

GUSTAV GUNDLACHS SJ (1892-1963)
DISKURS MIT DER LIBERALEN SOZIOLOGIE
WERNER SOMBARTS (1863-1941)
UND MAX WEBERS (1864-1920).
DIE BEGRÜNDUNG
DER KATHOLISCHEN SOZIALWISSENSCHAFT
AUS DER NATURRECHTSLEHRE
FRANCISCO SUÁREZ' (1548-1617)
HEINZ SPROLL

INHALT: I. *Das erkenntnisleitende Interesse*. II. *Das Erbe Heinrich Peschs SJ (1854-1926): Normativ-ontologische Theorie in Verbindung mit Ansätzen der „Historischen Schule“*. III. *Die Erkenntnistheorie Gustav Gundlachs*: 1. Die individualisierende Scholastik und der naturrechtliche Ansatz Francisco Suárez. 2. Theozentrik des philosophischen Realismus als Methode Gustav Gundlachs versus Anthropozentrik der „reinen Theorie“ Max Webers. IV. *Die Deduktion aus der Erkenntnistheorie: Gustav Gundlachs Theorie der Sozialgestalt der katholischen Kirche*: 1. Die theologische Grundlage. 2. Kirche in den Modi der Gegenständlichkeit und der Objektivität. 3. Die „harmonische Totalität“ durch den in der Kirche fortwirkenden Christus. 4. „Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“.

I. DAS ERKENNTNISLEITENDE INTERESSE

DAS neu erwachte Interesse an Religion in den letzten Jahren fordert nicht nur zu religionssoziologischen Erklärungen und theologischen Deutungen¹ dieses Phänomens heraus. Die Religionswissenschaft ebenso wie traditionell die Theologie versucht sich dabei ihres erkenntnistheoretischen Status als wissenschaftlicher Disziplin zu vergewissern, indem sie ihre Anfänge und Grundlagen aufklärt und ihre Fragestellungen, Methoden und Resultate im Kontext der zeitgenössischen Diskurse verortet. Sie erwartet davon, ebenso wie ihre Nachbarsdisziplinen, nicht nur eine Optimierung ihres methodischen Instrumentariums, sondern zugleich eine systematische Bestimmung ihrer erkenntnistheoretischen Grundlagen, mithin eine Reflexion auf Metaebene von Sinn und Ziel ihres Forschens.

Die katholische Kirche hat schon im 19. Jahrhundert auf die aus der Industrialisierung resultierenden sozialen Verwerfungen so eine Antwort zu geben

¹ Vgl. u. a. M. LUBER, *Ende der Säkularisierung?*, «Stimmen der Zeit» 4 (2008) 259-269.

versucht, dass sie auf ihr großes Potential an moraltheologischem Wissen zurückgriff, so Bischof Ketteler, Adolf Kolping, Leo XIII. mit der Enzyklika *Rerum Novarum* 1891 und der rheinische und französische Sozialkatholizismus.¹

Eine neue, intellektuelle Herausforderung für Kirche und Theologie stellen die im 19. Jahrhundert entstehende empiristische Wissenschaftstheorie Auguste Comtes (1798-1857) und die aus laizistischen Motiven geborene empirische Soziologie Emile Durkheims (1858-1917) und der „reinen Theorie“ Werner Sombarts (1863-1941) und Max Webers (1864-1920) dar.

Gerade Mitglieder der Gesellschaft Jesu wie Heinrich Pesch (1854-1926), Gustav Gundlach, Alfred Delp (1907-1945) und Oswald von Nell-Breuning (1890-1991) wussten, dass die Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der nachmetaphysischen, empirischen Sozialwissenschaften nicht mehr apologetisch-defensiv sein kann, sondern eine Auseinandersetzung mit ihren erkenntnistheoretischen Prämissen stattfinden muss.

Für diese Studie sind folgende erkenntnisleitende Fragestellungen maßgebend:

Unter welchen philosophischen und erkenntnistheoretischen Prämissen nimmt Gustav Gundlach die Herausforderung der modernen empirischen Sozialwissenschaft an? Erfährt sie durch ihn im Sinne der tradierten Kontroverstheologie eine bloße *refutatio* oder versucht Gundlach diese Soziologie aus ihren eigenen impliziten Voraussetzungen zu verstehen und von daher zu widerlegen?

Wie und in welchem Unterscheidungsverfahren rezipiert bzw. modifiziert Gundlach Methoden der empirischen Soziologie für seine naturrechtlich fundierte Sozialwissenschaft?

Wie hängen bei Gundlach empirische Faktizität bzw. Historizität und ontologische Normativität zusammen?

Welchen Status nimmt Gundlachs Sozialwissenschaft in Bezug auf die spät-scholastische Theologie Francisco Suárez' und auf die empirische Soziologie liberaler Provenienz ein?

II. DAS ERBE HEINRICH PESCHS SJ (1854-1926):

NORMATIV-ONTOLOGISCHE THEORIE IN VERBINDUNG MIT ANSÄTZEN DER „HISTORISCHEN SCHULE“

Naturrechtlich bestimmte sozialetische Grundorientierungen sind bereits in den *Exercitia spiritualia* (spanisch 1544) des Ignatius von Loyola (31.05.1491-31.07.1556) angelegt, die in der Kontinuität von über 450 Jahren Grundlage von

¹ Vgl. BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG (KAB) DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1977⁴.

Spiritualität und Selbstverständnis der Gesellschaft Jesu sind.¹ Angesichts der aus der Industrialisierung resultierenden sozialen Antagonismen konnten Jesuiten so auf ein reiches Potential an Theoremen rekurren, das sie der neuen sozialgeschichtlichen Situationen in Theorie und pastoraler Praxis flexibel anzupassen wussten. Die transnationale Organisationsstruktur prädestinierte diesen Orden geradezu, bei der Entwicklung einer sich mit den strukturellen Bedingungen der Industriegesellschaft auseinandersetzenen Sozialwissenschaft weit über den Raum der katholischen Kirche hinausgehende Vorreiterrolle zu spielen.

Zwar ist es noch ein Forschungsdesiderat, der Fragestellung nachzugehen, in welchem Maß die Gesellschaft Jesu innerhalb der Kirche und auf welchen Kommunikationsebenen diese Theoreme so konzipiert und kommuniziert hatte, dass sie in päpstlichen Enzykliken und bischöflichen Hirtenbriefen integrierender und verbindlicher Bestandteil des kirchlichen Lehramts wurden.² Jedenfalls darf die Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 als erster Höhepunkt dieser hauptsächlich von der Gesellschaft Jesu vorangetriebenen Entwicklung gelten.³

Grundlegend hierfür sind bereits, was den deutschen Sprachraum angeht, die Überlegungen Heinrich Peschs⁴ zum Solidarismus. Moraltheologisch und sozialphilosophisch stand er in der Tradition des neuscholastischen Naturrechts Luigi d'Azeglio Taparelli SJ (1793-1862)⁵ und Theodor Meyers SJ (1821-1913)⁶ und fand mit den gemeinwirtschaftlichen Theorien der „Kathedersozialisten“ des „Vereins für Socialpolitik“ und der „Historischen Schule“ Adolph Wagners (1835-

¹ Vgl. I. VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* (= GÜ), in IDEM, *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übersetzt von Peter Knauer SJ (= Deutsche Werksausgabe Bd. II), Echter, Würzburg 1998, 85-269.

² Vgl. A. RAUSCHER, *Der Beitrag der deutschsprachigen Jesuiten zur katholischen Soziallehre*, in M. SIEVERNICH, G. SWITEK (Hgg.), *Ignatianisch*, Herder, Freiburg/Br. 1990, 462-477; A. RAUSCHER, *Die christliche Lehre über das Eigentum*, in IDEM, *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, 518 Anm. 2, A. RAUSCHER, *Das christliche Menschenbild*, in *ibidem*, 3-23; F. H. MUELLER, *The Church and the Social Question*, AEL, Washington, London 1984; L. ROOS, *Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre*, in *ibidem*, 103-124; R. UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005.

³ O. VON NELL-BREUNING, *Die soziale Enzyklika*, Kath. Tat-Verl., Köln 1932.

⁴ H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 Bde., Herder, Freiburg/Br., Bd. I 1905, Bd. II 1909, Bd. III 1913, Bd. IV 1922, Bd. V 1923; IDEM, *Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, 2 Bde., Herder, Freiburg/Br. 1896; IDEM, *Ethik und Volkswirtschaft*, Herder, Freiburg/Br. 1918. Zu Peschs Sozialphilosophie vgl. G. GUNDLACH, *Pesch*, in *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. VI, Freiburg/Br. 1961⁶, Sp. 226-228; auch in IDEM, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft* (= *Ordnung*), hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, 2 Bde., Bachem, Köln 1964, hier: Bd. 2, 589-591; F. H. MUELLER, *Heinrich Pesch*, Bachem, Köln 1980; H. GROSSE KRACHT, T. KARCHER, C. SPIESS (Hgg.), *Das System des Solidarismus*, Lit., Berlin 2007.

⁵ L. D'AZEGLIO TAPARELLI, *Saggio teorico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, 2 Bde., Giachetti Figlio, Prato 1883; deutsch: *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts*, 2 Bde., Mainz, Regensburg 1845.

⁶ T. MEYER, *Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts*, Freiburg/Br. 1868; IDEM, *Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia Sancti Thomae Aquinatis*, 2 Bde., Herder, Freiburg/Br. 1885 und 1900; T. MEYER, *Die Arbeiterfrage und die christlich-ethischen Sozialprinzipien*, Herder, Freiburg/Br. 1904⁴.

