

ihrer selbst“, sofern sie sich „in schöpferischer Weise, d.i. neu beginnend, Neues setzend“ vollzieht (21). Dieses „Neue“ aber, das Hegel zu Recht nicht als Kategorie der Natur, sondern des Geistes gekennzeichnet hatte, ist nicht nur das Andere, Abwechslungsreiche, sondern – bezogen auf Gott gedacht – im strengen Sinne personaler Natur: das freie Geschöpf.

Menschenrechte als Tauschgeschäft?

Zur Theorie Otfried Höffes

Von Uwe STEINHOFF (Berlin)

Otfried Höffes Modell zur Begründung der Menschenrechte, das Modell des „transzendentalen Tausches“¹ geht nicht hinaus über Norbert Hoersters in Anschluß an Mackie vorgenommenen Versuch einer „Moralbegründung ohne Metaphysik“.² Tatsächlich fällt Höffe hinter Hoersters klare Einsicht in die Beschränkungen dieses Begründungsmodells zurück, Beschränkungen, die es meines Erachtens untauglich machen, um damit die Menschenrechte oder eine politische Gerechtigkeit – so wie Höffe sie versteht – menscheitsuniversell zu begründen.

Wie sieht das Modell des transzendentalen Tausches aus? Die Argumentationsstruktur ist die folgende:

1. Nach Höffe „besteht ein Konsens über das Prinzip der Tauschgerechtigkeit, die Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben“ (GaT, 20), daher habe es eine unkontroverse legitimatorische Kraft. Und nach Höffe ist dieses Prinzip auf die Freiheits- bzw. Menschenrechte anwendbar: Im Tausch gegen As Verzicht, B zu töten, verzichtet B darauf, A zu töten.

2. Nun aber stellt sich die Frage, „ob sich die Bürger auf diesen Tausch einlassen sollen“ (GaT, 24). In Antwort darauf beantwortet Höffe die weitere Frage: „Will man sowohl Opfer als auch Täter von Gewalt sein oder lieber weder-noch?“ zugunsten der zweiten Alternative.

3. Da sich dieses durch die zweite Alternative bezeichnete Interesse durch eine „ihm inwohnende Sozialität auszeichnet“ (GaT, 27) und sich nur „in und aus Wechselseitigkeit realisieren“ läßt, ist die Gesellschaft berechtigt, sich für zuständig zu erklären und zwangsbefugt einzugreifen. Die „soziale Zwangsbefugnis“ ist also legitimiert.

4. „[...] da bei diesem Tausch jeder dasselbe gibt, den Gewaltverzicht, und dafür dasselbe erhält, die entsprechenden Freiheitsrechte, zeichnet sich der Tausch durch eine elementare Gleichwertigkeit des Getauschten aus. Der Tausch, damit haben wir einen weiteren, vierten Legitimationsschritt gefunden, ist grundlegend gerecht“ (GaT, 29).

5. „Um die parasitäre Einstellung zu verhindern und um die Gefahr zu bannen, daß der negative Freiheitstausch ein bloßes Wort bleibt, darf sich das Schwarzfahren nicht lohnen. An dieser, freilich auch erst an dieser Stelle läßt sich jene gemeinsame oder öffentliche Durchsetzungsmacht rechtfertigen, die wir die Rechts- und Staatsordnung nennen [...]“ (GaT, 32).

¹ Otfried Höffe, *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*, Baden-Baden 1991 (im folgenden abgekürzt als GaT). Ders. *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: *Philosophisches Jahrbuch 99* (1992) 1–28 (im folgenden abgekürzt als TT).

² Norbert Hoerster, *Moralbegründung ohne Metaphysik*, in: *Erkenntnis 19* (1983) 225–238 (im folgenden abgekürzt als MoM).

Wie sieht im Vergleich dazu Hoersters Modell aus? Hoerster geht nicht vom gerechten Tausch als Grundlage aus. Vielmehr appelliert er ausschließlich an das Eigeninteresse. Daher geht es ihm auch nicht um eine im engeren Sinne moralische Legitimation, und sein Argument ist dementsprechend kürzer: „1. Jeder hat ein größeres Interesse am eigenen Überleben als am (gelegentlichen) Töten. 2. Jeder kann sein Überlebensinteresse in der Gesellschaft dadurch und nur dadurch sichern, daß er auf sein (ihm geringerwertiges) Tötungsinteresse verzichtet. Unter Voraussetzung dieser zusätzlichen Prämissen ist es nämlich für P begründet, nicht nur ein auf sich selbst bezogenes Tötungsverbot, sondern ein *allgemeines* Tötungsverbot zu wollen. Denn Q und R und jeder andere ist zur Respektierung von P's Leben nur bereit, sofern auch sein eigenes Leben von P und jedem anderen respektiert wird. Freilich muß dieses Tötungsverbot, um die gewünschte Sicherheit auch tatsächlich zu bieten, als allgemein akzeptierte Norm in der Gesellschaft verankert und zumindest im großen und ganzen wirksam sein.“ (MoM, 228f.)

