss, als in Bezug auf eine menschliche Person. Dennoch verwendet Messner ihn ausdrücklich nicht „nur im bildlichen“, sondern in einem „wohlbegründeten analogen Sinn“. Damit ist eine Übereinstimmung gewisser Merkmale gemeint.

Den Begriff „Person“ auf gesellschaftliche Institutionen anzuwenden ist allerdings keine neue Erscheinungsform. In der Zeit der römischen Antike ist der Begriff „Rechtsperson“ auf Gemeinschaften und Vereinigungen angewandt worden, die dadurch auch rechtsgültig handeln und rechtliche Verantwortung übernehmen konnten. Dem neuzeitlichen Individualismus und seinem nominalistischen Zugang war es nicht möglich, den Begriff der Rechtspersönlichkeit entsprechend wissenschaftlich zu untersuchen. Denn aus nominalistischer Sicht ist jegliche gesellschaftliche Institution, ja auch die Gesellschaft selbst, nur die Summe der Handlungen der Individuen, also keine eigene Wirklichkeit. Damit gibt es in dieser Sicht nichts an der Gesellschaft, was auch nur annähernd den Eigenschaften einer Person im Sinne von Rechten ähnlich sein könnte.²⁵³

Da aber Messners Sicht der Gesellschaft, wie bereits dargelegt, eine wesentlich andere ist, erkennt er „gemeinsame Züge“ der „physischen und der ‚moralischen‘ Person“.²⁵⁴

„Wie die natürliche Person, so hat die gesellschaftliche ein wirkliches, wenn auch nicht substantielles Eigensein, das sogar Generationen seiner Glieder überdauert. Ähnlich wie die natürliche Person besitzt die Gesellschaft als Einheit Selbstbestimmung in der Verfolgung der ihr wesentlichen Zwecke, daher Willensfähigkeit und Handlungsfähigkeit.“²⁵⁵

Damit besitzt sie wie die natürliche Person Rechte und Pflichten. Weiters kann sie ebenfalls Teil eines größeren Ganzen sein. Man betrachte zum Beispiel, die Familie, den Staat, die Staatengemeinschaft. Sie ist dabei aber immer nur Teil des Größeren und verliert nie ihre eigenen Rechte, da sie ja Person bleibt. So begründet sich eine Art „gesellschaftlicher Pluralismus“ zwischen Gesellschaftsgebilden, wobei die

²⁵³ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S 197 ff

²⁵⁴ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 183

²⁵⁵ Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 183

einzelnen gesellschaftlichen Personen ebenfalls Züge der Würde und der Freiheit, ähnlich wie eben die natürliche Person, aufweisen.²⁵⁶

Eine besondere Folge des Personencharakters von gesellschaftlichen Einheiten ist die „Kollektivverantwortlichkeit“ der Glieder für die Handlungen der größeren Einheit. Messner trifft dazu folgende Unterscheidungen:²⁵⁷

- Über die Kollektivverantwortlichkeit kann kein Zweifel bestehen, soweit die Handlungen der Gemeinschaft direkt oder indirekt aus dem Willen, der Zustimmung, der Duldung oder der Nichtabwehr der Glieder der Gemeinschaft hervorgehen.
- Die Verantwortlichkeit zwischen der Gemeinschaft, ihrer Organe und ihrer einzelnen Glieder muss sorgfältig unterschieden werden. Gemeinschaften können nur durch ihre Organe handeln. Der Staat handelt beispielsweise durch die Regierung. Die Bevölkerung darf nun also nur dann für die Handlungen der Regierung verantwortlich gemacht werden, wenn sie direkt oder indirekt, also durch „schuldhafte Passivität“ an der staatlichen Willensbildung und den Entschlüssen Anteil hatte. Diese gilt nicht für den Fall der Manipulation der Bevölkerung durch den Staat.
- Von dieser Kollektivverantwortlichkeit ist jedoch die Verantwortung einzelner oder von Gruppen zu unterscheiden, die an der Durchführung von Befehlen beteiligt sind, die im offensichtlichen Widerspruch zu Recht und Sittengesetz stehen.

²⁵⁶ Vgl. Johannes Messner; Das Naturrecht; (1966); S 183

²⁵⁷ Vgl. Werner Freistetter; Internationale Ordnung und Menschenbild; 1994; S

7. Zusammenfassung und Schlusswort

Neben dem Streben nach der Erlangung des Magistergrades im Studienfach Philosophie war, wie in der Einleitung ausgeführt, das Interesse an der ideologischen Grundlage eines Teils der österreichischen Parteienlandschaft die Motivation für diese Arbeit.