1917),¹ Gustav Schmollers (1838-1917)² und Max Sering (1857-1939)³ eine Synthese. Die moraltheologischen Theorien Viktor Cathreins SJ (1845-1931)⁴ gegen den marxistischen Sozialismus weiterführend, entwickelt er in vielen Einzeluntersuchungen und in seinem *Lehrbuch der Nationalökonomie*⁵ eine Ethik solidarischen Handelns, die er in einem naturrechtlichen Verständnis der menschlichen Natur und der daraus resultierenden Ordnungsstruktur der Gesellschaft verankert. Die Volkswirtschaft als Formal- und Materialobjekt wissenschaftlicher Erkenntnis versteht Pesch als Teil der organisch gewachsenen gesellschaftlichen Ordnung⁶ in ihrer geschichtlichen Vielfalt und Individualität.⁷ Die Generierung des „Volkswohlstandes“⁸ ist oberstes Ziel im Sinne der gesamtgesellschaftlichen Zweckursache (*causa finalis*) allen wirtschaftlichen Handelns⁹ „im Sinne des sozialen Arbeitssystems“,¹⁰ das er von liberalistischen und sozialistischen Modellen abgrenzt. Die objektiven Rahmenbedingungen dieses Handelns bezeichnet er als „relativ letzte Ursachen des Volkswohlstandes“.¹¹ Hierzu gehören demografische, geografische und mentale Determinanten einer wirtschaftlichen Ordnung.¹² Die „aktiven“¹³ Ursachen regeln und organisieren international den ökonomischen Prozess auf sein Ziel des „Volkswohlstandes“ hin: Hierzu rechnet Pesch die wirtschaftenden Personen, die Betriebe, die Unternehmen, die gesellschaftlichen Verbände, die Kommunen und den Staat.

Die sachlichen Funktionen von Produktion, Distribution und Konsum von Gütern und Dienstleistungen sowie die Einkommens- und Vermögensbildung dienen nicht nur der Deckung eines empirisch vorgegebenen materiellen Bedarfs, sondern wie bei Schmoller¹⁴ der Aufrechterhaltung der kulturellen Existenz einer Gesellschaft. Die Deckung dieser „potentiellen Konsumption“ (Pesch)¹⁵ bleibt dauerhafte Aufgabe allen wirtschaftlichen Handelns.

Wenngleich E. von Philippovich (1858-1917) auf der Tagung des „Vereins für Socialpolitik“ 1909¹⁶ den teleologischen Ansatz und den Begriff des „Volks-

¹ A. WAGNER, *Agrar- und Industriestaat*, Fischer, Jena 1902².

² G. SCHMOLLER, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, Bd. I, Duncker & Humblot, Leipzig 1900, Bd. II Leipzig 1904; zu Schmoller vgl. J. BACKHAUS, Y. SHIONOYA, B. SCHEFOLD, *Schmollers Grundriss. Ein aktueller Klassiker. Schmollers Forschungsprogramm. Eine methodologische Würdigung*, Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf 1989.

³ M. SERING, *Die deutsche Landwirtschaft unter volks- und weltwirtschaftlichen Gesichtspunkten*, Parey, Berlin 1932.

⁴ V. CATHREIN, *Philosophia moralis (= Cursus philosophicus*, Bd. v), Herder, Freiburg/Br. 1932; IDEM, *Religion und Moral, oder: Gibt es eine Moral ohne Gott?*, Herder, Freiburg/Br. 1900; IDEM, *Moralphilosophie*, 2 Bde., Vier Quellen Verl., Leipzig 1924⁶; IDEM, *Socialismus*, Herder, Freiburg/Br. 1890.

⁵ H. PESCH, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, 5 Bde., Herder, Freiburg/Br., Bd. I 1905, Bd. II 1909, Bd. III 1913, Bd. IV 1922, Bd. V 1923.

⁶ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. I, 138-143.

⁷ *Ibidem*, I, 444; vgl. J. BIEDERLACK, *Die soziale Frage*, Rauch, Innsbruck 1921; J. MESSNER, *Die soziale Frage*, Tyrolia-Verl., Innsbruck – München u. a. 1938.

⁸ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. II, 259-283; *ivi*, Bd. III, 23-30.

⁹ *Ibidem*, Bd. I, 445.

¹⁰ *Ibidem*, Bd. II, 229-311.

¹¹ *Ibidem*, Bd. II, 449.

¹² *Ibidem*, Bd. II, 449-792.

¹³ *Ibidem*, Bd. III, 71-928.

¹⁴ SCHMOLLER, *Grundriss*, Bd. I; 60ff.

¹⁵ PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. IV, 27.

¹⁶ GUNDLACH, *Pesch*, 590.

wohlstandes“ verteidigte, gewann die „reine Theorie“ Werner Sombarts und Max Webers an Boden, die die epistemologische Bildung von Begriffen allein aus der Abstraktion von solchen Erkenntnissen gelten ließ, die aus induktiv-empirisch kontrollierten Verfahren gewonnen wurden. „Man verfremdete gegen A. Wagner als Ethik oder Politik die Werturteile in der Theorie und erkaufte ihre Überzeitlichkeit mit einer äußersten Einengung des Forschungsgegenstands entgegen der breit angelegten Betrachtung menschlicher Wirtschaft durch die Historische Schule Schmollers“ (Gundlach).¹

Pesch intendiert überzeitlich gültige Erkenntnis, die er dadurch ermöglicht, dass er den Begriff der Volkswirtschaft als normativ-ontologische Seinsidee versteht, die empirisch überprüfbare Befunde transzendiert. Dies hindert Pesch nicht, die Geschichtlichkeit wirtschaftlicher Strukturen und wirtschaftlichen Handelns zu erkennen und sie von der Metaebene seiner normativ-ontologischen Theorie her zu deuten. Indem Pesch hiermit wirtschaftliches Handeln, wirtschaftliche Ordnung und die Organisation wirtschaftlicher Interessen in ihren sozialen, rechtlichen und kulturellen Kontexten verstand, nahm er bedeutende Erkenntnisse der Institutionenökonomie² vorweg.

Gundlach nahm den wissenschaftstheoretischen Ansatz Peschs in Auseinandersetzung und im Widerspruch zur liberalen Schule der „reinen Theorie“, der er eine „aussagelose bloße Sprachregelung“³ vorwarf, auf.

In Peschs Volkswirtschaftslehre des Solidarismus sah Gundlach eine theoretische Grundlage, damit sich die *Welfare Economics*⁴ von ihren liberalistischen Axiomen befreien: „Endlich scheint die Maßlosigkeit moderner Wirtschaftsdynamik die Wahrung unaufgebarerer gesellschaftlicher Strukturen im Wirtschaftsprozess zum Problem zu machen, was durchaus im Sinn von Pesch ist.“⁵

III. DIE ERKENNTNISTHEORIE GUSTAV GUNDLACHS

Gundlach setzte sich als erster der Vertreter der katholischen Soziallehre mit der liberalen Wissenschaftstheorie auseinander, die er von ihren erkenntnistheoretischen Prämissen her analysierte. Maßstab seiner Analyse und Beurteilung blieb die Metaphysik aristotelisch-scholastischer Provenienz, indem er ihre ontologisch begründete Epistemologie festigte, ihre naturrechtliche Argumentation differenzierte und sie religionssoziologisch und historisch materialisierte.

Nicht so sehr die Neo-Scholastik des ausgehenden 19. Jahrhunderts als vielmehr die sich der historischen Methode öffnende Theologie der Römischen Schule⁶

¹ *Ibidem*, 591.

² Vgl. u. a. P. WALGENBACH, R.E. MEYER, *Neoinstitutionalistische Organisationstheorie*, Kohlhammer, Stuttgart 2008, passim.

³ GUNDLACH, *Pesch*, 591.

⁴ J. K. GALBRAITH, *Wirtschaft für Staat und Gesellschaft*, Droemer Knauer, München u. a. 1976.

⁵ GUNDLACH, *Pesch*, 591.

⁶ Vgl. K. H. NEUFELD, *Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert*, in SIEVERNICH, SWITEK (Hgg.), *Ignatianisch*, 425-443; W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*, Herder, Freiburg/Br. 1962.

und die Naturrechtslehre des Francisco Suárez SJ¹ versetzten Gundlach in den Stand, der Wissenschaftstheorie und den Forschungsergebnissen der „reinen Schule“ der Soziologie diskursiv und performativ auf der Höhe der Zeit zu begegnen.

1. Die individualisierende Scholastik und der naturrechtliche
Ansatz Francisco Suárez

Suárez differenzierte in Anlehnung an Duns Scotus' (1226-1308) univoke Metaphysik, an Paradigmen des Humanismus und an die Schöpfungs- und Inkarnationstheologie der *Exercitia spiritualia* des Ignatius von Loyola die Seinslehre des Thomas von Aquin nach drei Richtungen:

Die erste Richtung: Suárez geht bei der formalen Bestimmung des Seienden vom erkennenden Subjekt aus.² Der objektive Begriff des Seienden als Vermittlung von Subjekt und Objekt wird von Suárez univok³ verstanden, da das Sein von allem Seienden in ein und derselben Weise ausgesagt wird. Seiendes ist für Suárez vorrangig individuell. Die Wirklichkeit kennt also keinen Unterschied zwischen Gemeinsamkeiten und Individualität, eine *analogia entis* lässt Suárez nur nachrangig gelten: Schreiben wir Individuen Gemeinsamkeiten zu, so sind sie sich nur ähnlich.

Suárez hält im Sinne der scholastischen Tradition gegen alle nominalistischen Bedenken gleichwohl am Begriff der Realität des Allgemeinen fest, der bei ihm das Ergebnis des abstrahierenden Denkens ist: Ein individuelles Seiendes besitzt die „Eignung“ (*aptitudo*) dazu, dass es noch zu anderen Seienden in eine Relation der Ähnlichkeit eintreten kann. Den Individualitäten kommt kraft ihrer Form ein „Nichtwiderstreit“ (H. Schöndorf)⁴ zum realen Seinsgrund des Allgemeinen zu. Insofern scheint doch wieder eine *analogia entis* bei Suárez durch.