Hierin sind bereits alle Punkte Höffes versammelt: Stärkeres Interesse daran, nicht zu töten, als selbst getötet zu werden; daraus resultierender Grund, sich auf den wechselseitigen Freiheitsverzicht, also den „Tausch“ einzulassen; immanente Sozialität und die Notwendigkeit einer gesellschaftlichen Sanktionierung der Norm. Was fehlt – weil es sich mit einem solchen Modell gar nicht leisten läßt – ist allerdings der Bezug auf die Gerechtigkeit, da Hoerster sein Begründungsverfahren ausschließlich auf das Eigeninteresse gründet.

Der Erkenntnisvorsprung von Hoerster gegenüber Höffe liegt nun darin, daß Hoerster – im Gegensatz zu Höffe – klar sieht, daß die Prämissen einzuschränken sind.

Erstens: Nicht *jeder* hat ein größeres Interesse am Überleben denn am (gelegentlichen) Töten. Und manche haben sogar überhaupt kein Interesse am Überleben. Höffe meint zwar, daß selbst für den Lebensmüden die Integrität von Leib und Leben noch Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit sei – aber der wirklich zum Tode Entschlossene braucht zur Erreichung seines Ziels ja Handlungsfähigkeit nur, sofern andere ihn nicht durch *deren* Handeln töten. Freilich bemerkt Höffe nicht zu Unrecht, daß auch ein Lebensmüder vielleicht noch *selbst* entscheiden will, *wann* er stirbt. Doch das Sich-nicht-Einlassen auf den Tausch bzw. auf die Sanktionierung der Norm bedeutet ja nicht, daß er nun *garantiert* getötet wird, vielmehr erhöht es lediglich die *Wahrscheinlichkeit* dafür (diesen Punkt übersieht Höffe). Und diese mag ihm bei einem für die nahe Zukunft geplanten Ende zu gering erscheinen, um sich deshalb für einen transzendentalen Tausch zu interessieren. Zumal, wenn er vor seinem Ende noch, vielleicht aus Rache, jemand anderen töten will. Überhaupt muß eine Person nicht einmal lebensmüde sein, es reicht ein starkes Interesse am Töten oder an einem gesetzlosen Leben, damit jemand erklären kann: „Sicher brauche ich zum Töten die Integrität von Leib und Leben. Aber das Risiko, *bei* Sanktionierung der Norm am Töten und anderen mir wichtigen Dingen gehindert zu werden, ist größer als das Risiko, *ohne* Sanktionierung der Norm getötet (und somit am Töten gehindert) zu werden.“ Dieses Verhältnis der Risiken war und ist sicher oft genug gegeben, und daher gilt Hoersters Erklärung: „Solchen Leuten gegenüber ist ein allgemeines Tötungsverbot von meinem Ansatz aus nicht zu begründen.“ (Um sich zu vergegenwärtigen, daß „solche Leute“ keine abwegige philosophische Erfindung sind, möge man sich vor Augen halten, daß es auch *heute* noch vom „Arm des Gesetzes“ durchaus noch nicht erreichte Gebiete mit den dazugehörigen, die Gesetzlosigkeit durchaus schätzenden Räuberbanden und Piraten gibt.) Die Reichweite der Begründetheit der Norm ist also „lediglich eine nahezu universale“ (MoM, 230).