Ziel war es, das Grundprinzip „Person“ als sozialphilosophisch und politisch relevanten Begriff, soweit im Rahmen dieser Arbeit möglich, zu beleuchten.

In ideologischer Hinsicht ist der Personenbegriff untrennbar mit der dem Christentum und der Christlichen Soziallehre und –philosophie verbunden, wie im ersten Abschnitt gezeigt wurde. Lange vor der ersten Ausformulierung dieses Prinzips war das christlich geprägte Menschenbild der Anstoßgeber für den Versuch friedlicher sozialer Reformen. In einer Zeit in welcher die sozialen Probleme ein noch nie dagewesenes gesamtgesellschaftliches Problem dargestellt haben und radikale Antworten auf diese Probleme zweifellos leichter zu formulieren und zu propagieren waren als nachhaltige, haben christlich motivierte Menschen ein einzigartiges Konzept geschaffen. Es ist deswegen so einzigartig, weil es „trotz“ oder gerade wegen seiner theoretischen Tiefe und Fundierung bestechend pragmatisch, praxisnah und jederzeit empirisch überprüfbar ist. Die Christliche Soziallehre und –philosophie trägt den Drang zur ständigen Erneuerung ihrer selbst implizit und latent in sich. Dadurch ist sie ebenso historisch fundiert wie zukunftssträchtig. Wenn sie einen Fehler hat, dann jenen, dass sie schwer in populistischer Form politisch zu gebrauchen ist.

Der historische Aufriss der Verwendung dieses Begriffs „Person“ hat aber klar gezeigt, wie große die unterschiedlichen Interpretations- und Verwendungsweisen waren und sind. Er hat ebenso gezeigt, wiesehr seine sozialphilosophische Relevanz mit dem Christentum verknüpft ist. Dieser Begriff ist auch gewiss nicht am Ende seiner Bedeutungsevolution angekommen. Denn solange es Menschen und damit Gesellschaft gibt, werden sich beide ständig verändern und mit ihnen der Begriff der Person. Durch die hinzukommende alltagssprachliche Verwendung dieses Begriffes war das Aufzeigen seiner unterschiedlichen Interpretationsweisen notwendig.

Unter den vielen Autoren, die sich im Laufe der Geschichte mit dem Begriff der Person innerhalb der Christlichen Soziallehre und –philosophie auseinandergesetzt haben, sind Vogelsang, Lugmayer und Messner zweifellos unter den Profiliertesten. Jeder hat seine besondern Verdienste. Bei Vogelsang war es die Innovation, welche er, getragen von einem christlichen Menschenbild, vollbracht hat. Lugmayer hat in ideologisch fundierter Weise in seiner politischen Laufbahn für die unmittelbare Umsetzung dieser Ideen gekämpft. Vor allem seine Verdienste um die Volksbildung sind zu erwähnen. Messner hat in international anerkannter Weise die Prinzipien der Christlichen Soziallehre und –philosophie wissenschaftlich analysiert, ausformuliert und weiterentwickelt. Weiters hatten sie ihren Lebensmittelpunkt zum großen Teil in Österreich.

Die Beschäftigung mit diesem Thema in der ganzen Tiefe, die eine Diplomarbeit erfordert und zulässt, hat mein Interesse daran noch weiter gestärkt. Besonders beeindruckend, im Laufe des Verfassens dieser Arbeit, war immer wieder die Erkenntnis, dass meine persönliche intuitive Einstellung zum Verhältnis Mensch – Gesellschaft sich weitestgehend mit der Ausformulierung der Grundprinzipien der Christlichen Soziallehre und –philosophie deckt. Ich habe meine Ansichten zum Großteil darin wieder gefunden.