Die Thomasische Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Form, Wirklichkeit und Möglichkeit variiert Suárez im Gefolge von Duns Scotus⁵ so, dass das der Möglichkeit nach Seiende, das nominal Seiende, den Vorrang vor dem wirklich Existierenden erhält,⁶ allerdings so, dass das Mögliche als das durchgängig Bestimmte, Konkrete und Individuelle und als zur Wirklich-

¹ Francisco Suárez * 05.01.1548, SJ 16.06.1564, † 25.09.1617.

² F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, zuerst 1597, in IDEM, *Opera omnia*, Bd. 25 und Bd. 26, Vives, Paris 1866. Nachdruck: Olms, Hildesheim 1965; vgl. M. GRABMANN, *Die Disputationes Metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung*, in K. SIX, M. GRABMANN, F. HATHEYER, A. INAUE, J. BIEDERLACK, P. Franz Suárez SJ, Tyrolia-Verl., Innsbruck 1917, neuerdings H. SCHÖNDORF, *Die Metaphysik des Francisco Suárez SJ*, in J. OSWALD, R. HAUB, *Jesuitica*, Beck, München 2001, 405-417. Im Folgenden wird die Interpretation Schöndorfs übernommen.

³ Vgl. M. LUNDBERG, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1650)*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1966, 77-86; E.J. BAUER, *Francisco Suárez (1548-1617). Scholastik nach dem Humanismus*, in P. R. BLUM (Hg.), *Philosophen der Renaissance*, Primus-Verl., Darmstadt 1999, 206-221.

⁴ SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 411.

⁵ Vgl. L. HONNEFELDER, *Scientia transcendens*, Meiner, Hamburg 1990, 200-294.

⁶ SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 412.

keit Geeignete hypostasiert wird. Im Sinne der Terminologie des Thomas von Aquin hat das *esse essentiae*, das Sein der Wesenheit, für Suárez Vorrang vor dem *esse existentiae*, dem Sein der Existenz. Beide haben aber für sich schon wirkliches Sein. Mithin sind die bloß möglich Seienden, die Possibilien, ebenso eine reale Wesenheit wie das real Existierende. Mögliches und Reales gleichen sich so; die Existenz kommt einem konkret Seienden nur äußerlich zu.¹

Individualität ist für Suárez, ähnlich wie bei Duns Scotus die *haecitas*, kein *ineffabile* mehr, sondern ist ein konkret Seiendes ganz im Sinne der Spiritualität der Gesellschaft Jesu, die jeder Person gemäß ihrer Fähigkeiten gerecht werden will.

Da Suárez von einem subjektiven Erkennen und einer realistischen Erkenntniskonzeption ausgeht, unterscheidet er zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit, – ein Aspekt, der auf Kants Differenz zwischen Erscheinung und Ding hinweist.

Für die Geschichte der Sozialphilosophie, die vom *Collegium Romanum* produktive Impulse erhielt,² ist auch bedeutsam, dass Suárez das Konstrukt einer individualisierten Gesellschaft antizipiert, ohne von einem Individuationsprinzip auszugehen: Zwischen den die Gesellschaft konstituierenden Personen bestehen einerseits nur noch Ähnlichkeiten, aber kaum mehr Gemeinsamkeiten, andererseits sind die Unterschiede zwischen den Individuen relativiert.

Ohne auf die Theologie Suárez' näher einzugehen, nach der das endliche menschliche Geschöpf im vollen Sinne ein Seiendes und zweckursächlich handelt, insofern es an Gottes unbedingtem Sein partizipiert,³ ist zu fragen, wie die Naturrechtslehre Suárez'⁴ mit seiner Metaphysik in Zusammenhang steht.

Die *lex naturalis* – als zweite Richtung – enthält als *praeceptio*, als objektive Norm, das der *ratio naturalis* intellegible Gute. Gott, von dem die *lex naturalis* ausgeht, will als *auctor* und *legislator* das den Menschen als sein Geschöpf verpflichtende Gute und die Unterlassung des Bösen. Das vernünftige Urteil des Menschen, *iudicium*, vermag in seiner indikativen Funktion die von Gottes Vernunft und Willen bestimmte *praeceptio* bzw. *prohibitio* zu erkennen: „*Ergo quamvis ratio naturalis indicet, quid sit bonum vel malum rationali naturae, nihilominus Deus, ut auctor talis naturae, praecipit id facere vel vitare quod ratio dicat esse faciendum vel vitandum.*“⁵ Wie bei Augustinus und Thomas von Aquin sind *ratio divina vel*

¹ E. CORETH, *Metaphysik*, Tyrolia-Verl., Innsbruck – Wien – München 1980³, 190-193.

² Vgl. J. JOBLIN, *L'enseignement du Collège Romain sur la justice et les origines de la pensée contemporaine*, *Archivum Historiae Pontificiae* (= AHP) 39 (2001) 105-127.

³ Vgl. SCHÖNDORF, *Metaphysik*, 413, 417; E. CORETH, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*, in E. CORETH, W. N. NEIDL, G. PFLIGERSDORFER (Hgg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2, Styria, Graz, Köln, Wien 1988, 397-410.

⁴ Vgl. H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz Suárez SJ*, Volksverein-Verl., Mönchengladbach 1927; J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*, Herder, Freiburg/Br. 1958; W. BÖCKENFÖRDE, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 351-370; F. RICKEN, *Unveränderlichkeit und Wandelbarkeit des natürlichen Sittengesetzes nach Francisco Suárez*, in SIEVERNICH, SWITTEK, *Ignatianisch*, 340-353.

⁵ F. SUÁREZ, *De legibus* (=DL) II, 6 n. 8, 6 Bde., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1971-1977.

voluntas in der *lex aeterna*¹ begründet.² Die *lex naturalis* gewinnt ihre Verbindlichkeit dadurch, dass die natürliche Vernunft Handlungen, die mit der Natur und Bestimmung des Menschen übereinstimmen bzw. ihr widersprechen, als solche durch Gottes Willen geboten bzw. verboten erkennt.

Suárez setzt die inhaltliche Bedeutung und Reichweite der *lex naturalis* deutlich von der des Aquinaten³ ab; Bei Thomas partizipiert die *ratio naturalis* an der *lex aeterna*; sie vermag daher aktiv Normen nach Maßgabe des Guten zu setzen, wohingegen Suárez aufgrund seiner Metaphysik des auf Verwirklichung drängenden nominal Seienden die Vernunft das in der Natur Vorgegebene bloß rezipieren lässt: Die unveränderliche *lex naturalis* rezipiert somit ihren Inhalt nicht von einer an der *lex aeterna* teilhabenden Vernunft, sondern von der Natur des Menschen, die Referenzpunkt der ethischen Erkenntnis wird. Für Suárez werden so Normen aus der Wesensnatur des Menschen diskursiv deduzierbar. Ihre Unveränderlichkeit und Allgemeinheit werden in einem Abstraktionsprozess bestimmt. Suárez spricht allen Normen und Prinzipien, die im Hinblick auf die Richtigkeit des sittlichen Lebens, der *rectitudo morum*, gelten, im Unterschied zur positiven *lex humana*,⁴ im Sinne des auf Verwirklichung drängenden nominalen Seienden, eine Selbstevidenz zu, wenn sie über *conclusiones* gewonnen werden.⁵

Ius hat bei Suárez im Gefolge von Francisco de Vitoria (1483-1546) und Bartolomé de Las Casas (1484-1566) eine doppelte funktionale Bedeutung: *ius legale* als verbindliches Gesetz und *ius utile* als eingeräumte Handlungsoption. Sein *ius naturale concessivum* begründet das Freiheitsrecht der Person: „*Nam ius utile dicitur, quando ab ipsa natura datur seu cum illa provenit, quomodo libertas dici potest ex iure naturali.*“⁶

Auch wenn Suárez die Freiheit als ein äußeres Rechtsgut bezeichnet, ist sie für ihn ein Naturrecht, das allen Menschen zukommt: „[...] *homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum.*“⁷ Wenngleich angeboren, ist die Freiheit noch kein unveräußerliches Recht.⁸ Gerade in seiner Verbindung von *ratio* und *voluntas* in der Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Freiheit darf Suárez als einer der bedeutendsten Begründer der modernen Naturrechtsdiskurse gelten, die ein aus Deduktionen abgeleitetes System von Menschenrechten schufen.⁹

Angesichts des fortschreitenden Ausbaus der absolutistischen Herrschaft in Rechtsphilosophie und politischer Praxis formuliert Suárez als dritte Richtung seine Naturrechtslehre: Ähnlich wie bei Aristoteles ist das *Zoon-Politikon-Sein*

¹ Vgl. N. BRIESKORN, *Lex Aeterna. Zu Francisco Suárez' Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, in F. GRUNERT, K. SEELMANN (Hgg.), *Die Ordnung der Praxis*, Niemeyer, Tübingen 2001, 49-73.

² Vgl. SUÁREZ, *DL* II, 6 n. 13.

³ Vgl. W.E. MAY, *The Natural Law Doctrine of Francis Suárez*, «The New Scholasticism» 58 (1984) 409-423; N. BRIESKORN, *Menschenrechte*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, 64-72.

⁴ Vgl. *ibidem*, I, 3 n. 18.

⁵ Vgl. *ibidem*, II, 7 n. 6.

⁶ *Ibidem*, II, 17 n. 2.

⁷ *Ibidem*, III, 1 n. 1.

⁸ Vgl. *ibidem*, III, 2 n. 9.