Zweitens: Auch die zweite Prämisse, nämlich daß man sein Überlebensinteresse nur unter Verzicht auf sein Tötungsinteresse sichern könne, gilt nicht uneingeschränkt. Es gilt nicht für besonders mächtige Akteure. Hierbei hat übrigens selbst Hoerster, obwohl er den

Punkt eingesteht, die deutliche Neigung, ihn zu bagatellisieren.³ Er sagt (MoM, 230): „Selbst derjenige, der es zur Machfülle eines Diktators gebracht hat, bedarf zur Sicherung seiner Stellung der Loyalität zumindest *einiger* Mitmenschen und muß sich diese ihre Loyalität durch eine gewisse Rücksichtnahme auf ihre fundamentalen Interessen erkaufen.“ Wie man aus historischen – und gegenwärtigen – Beispielen weiß, kann der Kreis dieser einigen äußerst klein sein, ohne den Diktator zu gefährden. Sicher können Diktaturen zusammenbrechen. Aber das können Demokratien auch. Jedenfalls läßt sich bei der erheblichen Beschränkung der zweiten Prämisse mit diesem Modell nicht unter allen Bedingungen für jeden eine Zustimmung zum allgemeinen Tötungsverbot oder zum transzendenten Tausch der Menschenrechte begründen. Gerade gegenüber jenen, gegenüber denen man sich eine solche Begründungsmöglichkeit, wie es scheint, *am dringendsten* wünschen würde (und das macht die Beschränkung der zweiten Prämisse noch folgenreicher als die der ersten), nämlich gegenüber Diktatoren und deren Nutznießern und Alliierten, versagt dieses Begründungsverfahren. Das Funktionieren einer solch *universellen* Begründung setzt Bedingungen relativer Machtgleichheit voraus. Wenn man im Reich der großen Gesellschaften (etwas optimistisch) die liberale Demokratie westlicher Prägung als einen solchen Zustand relativer Machtgleichheit betrachten will, so heißt dies mit anderen Worten, daß das hier besprochene Begründungsmodell *material* (freilich nicht logisch) bereits das voraussetzt, was es begründen will – eben eine liberale Demokratie. Das nimmt einer solchen Begründung nun freilich durchaus nicht jeden Wert; es zeigt jedoch, daß Höffe seinem Anspruch, eine politische *Fundamental*philosophie zu entwickeln⁴ nicht gerecht wird.

Obleich, wie ich betonte, der Kern von Höffes und Hoersters Argument derselbe ist, habe ich oben doch einen Unterschied eingestanden: Höffe bezieht sich auf Gerechtigkeitsfragen, Hoerster nicht. Hoerster will eine „Moral“ als rational im Sinne des Eigeninteresses auszeichnen, Höffe will eine bestimmte Gesellschaftsordnung und die Menschenrechte *moralisch* begründen und *legitimieren*. Dabei setzt er das Prinzip der Tauschgerechtigkeit bereits als *normativ gültig, als moralisch legitim* voraus: „In diesem Legitimationsvorschlag ist ein moralisches Element anwesend, es fällt jedoch auf durch eine bemerkenswerte Anspruchslosigkeit“ (TT, 19). Ich lasse es dahingestellt, ob dieses Element tatsächlich so anspruchslos ist. Die naheliegende Frage, die uns jetzt interessiert, soll vielmehr lauten: Wenn wir das Prinzip des gerechten Tausches als unkontrovers unterstellen und es zugleich als normativ begreifen, können sich dann die Einwände, die wir erhoben, mit Hinweis auf das moralische Element doch noch zurückweisen lassen?

Das Gegenteil ist der Fall. Höffe gerät durch dieses moralisch-legitimatorische Element nämlich in eine Schwierigkeit, die Hoerster nicht hat: Hoerster kann zugeben, daß sich durch sein Verfahren zumindest unter gewissen Umständen sogar eine Sklavengesellschaft begründen lasse (MoM, 236). *Trotzdem* kann er diese immer noch *illegitim, ungerecht, unmoralisch* nennen. Höffe könnte das nicht. Eine Gesellschaftsordnung, die dem Prinzip des gerechten Tausches entspricht, *ist* nach seiner Konzeption eben gerecht. Und leider läßt sich aus seiner Konzeption u.U. durchaus die Gerechtigkeit einer Sklavengesellschaft ableiten.

Die Schwierigkeit machen wir uns jetzt unter konkreter Berücksichtigung der Tausch-

³ Mackie jedoch ist in diesem Punkt völlig illusionslos. Vgl. John L. Mackie, *Ethik: Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1983, 149.