8. Literaturverzeichnis

Artis Grammaticae; Diomedes

Ausgewählte Literatur zu „Karl Lugmayer und die Katholische Soziallehre“; Peter Schipka; In: *Karl Lugmayer und sein Werk*; Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien

Centesimus annus; Johannes Paul II

Christliche Soziallehre konkret; Ludger Kühnhardt; München; 1977

Christliche Soziallehre; Arno Anzenbacher; Wien; FCG; 1986

Christliche Sozialreform, Beiträge zur Sozialphilosophie in einer veränderten Welt; Erwin Bader; Wien 1991

Contra Eutychem et Nestorium; Boethius

Das Naturrecht; Johannes Messner; (1966)

De civitas Dei; Augustinus; In: *Das Naturrecht*; Johannes Messner; (1966)

Der Naturbegriff bei Johannes Messner und seine Bedeutung in der Sozialethik, Norm und Naturrecht verstehen lernen; Johannes Michael Schnarrer; Wien 1997

Die Definition der Sozialnatur und der Gesellschaft; Arthur Fridolin Utz; Aus: *Das Neue Naturrecht, Gedächtnisschrift für Johannes Messner*;

Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild; Theo Kobusch

Die soziale Frage; Johannes Messner; 1964

Die sozialen Lehren Karl von Vogelsangs unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken über eine Gesellschaftsreform durch berufsständische Ordnung; Dissertation; Günther Schupp; Wien 1963

Enzyklopädie Philosophie; Meiner Verlag; Hamburg; 1999

Frhr. Karl von Vogelsangs Gesellschafts- und Wirtschafts-Lehre; Marcel Saner

Grundlagen des Studiums, Sozialphilosophie; Norbert Leser; Wien

Historisches Wörterbuch der Philosophie

Internationale Ordnung und Menschenbild; Werner Freistetter; 1994

Karl Lugmayer als Politiker und Programmatiker; Herbert Pribyl; In: *Karl Lugmayer und sein Werk;* Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien

Karl Lugmayer und sein Bezug zu Karl von Vogelsang; Erwin Bader; In: *Karl Lugmayer und sein Werk;* Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien

Karl Lugmayers Philosophie der Person – Ein erkenntnistheoretisches System einer Ethik; Norbert Hartl; In: *Karl Lugmayer und sein Werk;* Hg. Erwin Bader; Lit Verlag Wien

Karl v. Vogelsang, Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform; Erwin Bader; Wien ;1990

Karl v. Vogelsang; Erwin Bader

Karl von Vogelsang, Wegbereiter einer christlichen Gesellschafts- und Sozialreform; Alfred Stachelberger; (1986)

Katechismus der Katholischen Kirche

Katholisches Soziallexikon; Verlag Tyrolia; 2. Auflage; 1980

Kompendium der Soziallehre der Kirche; Hg. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden

Kritik der reinen Vernunft; Immanuel Kant

Kurz gefasste Christliche Soziallehre; Johannes Messner; Wien

Leviathan; Thomas Hobbes

Mater et magistra; Johannes XXIII

Menschenwürde zwischen Freiheit und Gleichheit; Arno Anzenbacher; 1977

Person, Die Begründung menschlicher Identität; Regine Kather; 2007

Person, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart; Hg. Martin Brassler, Reclam

Philosophie der Person; Karl Lügmayr; 1956

Philosophisches Wörterbuch; Hg Georgi Schischkoff; 22. Aufl; Stuttgart; 1991

Quadragesimo anno; Pius XI

Rerum novarum; Leo XIII

Sein und Erscheinung; Karl Lügmayr; Wien 1945

Sein und Erscheinung; Karl Lügmayr; Wien 1947

Summa Theologica; Thomas von Aquin

Summit Pontificatus; Pius XII

Über den menschlichen Verstand; John Locke

Veritatis Splendor; Johannes Paul II

Vogelsangs Leben und Lehre; Anton Orel; Wien; 1957

Von den drei Wesenstheorien der Gesellschaft; August M. Knoll; Wien 1949

9. Curriculum Vitae

- geboren am 24. Oktober 1981 in Wien, aufgewachsen in Niederösterreich
- Schulbildung im Gymnasium der Salesianer Don Boscos, Unterwaltersdorf; Abschluss mit gutem Erfolg
- seit März 2002 Student der Philosophie an der Universität Wien
- März 2004: Übertritt in den neuen Studienplan 2003; A296
- Auslandssemester (Erasmus) in Frankreich, Dijon, im Wintersemester 2005
- ab Jänner 2006: Anstellung als Parlamentarischer Mitarbeiter im Parlament
- Juni 2007: Wechsel in die Parlamentsdirektion; Zuteilung ins Büro des Zweiten Präsidenten des Nationalrates;
- seit Dezember 2008: Wechsel ins Bundesministerium für europäische und internationale Angelegenheiten; Referent im Kabinett des Bundesministers
- Einreichung der Diplomarbeit im September 2009