⁹ Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Rechts- und Staatsphilosophie*, 358-359; BRIESKORN, *Menschenrechte*, 75-122.

für Suárez in der menschlichen Natur begründet: Die Finalität der nach römischen Recht geordneten politischen Gemeinschaft, der *persona ficta*, besteht bei Aristoteles in der *Eudaimonia*, bei Thomas von Aquin im *bonum commune* und bei Suárez in der *felicitas politica*, konkret im äußeren Frieden und in der Gerechtigkeit.¹ Geistliche und weltliche Gewalt will Suárez getrennt wissen: Die geistliche ist für die natürlichen, *materia spiritualis*, die weltliche für die zeitlichen Güter zuständig.

Die ursprüngliche, gleiche und natürliche Freiheit ist für Suárez Ausgangspunkt für die politische Selbstorganisation der Gesellschaft. Politische *potestas* entsteht analog zur *lex regia* des römischen Rechts² über das *pactum unionis*, also über den Weg der Vertragsschließung rechtsgleicher freier Personen.³ Die absolutistische Theorie von einer Herrschaft begründenden göttlichen Mandat, wie sie Jakob I. von England (1566-1625) vertrat, ebenso wie die Designationstheorie⁴ ist damit ausgeschlossen.

Der ideengeschichtliche Weg zur Theorie des frühneuzeitlichen Kontraktualismus und Konstitutionalismus wird von Suárez somit eröffnet.⁵

Gott ist als Schöpfer der menschlichen Natur im Sinne der *causa prima* wirkursächlich beteiligt, der Mensch aber ist Akteur im Sinne der *causa secunda* bei der Generierung von Staaten. Herrschaft geht nach Suárez von der Gemeinschaft der ihren Personen zukommenden Naturrechts aus und hat dem *bonum commune* zu dienen. Da konkrete Herrschaft durch die politisch geeinte Gemeinschaft im Wege einer *translatio* generiert wird, regiert sie *iure humano*.

Nach spätmittelalterlichen Herrschaftsmodellen und Widerstandstheorien konstruiert Suárez die Herrschaftsgewalt so, dass sie gegen Missbrauch durch Sanktionen wie Absetzung und gerichtliche Verurteilung kontrolliert wird.⁶ Der Herrscher verfügt nach diesem Vorbehalt über eine eigene Handlungsautorität, allerdings über kein Souveränitätsrecht im Sinne Jean Bodins (1530-1596).

Alle im Gegensatz zu göttlichem und natürlichem Recht erlassenen Gesetze binden nicht nur nicht, sie sind null und nichtig.⁷ Bricht der Herrscher in seinem Handeln das Naturrecht, befindet er sich im Kriegszustand mit der politischen Gemeinschaft, der eine *naturalis potestas* auf öffentlichen Widerstand zusteht,⁸

¹ Vgl. SUÁREZ, *DL* III, 11 n. 7.

² *Digesto* I, 4,1.

³ SUÁREZ, *DL* III 2 n.3; vgl. M. DELGADO, *Die Zustimmung des Volkes in der politischen Theorie von Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas und Francisco Suárez*, in GRUNERT, SEELMANN, *Ordnung*, 157-181.

⁴ Vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 177-215.

⁵ Vgl. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Die politische Philosophie der Jesuiten: Bellarmin und Suárez als Beispiel*, in A. FIDORA, J. FRIED, M. LUTZ-BACHMANN, L. SCHORN-SCHÜTTE (Hgg.), *Politischer Aristotelismus und Religion im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Akad.-Verl., Berlin 2007, 163-178; A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Vom Staat der Gerechtigkeit zum modernen Rechtsstaat*, «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 2 (2002) 256-285; R. SPECHT, *Spaniens Naturrecht. Klassik und Gegenwart*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 41 (1987) 169-182.

⁶ F. SUÁREZ, *Defensio Fidei* (= *DF*) III, 3 n.3; *DF* III, 2 n. 18, C.S.I.C., Madrid 1965.

⁷ SUÁREZ, *DL* I, 9 n. 4; III 12 n. 4.

⁸ IDEM, *DF* III, 3 n. 3; vgl. N. BRIESKORN, *Francisco Suárez und die Lehre vom Tyrannenmord*, in SIEVERNICH, SWITEK, *Ignatianisch*, 323-339. Zur Verbindung von Widerstandsrecht und *potestas indirecta*

ähnlich wie bei Juan de Mariana SJ (1537-1624) und den Monarchomachen.¹

Das Naturrecht ist aber nicht nur die Grundlage einzelner als *societates perfectae* verstandener Staaten, sondern regelt im *ius gentium* die Beziehungen zwischen ihnen so, dass sie keiner kaiserlichen oder päpstlichen Universalherrschaft unterworfen sind.² Suárez geht dabei von einem universalen Begriff des *genus humanum*, institutionalisiert in der Völkerrechtsgemeinschaft, aus, die zwar in verschiedene Staaten unterteilt, gleichwohl durch ein Normenband gegenseitiger Solidarität zusammengehalten wird: „*Ratio [...] est quia humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam, sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordia quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et unicumque nationis.*“³

Das *ius gentium* als positives Recht geht formal aus den traditionellen Rechtsbeziehungen zwischen den Staaten hervor, ist materiell aber durch naturrechtliche Normen bestimmt.⁴

In der „Unterscheidung der Geister“⁵ und bei der Suche nach dem *bonum universalius*⁶ bestimmt Suárez nach dem „*Noster modus procedendi*“⁷ der Gesellschaft Jesu den epistemologischen Ort seiner Naturrechtslehre und verleiht ihr ein Wirkungspotential über vielfältige Rezeptionskanäle, das über Hugo Grotius' (1583-1645) *De jure belli ac pacis* (1625) bis in die katholische Soziallehre und mithin in Gundlachs Kontroverse mit der liberalen Soziologie und in dessen Sozialphilosophie reicht.

2. Theozentrik des philosophischen Realismus als Methode Gustav Gundlachs versus Anthropozentrik der „reinen Theorie“ Max Webers

Die katholische Soziallehre basiert auf einem solchen Verständnis von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, dass sie durch Vernunft erkennbar sind und durch Gottes Selbstmitteilung geoffenbart gelten und diese Erkenntnisse somit überzeitliche Wahrheit und Geltung beanspruchen.

Kants Kritik der theoretischen Vernunft und die damit vollzogene Abspaltung der „praktischen Vernunft“ ermöglichte die Generierung positiver Wissenschaft

des Papstes vgl. K. SCHATZ, *Tyrannenmord, Potestas indirecta und Staatssouveränität. Widerstandsrecht und Gallikanismus-Problematik Anfang des 17. Jahrhunderts*, in N. BRIESKORN, M. RIEDENAUER (Hgg.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, Bd. I, Kohlhammer, Stuttgart 2000, 245-257.

¹ Vgl. K. WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Marcus, Breslau 1916, 95-123.

² Vgl. J. BIEDERLACK, *Die Völkerrechtslehre des Franz Suárez*, in IDEM, *P. Franz Suárez SJ*, 147-169; J.B. SCOTT, *Suárez and the International Community*, in P. V. MASTERTON U.A. (Hg.), *Francisco Suárez. Addresses in Commemoration of his Contribution to International Law and Politics*, Selbstverlag, Washington 1933, 44-50; J. SODER, *Francisco Suárez und das Völkerrecht*, Metzner, Frankfurt/M. 1973.

³ SUÁREZ, *DL*, 19 n. 9.

⁴ Vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 270-293.

⁵ LOYOLA, *GÜ*, 313-327.

⁶ Vgl. BRIESKORN, *Francisco Suárez*, 338.

⁷ Vgl. Sa * 152, * 216; J.W. O'MALLEY SJ, *Die ersten Jesuiten*, Echter, Würzburg 1995, 20.

ten seit Auguste Comte (1798-1842),¹ die die ontologische Seins-, Wesens- und Sollensfragen als nicht entscheidbar bzw. als Scheinprobleme darstellen.² Das Sein wird so bei Émile Durkheim (1858-1917)³ zu empirisch feststellbaren gesellschaftlich-geschichtlichen Strukturen als Formalobjekten der Sozialwissenschaften, die analog zur Methode induktiver Naturwissenschaften beobachtend beschreiben und in Wenn-dann- Kausalbeziehungen so analysieren, dass die methodischen Verfahren und die durch sie gewonnenen Resultate intersubjektiv, d. h. von den am Forschungsprozess Beteiligten überprüfbar sein müssen.⁴

Ethische Normen stehen fortan nicht mehr in einem Wesenszusammenhang mit der Natur des Menschen, sondern sind nach kontingenten Kommunikationsprozessen entstanden. Sie haben somit eine durch Geschichte und Kultur bestimmte und damit begrenzte Reichweite und Geltung. Der Kultur- und der Wertrelativismus sind dem wissenschaftlichen Positivismus inhärent.

Bereits in seiner bei Werner Sombart (1863-1941) geschriebenen Dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* 1927⁵ übt Gundlach scharfe Kritik an der Methodologie Max Webers. Dabei bezieht sich Gundlach auf die scholastische Lehre des philosophischen Realismus: Indem die menschliche Vernunft das Seiende vom Sein als intelligibel erkennen kann, kann sie die Zweckursache dieser Erkenntnistheorie in Gott finden.⁶ Diese Theozentrik der scholastischen Erkenntnistheorie führt Gundlach gegen die anthropozentrische Wissenschaftstheorie Max Webers ins Feld, die in der Bewusstseinsphilosophie des neukantianischen transzendentalen Idealismus gründet. Max Webers „verstehende Methode“ will rationales Handeln als Mittel-Zweck-Relation und affektuelles Handeln idealtypisch als sinnhaft rational erklären. Nach Gundlach verfehlt Max Weber die Subjekt-Objekt-Dialektik formal, da er auch affektiv motiviertes Handeln zweckrational „umdeutet“.⁷ Sie gelten Weber als „Abweichung“⁸ vom Idealtypus zweckrationalen Handelns. Da das soziale

¹ A. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, 6 Bde., Bachelier, Paris 1830-1842.