⁴ Vgl. Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a.M. 1987, Abschnitt 1.4.

idee klar. Nach Höffes Verfahren werden Gewaltverzichtete ausgetauscht. A verzichtet darauf, B zu töten, und umgekehrt. Nun ist ein Verzicht jedoch eine Unterlassungshandlung. Eine Unterlassungshandlung kann ich aber nur begehen, wenn ich das, was ich unterlasse, auch hätte tun können. So kann ich zwar jetzt darauf verzichten, in die Hände zu klatschen, aber es macht überhaupt keinen Sinn zu sagen: „Ich verzichte darauf, morgen die Weltherrschaft an mich zu reißen.“ Genausowenig kann jemand, der gefesselt am Boden liegt, zu dem Verbrecher, der ihn in diese Lage gebracht hat und nun, um den Zeugen zu beseitigen, sich anschickt, ihn zu erschießen, sagen: „Tu mir nichts, dann tu ich dir auch nichts!“ Der Gefesselte ist zu einem derartigen Tauschgeschäft gar nicht in der Lage. *Er hat nichts anzubieten*. Selbst wenn der Verbrecher in dieser Situation tauschen wollte – wozu er freilich keinen Grund hat, was Höffes zweiten Legitimationsschritt widerlegt – besteht hier *überhaupt keine Möglichkeit* zu einem Tausch von Gewaltverzichteten. Damit ist auch der erste Legitimationsschritt illusorisch, d.h. das Prinzip des gerechten Tausches ist durchaus nicht auf die Menschenrechte anwendbar. Wenn man jedoch trotzdem von dem Verbrecher – nur mit dem Prinzip des gerechten Tausches arbeitend – verlangt, er möge den Gefesselten verschonen, so kann der Verbrecher erwidern: „Und was bekomme ich dafür? Nichts! Einen Gewaltverzicht, nämlich meinen, gegen *nichts* zu tauschen, ist aber nach Otfried Höffes viertem Legitimationsschritt *ungerecht*. Es wird ja gewiß nichts Gleichwertiges getauscht.“ Mit dieser Sicht der Dinge wäre der Verbrecher nicht „kleinlich“, sondern er hätte schlicht recht. Und diese Argumentation könnte sich auch der Diktator in bezug auf sein durch eine funktionierende Repressionsmacht gefesseltetes Volk zunutze machen. Das zeigt besonders deutlich und unfreiwillig die folgende Aussage Höffes (TT 19): „Nun steht in der Menschenpflicht, wer die Leistungen, die lediglich unter Bedingung der Gegenleistung erfolgen, von den anderen tatsächlich in Anspruch nimmt; umgekehrt besitzt er das Menschenrecht, sofern er die Leistung, die nur unter Voraussetzung der Gegenleistung erfolgt, wirklich erbringt.“ Daraus folgt, daß der Diktator keine Menschenpflichten gegenüber dem unterdrückten Volk hat (denn er nimmt keine entsprechenden Verzicht-Leistungen in Anspruch), aber sehr wohl Menschenrechte gegenüber all jenen im Volk, die er trotz seiner Macht verschont; umgekehrt hat das Volk gegenüber dem Diktator keine Menschenrechte, sondern nur Menschenpflichten.

Somit dürfte deutlich geworden sein, daß Höffes Modell des transzendentalen Tausches nicht geeignet ist zur Begründung einer freiheitlich verstandenen politischen Gerechtigkeit, geschweige denn der Menschenrechte.

Nun sollte man m.E. einen Aufsatz über einen Begründungsversuch der Menschenrechte nicht mit einem anscheinend so negativen Resultat beschließen. Daher möchte ich abschließend noch ein paar, gleichwohl kursorische Bemerkungen machen, die trotz der Beschränkungen der Begründungsfähigkeit der Menschenrechte die Möglichkeit ihrer *Offensive* aufweisen.

Die Menschenrechte lassen sich durchaus nicht auf die gleiche Ebene stellen wie der Glaube an Hexen und Einhörner, wie Alysdaire MacIntyre meint⁵ (und wogegen Höffe sich wendet). Die gegenteilige Auffassung konnte tatsächlich nur entstehen, insofern man überzogene (sozusagen: abergläubische) Ansprüche an Begründungen stellte, um dann das, was sich durch Begründungen tatsächlich erreichen läßt, an diesen unberechtigten Ansprüchen zu messen. Ein unberechtigter Anspruch ist nun der, daß gültige Begründungen bzw. Legitimationen *für jeden* gültig sein müßten. So erklärt Höffe (GaT, 20): „Ein Zwang ist nur dort legitim, wo sich die Zwangsunterworfenen mit ihm einverstanden erklären können.“

⁵ Vgl. Alysdaire MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London 1985, Kap. 6.

Die naheliegende Frage lautet hier: Wieso? Der Diktator wird sich schwerlich mit dem Zwang einverstanden erklären, der ihn absetzt, oder mit der Gewalt, die ihn notfalls tötet. Höffe könnte zwar entgegnen, daß gemäß seines hier gerade zitierten Legitimitätsprinzips natürlich auch der Zwang, den eine Diktatur ausübt, illegitim ist. Das ist jedoch irrelevant, denn gemäß desselben Prinzips bleibt natürlich auch der revolutionäre Zwang, der (hoffentlich) die Demokratie herbeiführt, immer noch ebenfalls illegitim. Dennoch scheint es mir wie vielen anderen (zu denen auch Höffe selbst zählen dürfte, wobei er vermutlich annimmt, daß sein Prinzip mit der den Diktator stürzenden Gewalt in Einklang zu bringen ist – ich sehe allerdings nicht, wie) durchaus evident, daß dieser revolutionäre Zwang sehr wohl legitim ist. An dieser Stelle nämlich vermag uns Höffes Vorstellung von der Reziprozität von Menschenrechten und -pflichten doch noch einen wertvollen Hinweis zu geben: Wer seinen Menschenpflichten nicht nachkommt, verliert (zumindest: mindert) seine Menschenrechte. Dies ist ein Satz, der explizit immer gelehrt (Menschenrechte sind angeblich „unveräußerlich“), implizit aber anerkannt wird (da man z. B. Notwehr als gerechtfertigt betrachtet – wenn man jedoch jemanden töten *darf*, dann kann er schwerlich ein unveräußerliches Recht auf Leben haben, denn wer ein Recht auf eine Sache hat, dem darf man sie – das liegt im Begriff des Rechts, es ist also eine analytische Wahrheit – nicht nehmen).

Dem Diktator gegenüber brauchen wir die Menschenrechte also nicht zu legitimieren. Und für (die meisten von) uns *sind* sie legitim. Die Menschenrechte sind de facto in unseren (liberalen, westlichen) moralischen Intuitionen tief verankert. Freilich: Bei vielen Menschen (etwa der islamischen Welt) gibt es diese Verankerung nicht. Wenn schon nicht dem Diktator gegenüber – müssen wir die Menschenrechte nicht wenigstens seinen „Untertanen“ gegenüber rechtfertigen? Sind wir ansonsten nicht imperialistisch? Nun, wir haben eine solche Rechtfertigung, denn Hoersters Begründungsmodell zeigt, daß es durchaus im eigenen Interesse der Mehrheit der Menschen ist, die Menschenrechte anzuerkennen und zu sanktionieren (ob die Mehrheit der Menschen das einsieht oder nicht, ist eine andere Frage). Das heißt auch, daß es rational für uns und die Mehrheit der Menschen ist, die Einhaltung der Menschenrechte zu fordern. Und darin liegt der Grund, warum auch der Diktator, obwohl wir ihm die Menschenrechte nicht begründen können, durchaus Menschenpflichten *hat*. Er hat sie, weil wir ihn in die Pflicht *nehmen*. Menschenrechte sind insofern durchaus „positiv“ (und real), sie existieren, wie andere Rechte auch, als von Menschen gesetzt. Freilich stehen sie in Konkurrenz zu den Rechten und Pflichten, die der Diktator gesetzt haben mag. Aber gerade dieses Konkurrenzverhältnis sollte uns nicht dazu führen, die Position unseres Rechts auch noch zu schwächen, indem wir die lächerliche Annahme machen, die Menschenrechte seien von seiner, des Diktators, Zustimmung abhängig. Vielmehr müssen wir darauf *bestehen*, daß die Menschenrechte wirklich existieren und die diktatorischen Rechte, die der Diktator sich zuschreibt, nicht. Obgleich sie im oben beschriebenen Sinne positiv sind, ja gerade *weil* sie es sind, müssen wir sie mit umso mehr Nachdruck *negieren*. Das hat mit Aberglauben und Mysterien nicht mehr zu tun als der Fall, in dem Richter das Recht, das *sie* vertreten, über den moralischen Kodex etwa von Atomwaffengegnern stellen, die den Zugang zu Raketenbasen blockieren. Eine übergeordnete Instanz ist hierbei nicht anzugeben. Es handelt sich um einen agonistischen Rechtskonflikt. Man „beschreibt“ kein Recht, man *behauptet* es (im doppelten Sinne von „behaupten“). Das gilt auch für den Konflikt zwischen den Menschenrechten und seinem Anderen (was übrigens zeigt, daß „das Andere“ nicht *per se* schützenswert ist). Dieser reale Interessenkonflikt, diese Kampfsituation läßt sich durch Philosophie nicht umdefinieren in eine bloße Meinungsverschiedenheit, die sich durch eifriges Argumentieren und Diskutieren angeblich in konsensuelles Wohlgefallen auflösen ließe. Notfalls müssen die Men-