² Vgl. BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Herder, Freiburg/Br. 2006; vgl. hierzu F. RICKEN, *Nachmetaphysische Vernunft und Religion*, in M. REDER, J. SCHMIDT (Hgg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2008, 69-78.

³ E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Alcan, Paris 1924; Nachdruck Paris 1963; deutsch: Suhrkamp, Frankfurt/M. 1967.

⁴ Vgl. K.R. POPPER, *Logik der Forschung*, Mohr, Tübingen 2002¹⁰.

⁵ G. GUNDLACH, *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* (= *Jesuitenorden*), in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 202-287. Zur Entstehungsgeschichte dieser Dissertation vgl. IDEM, *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (23. Februar 1962), in G. GUNDLACH, A. RAUSCHER (Hgg.), *Wider den Rassismus*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2001, 192-208.

⁶ G. GUNDLACH, *Christliche Soziallehre: Was sie ist und was sie nicht ist*, in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 40-49.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 211; vgl. J. SCHWARTE, *Gustav Gundlach SJ*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1975, 312. Unzutreffend ist Schwartes Behauptung, Gundlach habe M. Webers Wissenschaftstheorie missverstanden. In diesem Falle hätte Sombart Gundlachs Dissertation wohl kaum mit einer Prädikatsnote angenommen.

⁸ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (= *WuG*), Mohr, Tübingen 1972⁵, 2-3.

Phänomen des religiösen Handelns nicht dem Idealtypus der Zweckrationalität entspricht, kann Weber nicht anders, als Religion materiell immanentistisch „intellektuell deuten“,¹ indem er bereits frühe Formen religiösen Handelns „nach präanimistischen Anfängen [...] über Magie und Orgie, über vorrationalistische zu rationalistischen Epochen mit der steten methodischen Tendenz der anthropozentrischen Zweckrationalität“² versteht: „Das religiöse oder ‚magische Handeln‘ oder Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern, zumal auch seine Zwecke selbst überzeugend ökonomisch sind.“³ Max Weber lässt auch den Charismatiker zweckrational gegenüber der Natur handeln. Aus dieser Zweckhaftigkeit entsteht nach ihm die christliche Gnadenlehre.⁴

Auch der Begriff des „wertrationalen Handelns“⁵ bei Max Weber kann Gundlach nicht überzeugen, da er nicht konsistent sei. Valenz habe daher für Max Weber nur die Zweckrationalität, mit der er letztlich die Wertrationalität deute.

Die Reduktion des Sinns religiösen Handelns auf zweckrational verfolgte wirtschaftliche Interessen belegt Gundlach abermals, dass Webers anthropozentrische Methode am Phänomen des religiösen Handelns scheitert.

In seiner Dissertation sollte Gundlach den Kausalzusammenhang zwischen dem französischen Katholizismus und dem Frühsozialismus (Fourier, Proudhon, Saint-Simon) nachweisen. Sombart hatte bereits einen solchen geistesgeschichtlichen Kausalzusammenhang hypothetisch angenommen,⁶ wie auch Eberhard Gothein (1853-1923) zwischen dem „Jesuitenstaat“ in Paraguay und der Sozialphilosophie der Gesellschaft Jesu eine Affinität sehen wollte.⁷

So sollte Gundlach auf Initiative Sombarts hin den soziologischen Beweis erbringen, dass eine Variante des Katholizismus, die „Spielart des Jesuitismus“, für die Entstehung des modernen Sozialismus kausal verantwortlich war.⁸

Methodologisch setzte sich Gundlach in der Einleitung zu seiner Studie von der rein kausalen Betrachtung Sombarts ebenso wie von der Fragestellung Ernst Troeltschs (1865-1923) ab, der die sozialen Wirkungen der sozialphilosophischen Prämissen des Christentums auf Gesellschaft, Wirtschaft und Staat kausal zu erklären versuchte.⁹ Wenn Gundlach von der „Soziologie als Kulturwissenschaft“¹⁰ erwartet, sie solle bei ihren Gegenständen „fnale Kausalität(en)“¹¹ untersuchen, lehnt er gleichermaßen die Untersuchung von Motiven und Zwecken der handelnden Subjekte ab, wie es die „verstehende Soziologie“ Max Webers intendiert,¹² dem Gundlach die sachfremde Anwendung naturwissen-

¹ WEBER, WuG, 2.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 213.

³ WEBER, WuG, 245.

⁴ Vgl. *ibidem*, 245-246.

⁵ *Ibidem*, 12-13.

⁶ W. SOMBART, *Der proletarische Sozialismus*, 2 Bde., Fischer, Jena 1924¹⁰, Bd. I, 77ff.

⁷ E. GOTHEIN, *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten im Paraguay*. Nachdruck in IDEM, *Reformation und Gegenreformation* (Gesammelte Werke, hg. von E. SALIN), Bd. II, Duncker & Humblot, München 1924, 207-275.

⁸ GUNDLACH, *Meine Bestimmung*, 195-196.

⁹ E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= *Soziallehren*), Mohr, Tübingen 1912, 13ff.

¹⁰ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 206.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Vgl. WEBER, WuG, 2-5.

schaftlicher Methoden bei der Interpretation menschlicher Sozialgebilde vorwirft.¹ Für Gundlach steht der „objektiv gegebene Sinngehalt“² seines Formalobjekts „Katholische Ideenwelt und Jesuitenorden“ den Motiven und Zwecken der Einzelnen, „ja sogar der gesetzgebenden und gesetzesauslegenden Ordensautorität gegenüber“.³ Gundlach versteht einerseits die Ganzheit des „handelnden Sozialgebildes“⁴ im Sinne der scholastischen *causa finalis* als hypostasiertes, kollektives „intentionales Sein“.⁵ Andererseits vermeidet er eine vollständige Hypostasierung seines Formalobjektes, das gleichwohl nicht als Kollektivsubjekt erscheint, das über seinen individuellen Gliedern stünde.⁶

Zugleich widerspricht Gundlach dem relationalen Ansatz, die Individuen nur zueinander in Beziehung zu sehen.

Mit Max Weber verbindet Gundlach die Anwendung der „verstehenden“⁷ Methode; sie ist aber für den Jesuiten nur Mittel zum Zweck, nicht ideologischer Selbstzweck.

Für Gundlach bleibt Max Webers Methodologie ein formales Konstrukt, das weder seine transzendente Voraussetzung noch seine Erkenntnisreichweite reflexiv untersucht. Gundlach erkennt als erster das technizistische Erkenntnisinteresse der „reinen Theorie“⁸ und nimmt somit den Positivismusstreit in der deutschen Soziologie⁹ und die Kritik der technisch-instrumentellen Vernunft von Jürgen Habermas¹⁰ vorweg, – im Unterschied zu diesem aber nicht in geschichtsphilosophischer, sondern in metaphysischer Perspektive.

Gundlach vermag mit seiner Metatheorie der Sozialwissenschaft der Subjekt-Objekt-Dialektik der „reinen Theorie“ mit ihren hermeneutischen Zirkeln ebenso zu entkommen wie einem positivistischen Szientismus, da seine theozentrische, formale Prämisse seinsmetaphysisch begründet und im Sinne seiner *analogia entis* mit dem Materialobjekt „katholische Ideenwelt“ seines Untersuchungsgegenstandes identisch ist. Der dynamische, von Suárez rezipierte Gottesbegriff vermeidet es, „die bunte Fülle und Individualität der geschaffenen Welt in einem einzigen, lückenlosen Gedankenbau adäquat“¹¹ erfassen zu wollen „und dadurch auch den Schöpfer in einem allzu festen System von Prinzipien und Denk- und Seinsnotwendigkeiten gewissermaßen einzuengen.“¹²

So erlaubt es auch die an Suárez angelehnte individualisierende und hylomorphistische Erkenntnistheorie Gundlach, die empirische Komplexität und Ge-

¹ G. GUNDLACH, *Grundzüge der Gesellschaftslehre. Vorlesungsmanuskript entstanden während der Lehrtätigkeit in der Ordenshochschule Valkenburg/Niederlande (= Gesellschaftslehre)*, 1932, in IDEM, *Ordnung*, Bd. I, 66-107, hier: 73.

² IDEM, *Jesuitenorden*, 206.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 207 Anm.9; vgl. IDEM, *Gesellschaftslehre*, 76.

⁵ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 206 Anm. 9.

⁶ Vgl. PESCH, *Nationalökonomie*, Bd. I, 143-144: „Der Verband als Persönlichkeit“.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 208.

⁸ *Ibidem*, 214.

⁹ Zum Positivismusstreit vgl. T. W. ADORNO U. A. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Darmstadt, Neuwied 1970².

¹⁰ J. HABERMAS, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969, 48-103.

¹¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 244.

¹² *Ibidem*; vgl. ROMMEN, *Staatslehre*, 45-51.

schichtlichkeit seines Formalobjekts in ihrer jeweiligen Modalität¹ zu erkennen. Daher läuft die Kritik Waldemar Gurians (1902-1954), Gundlachs Erkenntnistheorie sei unterkomplex, da sie die geschichtliche Erfahrung und Kontingenz sowie die empirische Realität nicht genügend berücksichtigt,² ins Leere,³ zumal sich Gundlach deutlich vom weitgehend ahistorischen Naturrechtsverständnis der Aufklärung abgrenzt.

Nicht zu übersehen ist die Asymmetrie der wissenschaftlichen Kommunikation: Setzt sich Gundlach metatheoretisch mit der „wertneutralen“ Soziologie Max Webers explizit auseinander, so erweist sich die liberale Soziologie ihm (Gundlach) gegenüber als weitgehend dialogunfähig, sieht man von der positiven Evaluierung der Gundlach'schen soziologischen Dissertation durch Werner Sombart ab.

IV. DIE DEDUKTION AUS DER ERKENNTNISTHEORIE: GUSTAV GUNDLACHS THEORIE DER SOZIALGESTALT DER KATHOLISCHEN KIRCHE

Gundlachs Erkenntnislehre, die von Duns Scotus und Suárez geprägt ist, entspricht die formale und materielle Bestimmung seines Forschungsgegenstandes: Gundlachs ekklesiologisches Konzept leitet sich einerseits aus seiner hylo-morphistischen Erkenntnislehre so ab, dass die Schöpfung in ihrer Kontingenz und Komplexität der Erscheinungen nicht auf wenige Denkprinzipien reduzierbar ist.

1. Die theologische Grundlage

Damit ist ein Verständnis von (Heils-)Geschichtlichkeit der Kirche impliziert, das andererseits eines theonomen Ansatzes bedarf: „Religion ist [...] in der Natürlichkeit des Menschen begründet, in dem Bestimmtheitsein des ganzen menschlichen Seins und Handelns vom Göttlichen her. Dass Gott ist, und zwar unabhängig von allem ‚Interesse‘ des Menschen, stellt den Ursinn christlich-religiösen Handelns dar.“⁴

Dagegen muss Max Weber die Religion im Allgemeinen und die katholische Kirche im Besonderen als Irrationalität,⁵ d. h. als Nicht-Existenz der Mittel und Zwecke in Beziehung setzenden (Zweck-)Rationalität erscheinen. Unbeeindruckt vom anthropozentrischen Reduktionismus Max Webers argumentiert Gundlach ontologisch-theozentrisch, dass die Kirche „als schlechthinnige Hin-

¹ Vgl. GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 245.

² W. GURIAN, *Die Gestaltungskraft sozialer Theorie der Katholiken*, «Soziale Revue» 30 (1930), 241-249. Gurian bezieht sich auf Gustav Gundlach: *Artikel „Klassenkampf“*, in H. SACHER (Hg.), *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft*, Bd. III, Herder, Freiburg/Br. 1929⁵, Sp. 394-399; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. II, 212-216.

³ Vgl. die Replik von G. GUNDLACH, *Gewerkschaften und Klasse*, «Deutsche Arbeit» 15 (1930), 354-359; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. II, 230-236, besonders 231.

⁴ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 212-213.

⁵ WEBER, *WuG*, 12-13.

gabe aller Beteiligten an den sich offenbarenden Gott bzw. den christlichen Erlöser wurzelt.“¹ Dagegen stellt die Kirche in der Konstruktion Max Webers als „hierokratischer Anstaltsbetrieb“² mit der Sicherung von Herrschaftsinteressen vermittels „psychischen Zwang durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern“³ in der Perspektive Gundlachs eine Verkenneung ihres theozentrischen Selbstverständnisses und ihrer heilsgeschichtlichen Wirklichkeit dar.⁴ Gundlach deutet in Übereinstimmung mit Troeltsch⁵ Religion von ihrem Gottesbegriff her: Die „katholische Ideenwelt“ (Gundlach) versteht sich aber nicht nur so, sondern ist laut Gundlach in ihrer Geschichtlichkeit von Gott in freier Tat begründet.⁶ Gott ist Ursache und Ziel seiner Schöpfung; die Kirche weiß sich von dieser Schöpfung und ihrem Fortwirken in der Heilsgeschichte bestimmt. Damit widerspricht Gundlach dem Theorem Othmar Spann's (1878-1950) von der wesenhaften Notwendigkeit der Vergesellschaftung religiösen Handelns,⁷ A. Bonus von der biologischen Notwendigkeit der Religion⁸ und Hermann Schmalenbachs (1885-1950) individualistischem Religionsverständnis.⁹

2. Kirche in den Modi der Gegenständlichkeit und der Objektivität

Bei der Analyse der Theozentrik bleibt aber Gundlach nicht stehen: Seine Ekklesiologie nimmt auch die Modalitäten der äußeren Form und der organisatorischen Strukturen der Kirche in den Blick und setzt sich damit deutlich ab von einem spiritualistischen Kirchenverständnis pietistischer Provenienz aber auch von dem Max Schelers (1874-1928),¹⁰ der die objektiven Momente wie die Organisationsstrukturen zugunsten des die Gemeinschaft bildenden Willens der Kirchenmitglieder zurücktreten lässt.¹¹ Diese Perspektive auf die historisch-soziale Gestalt der Kirche verdankt Gundlach der schon von den Kirchenvätern vertretenen Inkarnationstheologie und der die empirischen Einzelphänomene in ihrem So-Sein erkennenden Ontologie des Suárez: Die Kirche ist nach Gundlach göttliche Stiftung *divini iuris*; damit weist er Carl Schmitts (1888-1985) Bestimmung zurück, der in der juridischen Form der Repräsentation den Charakter der Kirche als einer Vermittlerin sakramentaler Gnade sieht.¹² Darüber hinaus erkennt Gundlachs ontologisch-naturrechtlich geschärfter Blick in Schmitts

¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 214.

² WEBER, *WuG*, 29. Vgl. die Kritik Otto Hintzes in seiner Rezension zur 2. Auflage von Webers *WuG*, «Schmollers Jahrbuch» 50.1 (1926), 83-95, bes. 94.

³ WEBER, *WuG*, 29.

⁴ Vgl. GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 214; vgl. IDEM, *Gesellschaftslehre*, 76.

⁵ TROELTSCH, *Soziallehren*, 445.

⁶ G. GUNDLACH, Artikel „Kirche“, in SACHER, *Staatslexikon*, IV, Freiburg/Br. 1959⁶, 968-971; auch in GUNDLACH, *Ordnung*, Bd. I, 367-380.

⁷ O. SPANN, *Der wahre Staat*, Quelle & Meyer, Leipzig 1923, 44.

⁸ A. BONUS, *Die Kirche*, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1909.

⁹ H. SCHMALENBACH, *Die soziologischen Kategorien des Bundes*, «Die Dioskuren. Jahrbuch für Geisteswissenschaften», Meyer u. Jessen, München 1922, 35-105, bes. 62.

¹⁰ M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, Verl. Der Neue Geist, Leipzig 1921.

¹¹ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 215-216.

¹² C. SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau 1923.

„Politischer Theologie“ und Dezesionismus frühzeitig den ideologischen Wegbereiter der künftigen totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus.¹

Deutlich wendet sich auch Gundlach gegen Troeltschs Konstruktion einer Antinomie zwischen Religion und Recht,² obwohl Troeltsch im Gegensatz zu Rudolf Sohm (1841-1917), weitgehend in Übereinstimmung mit der Auffassung des Kanonischen Rechts, keine Inkompatibilität zwischen Kirche und Recht zu sehen vermag.³ Im Anschluss an Hartmann Grisars SJ (1845-1932) Auseinandersetzung mit Martin Luthers (1483-1546) Reformation⁴ sieht Gundlach die Entstehung des protestantischen Staatskirchentums weniger in der „Gewissensnot“ (Grisar)⁵ des Reformators als vielmehr in der „Logik der Tatsachen“.⁶ Erst aber die Subjektivierung des Transzendenten habe die Auslieferung der Kirche an den frühneuzeitlichen Anstaltsstaat ermöglicht.⁷ „Dann wird allerdings alles Transzendente, Lehre und Sakrament, Kirche und Erlöser-Christus, ja Gott selbst, der selbständigen Geltung, der eigenständigen Objektivität entkleidet, wird zur Funktion des eigenen Innern, behält und verliert seinen Wert nur als ‚Symbol‘ der eigenen Zuständlichkeit und Gesinnung.“⁸ Soziologisch versteht Troeltsch ganz im Sinne einer Rhetorik der Verfallsgeschichte⁹ kirchliche Institutionen als deviante religiöse Erscheinungen, die aus diffusen „spiritualistischen Gruppen“¹⁰ hervorgehen. Gundlach verortet Troeltsch Ekklesiologie in der modernen Lebensphilosophie; von daher sei das ahistorische Konstrukt der fließenden, nicht institutionalisierten religiösen Gruppe als regulative Idee zu verstehen: „Alles Historische, Autoritative, Kultische, ist nur ‚Anregungsmittel‘, nur wertvoll als ‚Symbol‘ des eigenen Innenlebens. Gemeinbildungen, überhaupt jede Organisation sind Provisorien, Zugeständnisse.“¹¹ Im Kontrast zu diesem soziologischen Verständnis von religiöser Vergesellschaftung als „reine(r) Seelengemeinschaft“¹² auf der Grundlage von Friedrich Schleiermachers (1768-1834) Religionsverständnis setzt Gundlach das katholische, ontologisch begründete und geschichtlich orientierte Kirchenverständnis: „Der transzendente Gott als Schöpfer der in der Raum-Zeitlichkeit Geschichte schaffenden Menschheit, die Erlösung, die Stiftung der Kirche mit ihren Heilslehren und Heilmitteln als einmalige historische Taten Gottes sind unverrückbare Gegebenheiten, objektive Inhalte für das religiöse Leben des einzelnen wie der Gemeinschaften.“¹³

Die soziale Form und Organisation hat für Gundlach nicht nur ein theologisches, sondern auch ein ontologisches Fundament. Gegen die formfeindliche

¹ Vgl. M. DAHLHEIMER, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, 354-360.

² TROELTSCH, *Soziallehren*, 454.

³ R. SOHM, *Kirchenrecht*, 2 Bde., Duncker & Humblot, Leipzig 1892 u. 1923, 461.

⁴ H. GRISAR SJ, *Luthers Leben und sein Werk*, Herder, Freiburg/Br. 1926.

⁵ GRISAR, *Luthers Leben*, 88.

⁶ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 216 Anm. 24.

⁷ GRISAR, *Luthers Leben*, 220-221, 449.

⁸ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 217.