schenrechte mit Zwang durchgesetzt werden, auch wenn der eine oder andere weniger respektable Betroffene (selbst noch in einer „idealen Kommunikationssituation“) etwas dagegen hätte. Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, den Konflikt aufzulösen, sie hat die Aufgabe, die Problemlage möglichst realistisch zu beschreiben, um dabei zu helfen, die angemessenen, entschiedenen Konsequenzen zu ziehen.

„Aktualisierung durch Enthistorisierung“

Zu einem Brief von Josef Pieper an Gustav Gundlach aus der Zeit der NS-Diktatur

Von Berthold WALD (Münster)

Schon seit einigen Jahren beherbergt und verwaltet das Archiv der Katholischen Universität Eichstätt die Autorenkorrespondenz des Kösel-Verlages. Darunter befindet sich auch der mit 4103 Einzelstücken bei weitem umfangreichste Schriftwechsel zwischen Heinrich Wild und Josef Pieper, der neben den Briefen an Wild auch weitere Schriftstücke enthält, die Pieper ihm gelegentlich zur Kenntnisnahme überlassen hatte.¹

Bei dem hier erstmals veröffentlichten Dokument aus dem Eichstätter Kösel-Nachlaß handelt es sich um den Durchschlag eines maschinenschriftlichen Briefes von Josef Pieper an den Jesuiten Gustav Gundlach, der als Professor für Sozialphilosophie und -ethik an der Universität von St. Georgen bei Frankfurt lehrte und neben Oswald von Nell Breuning SJ schon damals als einer der führenden katholischen Sozialwissenschaftler galt. Gundlach hatte durch seine im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegebene kommentierte Ausgabe „Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius XI.“² eine lebhaft diskutierte Ausgabe ausgelöst, in der sich auch Josef Pieper als junger Sozialwissenschaftler und Philosoph mit zwei vielbeachteten Veröffentlichungen bereits 1932 einen Namen gemacht hatte.³

Wie Gundlach in seiner „Kurzen Erläuterung des Rundschreibens *Quadragesimo anno*“,⁴ so war auch Pieper seinerseits darauf bedacht gewesen, die ungeschminkte Deutlichkeit in der Benennung der sozialen Übel der Zeit nicht durch eine beschönigende Übersetzung – aus Rücksicht auf die Partikularinteressen der „sozialen Reaktion“ – abzuschwächen. Gundlach konnte also in Pieper einen durchaus gleichgesinnten Verbündeten sehen in der Auseinandersetzung um eine dringende gebotene Sozialreform des wirtschaftlichen

¹ Ein Gesamtverzeichnis des Schriftwechsels Pieper-Wild mit Kurzinformationen zum Inhalt des jeweiligen Dokuments wird zur Zeit von Willi Fischges erstellt und für den Druck vorbereitet. Der Einsicht in seine Aufzeichnungen verdanke ich die Kenntnis des Briefes an Gundlach, der als Nr. 1 des Nachlaßregisters mit dem Hinweis „Soziologie“ geführt wird.

² Paderborn 1931. Man darf wohl annehmen, daß Gundlach als Berater Pius XI. auch an der Formulierung der Grundgedanken von „*Quadragesimo anno*“ beteiligt war.

³ „Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft. Befreiung des Proletariats. Berufsständische Gliederung. Systematische Einführung in die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“, Frankfurt a.M. 1932; diese Schrift erlebte in kurzer Zeit drei Auflagen. Mit der dritten, um einen wesentlichen Passus zur Funktion der Gewerkschaften erweiterten Auflage wurde nach Schließung des Verlages durch die NS-Machthaber im Frühjahr 1934 ein weiteres Erscheinen unmöglich gemacht. Die 1932 bei Pustet in Regensburg erschienenen „Thesen zur sozialen Politik. Grundgedanken der Enzyklika „*Quadragesimo anno*““ wurden gleichfalls 1934 verboten und beschlagnahmt.

⁴ Untertitel: Papst Pius XI. zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot, Berlin 1931.