⁹ Zur protestantischen Deszendenztheorie vgl. bereits die *Magdeburger Centurien* 1560 ff.; vgl. VD 16, E 218ff.

¹⁰ Zitiert nach GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 217.

¹¹ *Ibidem*, 218.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

Lebensphilosophie und die Soziologie des „Bundes“ (Schmalenbach),¹ gegen die „naturalistische Metaphysik“² von Ferdinand Tönnies (1855-1936), der eine Antinomie zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ konstruiert,³ versteht Gundlach mit seinem Ordensbruder Erich Przywara SJ (1889-1972)⁴ die Form als „innerstes Lebensprinzip“ (Gundlach)⁵ menschlicher Vergesellschaftung, und wendet damit die aristotelische Form-Materie-Metaphysik der Spätscholastik des Suárez auf die Gesellschaft an. Die Form bezeichnet damit die *substantia*, das „Eins-Sein“⁶ eines Sozialgebildes, durch das es auch in seiner Normativität bestimmt ist.⁷ In der Form als „innerstem gestaltendem Prinzip des Gemeinschaftslebens“⁸ realisiert sich die „innere Einheit von Seele-Leib, von Geistigkeit und Raumzeitlichkeit.“⁹

Folglich muss Gundlach Max Webers Reduktion der sozialen Gruppe auf den „gemeinten, empirischen Sinngehalt“ (M. Weber)¹⁰ von Handlungen bzw. auf ihre „Chance“,¹¹ soziale Handlungen zu stiften, einer scharfen Kritik¹² unterziehen.

Erst recht ist für Gundlach die geistgeprägte Gemeinschaft gegenüber einer lebensphilosophisch motivierten und spontanen Erlebnisgruppe mit ihrem unreflektiert triebhaften Handeln formgeprägt. Die soziale Organisation einer Gruppe, verstanden als die „planmäßig zur Erreichung eines Erfolgs erfolgende Anordnung der Handlungen“,¹³ kann nach ihm „einen mittelbaren Einfluss auf den Vorrang der geistigen Vergemeinschaftung“¹⁴ ausüben. Das Formprinzip der Organisation macht nur Sinn in Hinsicht auf seine aus ihm herausgehende aktive Funktion, die im Medium des sichtbaren Handelns innerhalb einer Gruppe und zwischen gegebenen Gruppen „das geistige Gemeinschaftsleben technisch möglich zu machen“¹⁵ vermag. Die soziale Organisation verleiht so der durch ihre Form bestimmten Gruppe Beständigkeit, „indem der Vollzug der organisierenden Handlungen einen erzieherischen und anregenden Wert zur Pflege des Gemeinschaftslebens für die Beteiligten hat.“¹⁶

Gerade an der Geschichte der kirchlichen Orden, besonders des Franziskaner-Ordens, vermag Gundlach die Bedeutung der Organisation zu zeigen, ohne die es „höchstens zu einem ‚Parallelismus religiöser Spontaneitäten‘ gekommen“¹⁷ wäre. In der Kirche selbst sieht Gundlach kraft ihrer, wesentlich auf göttlicher Satzung beruhenden Organisationsstruktur die Garantie dafür, dass sie ihren von Christus gestifteten Heilsauftrag durch die Geschichte hindurch erfüllt. Die kirchliche Organisation ist daher mehr als ein Mittel zum Zweck der Instituti-onalisierung geistlichen Lebens: Ihr geistiger Gehalt muss in ihrer Funktion als

¹ SCHMALENBACH, *Soziologische Kategorien*, 35-105.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 221 Anm. 37.

³ F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Fues, Leipzig 1887.

⁴ E. PRZYWARA, *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, Oldenbourg, München – Berlin 1927.

⁵ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 219.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, 219 Anm. 32.

⁸ *Ibidem*, 221.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ WEBER, *WuG*, 13.

¹¹ *Ibidem*, ebd.

¹² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 219 Anm. 30.

¹³ *Ibidem*, 219.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, 220.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Formprinzip in institutionalisierten Interaktionsprozessen „der geistig Vergemeinschafteten“¹ sichtbar, d. h. empirisch überprüfbar im Modus der Organisation zum Ausdruck kommen. Was für Gruppierungen im Allgemeinen gilt, trifft im Besonderen auf die Kirche zu: „Insofern also nun die Organisiertheit nach unserer Darstellung nur die Auswirkung des gemeinsamen Forminhaltes auf die Geist-Leiblichkeit der in Gemeinschaft verbundenen Menschen ist, wird man an sich auch ihr eine lebensschaffende Bedeutung nicht absprechen können.“²

Im Unterschied zu protestantisch-spiritualistischen Vorbehalten gegenüber Macht und Herrschaft, aber auch gegenüber Max Webers Definition von geistlicher Herrschaft der Kirche, deren „Verwaltungsstab das Monopol legitimen hierokratischen Zwanges in Anspruch nimmt“,³ weiß Gundlach um die sittliche Verpflichtung von Herrschaft in Kirche und Staat. Er macht deutlich, welche Auswirkungen ontologische Fehldeutungen der menschlichen Natur auf die Ekklesiologie zur Folge haben: Wird die Geist-Leib-Einheit gedanklich aufgelöst, führt einerseits die Überbetonung des Geistigen zu Spiritualismus und Ablehnung von Organisation, andererseits im umgekehrten Fall die Überbetonung des Materiellen zu ihrer Vergötzung. So wenig eine prophetische Position haltbar ist, so wenig eine dem Machbarkeitswahn verfallene, der in der Optimierung von kirchlichen Organisationsstrukturen aufgeht.

Gundlach erörtert auch die Konsequenzen für die „Erziehung zwischen geistiger Vergemeinschaftung und Organisation.“⁴ Die sinnentleerte geistliche Organisation, in der geistige Gehalte nicht mehr existieren, und der organisationslose geistliche Inhalt, der ebenso wenig existieren kann, „weil in der Geist-Leiblichkeit und Raum-Zeitlichkeit des Menschentums die lebendige Seele nun einmal auf einen Körper angewiesen ist“,⁵ sind logische Resultate einer falschen Anthropologie. Überorganisation liegt dann vor, wenn die freie Initiative der Einzelpersonen zum Wohle des Ganzen blockiert wird, Unterorganisation, wenn ein Überschuss an Einzelinitiative zur Desintegration eines Sozialgebildes führt.

Im Unterschied zu kulturpessimistischen Tendenzen seiner Zeit, z. B. der „Konservativen Revolution“,⁶ verurteilt er nicht Massenorganisationen, insofern sie „eine Auswirkung des gemeinsamen geistigen oder real-physischen Inhalts auf die Geist-Leiblichkeit der im Sozialgebilde Zusammengeschlossenen“⁷ sind, ohne die „lebenshemmende und verflachende Wirkung der Masse“⁸ gerade für geistige Gemeinschaften zu übersehen. Dieser Gefahr sind Organisationen mit „real-physischen Interessen“⁹ wie Interessenverbände weniger

¹ *Ibidem*, 221.

² *Ibidem*, 221-222.

³ WEBER, *WuG*, 29.

⁴ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 224.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Vgl. u. a. S. BREUER, *Anatomie der konservativen Revolution*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1995²; F.R. STERN, *Kulturpessimismus als politische Gefahr*, Scherz, Bern – Stuttgart – Wien 1963.

⁷ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 225.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

ausgesetzt als die Kirche, die „gewissermaßen im geistigen Leben vor der Masse [rettet], indem sie die Massen mannigfach“¹ in Vereine teilt.

Ein Interessenverband, der diverse Gruppen vereinigt, ist für Gundlach durch eine geistige oder materielle Zielsetzung gekennzeichnet. Fehlt im umgekehrten Fall einem interkonfessionellen Verband eine gemeinsame verbindliche Basis, so bezweifelt Gundlach die Konsistenz und den Erfolg seines Handelns, – eine dezidierte Position in der Debatte zu den christlichen Gewerkschaften.²

3. Die „harmonische Totalität“ durch den in der Kirche fortwirkenden Christus

Folgt man Gundlach weiter, so muss sich der theozentrische Sinn religiösen Handelns nicht nur durch die in Geschichte und Gesellschaft wirkenden Modi der Gegenständlichkeit und Objektivität, sondern auch in der Präsenz des fortwirkenden Christus verstanden werden, in dessen Ewigkeit alle Zeitlichkeit aufgehoben ist. Ähnlich wie Leopold von Ranke (1795-1886) will er das Individualitätsaxiom des frühen Historismus in der Theozentrik verankert wissen: „Gott ist auch in der Gegenwart zu finden, in dem jetzigen Zustand seiner geschaffenen ‚Welt‘ und ihrer zum Teil naturkausalen Entwicklung und ihren gegenüber dem rein Religiösen relativ eigenständigen und sich immer wieder anders erfüllenden Kultursinngelalten.“³ Indem sich Gundlach gegen das kulturpessimistische Ideologem der „Säkularisierung“ wendet, ermöglicht er eine Theologie des „In-der-Welt-Seins“⁴ und der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“⁵ im Sinne des II. Vaticanum.

Die einmalige und universale Erlösungstat Jesu Christi relativiert Gundlach mitnichten, wenn er postuliert, „dass an sich das Leben der Kulturmenschheit als Gesamtheit und das Leben des Kulturmenschen als Individuum in jedem Augenblick eine harmonische, alle Lebensbezirke umfassende Totalität sein könne mit dem Religiösen als Mittelpunkt.“⁶

Definiert Gundlach die Kirche soziologisch und historisch als „jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht“⁷ ähnlich dem genossenschaftlichen Verständnis des *coetus fidelium*,⁸ so versteht er die Evangelisierung als Inkulturation⁹ des Glaubens an Jesus Christus in die verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexte, „unbeschadet ihrer relativen Eigenständigkeit“.¹⁰ Gundlach begründet seine theologische Ekklesiologie auf dem christo-

¹ *Ibidem*, 225 Anm. 38.

² Vgl. H. HÜRTEIN, *Deutsche Katholiken 1918-1945*, Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1992, 92-96.

³ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 228.

⁴ Vgl. u. a. K. RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 17/2, Herder, Freiburg/Br. 2002, 1147.

⁵ II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute*, „*Gaudium et spes*“, in K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Herder, Freiburg/Br. 1996, 482.

⁶ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 229.

⁷ *Ibidem*, 236; so auch R. VON NOSTIZ RIENECK, «Stimmen aus Maria Laach» 60 u. 61 (1901).

⁸ GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 241 Anm. 28.

⁹ *Ibidem*, 230.

¹⁰ *Ibidem*.

logischen Zusammenhang zwischen der fortwährenden Schöpfung und der geschichtlich fortwirkenden Inkarnation Jesu Christi in und durch seine von ihm gestiftete Kirche mit ihren von ihm geschaffenen und erlösten Mitgliedern.¹ Formal ist daher die Kirche nach Gundlach ein in der Natur des Menschen und seiner Bestimmung begründetes Sozialgebilde,² das die Kirchenmitglieder in Freiheit anerkennen, „*material* bedeutet [die Kirche; Anm. des Verfassers] die Vergemeinschaftung auf Grund eines Christusbildes von solcher Lebensweite und Aufnahmefähigkeit, dass es *jedem* individuellen Leben den religiösen Mittelpunkt und somit die harmonische Totalität verleihen kann.“³

Ohne sich explizit mit einem sich humanistisch verstehenden Atheismus marxistischer Provenienz auseinanderzusetzen, entfaltet Gundlach eine Theorie der christlichen *humanitas*, die in der normativen Idee des Schöpfer-Gottes verankert ist: „In der Person des Gottmenschen Christus ist vorbildlich gezeigt, wie diese Idee [Humanität; Anm. des Verfassers] in Raum und Zeit eingeht, ohne ihre Herkunft und Weite zu verlieren.“⁴ Indem die katholische Kirche die Extrempositionen des Pelagianismus bzw. Semipelagianismus einerseits und des Protestantismus und Jansenismus andererseits zurückweist, bleibt sie nicht nur der das Göttliche und das Menschliche ungetrennt und unvermischt umfassenden Christologie treu, sondern entfaltet auch in der Geschichte die göttliche und menschliche Dimension des *Corpus Christi mysticum*.⁵ Daraus resultiert das von der Kirche kontinuierlich tradierte Bild von der Würde des Menschen, die in seinem von Gott Geschaffensein und Erlöstsein, aber auch in seiner Historizität und seiner Vergesellschaftung, letztlich in seiner Hinordnung auf Gott beruht.⁶

4. „Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“

Unbeschadet eines eschatologischen Vorbehalts ist die Kirche für Gundlach der Ermöglichungsgrund für die freie Entfaltung des Menschen als Person und Kulturwesen in der freien Hinwendung zu Gott.⁷ Er führt das Verständnis der Kirche als *societas perfecta* bei Robert Bellarmin SJ (1542-1621)⁸ ganz in der spät-scholastischen Tradition von Form und Inhalt, Geist und Materie so fort, dass er

¹ Vgl. A. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, Herder, Freiburg/Br. 1978², 716-735.

² GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 230.

³ *Ibidem*, 231.

⁴ *Ibidem*, 236.

⁵ Vgl. PIUS XII., *Enzyklika Mystici Corporis*, AAS 35 (1943), 200 und passim; II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in RAHNER, VORGRIMLER, *Konzilskompendium*, 123-132; vgl. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, Johannes-Verl., Einsiedeln 1969, passim.

⁶ vgl. H. DE LUBAC, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Müller, Salzburg 1950, 101-108.

⁷ Vgl. J.B. SCHUSTER, *Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft*, Herder, Freiburg/Br. 1935, 132-142; zur Ekklesiologie des vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in RAHNER, VORGRIMLER, *Konzilskompendium*, 180-183.

⁸ Vgl. S.R.E. Cardinalis Roberti Bellarmini politiani SJ *opera omnia. Editio nova iuxta Venetam anni MDCCXI*, Neapel 1872, Cont. V. 3; GUNDLACH, *Jesuitenorden*, 252; zu Bellarmin vgl. GOTHEIN, *Reformation und Gegenreformation*, 100-101; T. DIETRICH, *Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin (1542-1621)*, Bonifatius, Paderborn 1999, 95-96.

sie als „Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“¹ begreift, – eine Bezeichnung, die Pius XII. wörtlich übernahm.²

In deutlichem Widerspruch zu gleich lautenden, gleichwohl ästhetisierenden Sprachregelungen der Romantik verweist Gundlach auf die historische Tatsache, dass die Kirche auf Grund ihrer Naturrechtslehre nie der Gefahr theokratisch-monarchischer Strukturen erlegen sei. Gleichwohl habe die Kirche gerade auch in der Zeit der „von der nationalstaatlichen Entwicklung verursachten Atomisierung der Völkergemeinschaft“,³ – von Gundlach als „schweres Kulturverhängnis“⁴ bezeichnet, – die sittliche Aufgabe, gemeinsame Werte in den Völkern nicht weiter erodieren zu lassen. Mit Blick auf die orthodoxe Kirche Russlands lehnt er den die Aktivitäten der menschlichen Person verachtenden Supranaturalismus und Liturgizismus in seinem erneuten Plädoyer für den Christozentrismus ab. Ausgehend vom Verhältnis von Natur und Übernatur sieht Gundlach im beruflichen Handeln Ziel und Form in der harmonischen Ganzheit des Menschen als Leib-Geist-Wesen: „Indem der ewige, fleischgewordene Logos sich in der Gnade mit dem Menschen zu einem eigenartigen, neuen Leben verbindet, stiftet der Logos der Schöpfung und der Gnade jene *wunderbare Harmonie des christlichen Berufsmenschen* [...]“.⁵

Aber auch die einzelnen Kulturbereiche wie Familie, Wirtschaft und Staat als Teile der Schöpfungsordnung sollen von der Kirche auf Christus hin geformt werden:⁶ „Darin ist es begründet, dass die Kirche immer und immer wieder die Grundsätze der Offenbarung, des natürlichen Sittengesetzes und vor allen Dingen des Naturrechts verkündet, und dass sie den Hauptinhalt ihrer Wirksamkeit nach der Welt hin darin sieht, jene Grundsätze zu verwirklichen.“⁷

Die Kirche als fortwirkender Christus ist Mitträgerin an der „kosmischen Funktion“⁸ zur heilsgeschichtlichen Vollendung der Menschheit in Christus. Im Rahmen der hierarchischen Ordnung der Kirche sind alle Christen gesendet, an dieser kosmischen Aufgabe mitzuwirken, – auch dies ein Konzept, das das Kirchenverständnis des II. Vaticanum antizipiert.⁹

ABSTRACT

In den Geistes – und Sozialwissenschaften nimmt die formale, „reine“ Theorie Max Webers (1864-1920) zumindest in Deutschland eine dominierende Position ein.

Wenig bekannt ist, dass einer der profiliertesten Vertreter der katholischen Soziallehre, Gustav Gundlach SJ (1892-1963), sich in seiner Dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens*, Freiburg/Breisgau 1927, bei Werner Sombart

¹ GUNDLACH, *Die Kirche als das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft* (= *Kirche als das Lebensprinzip*), in IDEM, *Ordnung*, Bd. 1, 381-387.

² vgl. SCHWARTE, *Gustav Gundlach*, 199.

³ GUNDLACH, *Kirche als das Lebensprinzip*, 383.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, 386.

⁶ Vgl. GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm*, 680-715.

⁷ GUNDLACH, *Kirche als das Lebensprinzip*, 386.

⁸ *Ibidem*, 387.

⁹ II. VATIKANISCHES KONIZIL, *Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute* „*Gaudium et spes*“, in RAHNER, VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, 482.

(1863-1941) mit Max Webers Wissenschaftstheorie und Religionssoziologie kritisch auseinandersetzte.

Ausgehend vom spätscholastischen Ansatz Francisco Suarez' (1548-1617) entwickelt Gundlach in seiner Theorie des philosophischen Realismus die Erkenntnisbedingungen, die er im *lumen naturale* verankert: Die menschliche Vernunft erkennt so, dass sie von ihrem Schöpfer eingestiftet wurde, um die Schöpfung als intellegible Welt zu begreifen.

Diese Erkenntnismetaphysik erlaubt es Gundlach, normative Schlüsse zu ziehen, die er in seiner Ekklesiologie der Sozialgestalt der Kirche konkretisierte und die sich in der Enzyklika Pius' XI. *Quadragesimo anno* 1931 sowie in der Lehrverkündigung Pius' XII. niederschlugen.

The formal „pure“ theory Max Weber's (1864-1920) plays a dominant role in the philological and social sciences – at least in Germany.

It is not so very well-known yet that one of the leading exponents of the Catholic social teaching, Gustav Gundlach SJ (1892-1963), dealt with the economic theory and sociology of religion Max Weber's in his dissertation *Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens* (*About the Sociology of the Catholic Ideas and of the Jesuit Order*), Freiburg/Breisgau 1927, which was written under Werner Sombart's (1863-1941) supervision.

Starting from the late scholastic approach Francisco Suarez' (1548-1617) Gundlach develops the conditions of knowledge, which he anchors to the *lumen naturale*, within his theory of philosophical realism. The human reason can recognize that it was donated by its creator in order to understand the creation as an intelligible world.

This metaphysics of knowledge allows Gundlach to draw normative conclusions, to which he gives a concrete form in his ecclesiology of the social image of the Church and which finds expression in Pius' XI encyclical *Quadragesimo anno* in 1931 as well as in Pius' XII proclamation of teaching.