

WILHELM WEBER *

DIE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE
 VOR DEM PROBLEM DER UNBEWÄLTIGTEN FREIHEIT
 IN DER GESELLSCHAFT

Die heftigen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen in den Industrieländern der westlichen Welt seit etwa der Mitte der sechziger Jahre haben eines in aller Deutlichkeit wieder neu zutage gefördert: daß man a) bis heute noch immer nicht weiß, was eigentlich Freiheit bedeutet und b) wie Freiheit als dauernd zu sichernder Wert gesellschaftlich-politisch immer wieder von neuem organisiert werden muß. Mit anderen Worten: Zweihundert Jahre nach der Aufklärung und der französischen Revolution stehen wir nach wie vor vor dem Problem der unbewältigten Freiheit.

Könnte das nicht daran liegen, daß der Freiheitsbegriff der Aufklärung und der französischen Revolution falsch oder wenigstens einseitig war?

Das Dilemma begann damit, daß J. J. Rousseau gleich am Anfang seines *Contrat social* erklärte, der Mensch werde frei geboren, und doch liege er überall in Ketten¹. Der deutsche Politologe Wilhelm Hennis hat darauf hingewiesen, daß Rousseau hier eine wesentliche Bestimmung der *conditio humana* leugnet, nämlich die, daß der Mensch zwar mit der Fähigkeit, frei zu werden, geboren wird, im Zustande der Geburt jedoch alles andere als frei ist².

Die neuzeitliche Freiheitsidee (Renaissance, Aufklärung, französische Revolution) ist primär die einer emanzipatorischen Freiheit. Freiheit von Abhängigkeiten, Ausbruch aus einer zum Teil irrational legitimier-

* Profesor uniwersytetu w Münster (RFN), dyrektor Instytutu Chrześcijańskich Nauk Społecznych w Münster.

¹ J. J. Rousseau, *Contrat social*, 1. Buch, I. Kapitel.

² Wilhelm Hennis, *Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs*, Köln und Opladen 1970, S. 37.

ten geburtsständischen feudalistischen Privilegiengesellschaft, Befreiung von nicht durch Vernunft legitimierten Autoritäten usw.

Es handelt sich um einen revolutionären Freiheitsbegriff, revolutionär in dem Sinne, daß er die Befreiung des Individuums aus etablierten gesellschaftlichen Strukturen mit Privilegiencharakter anzielt. In diesem Sinne haben wir es zunächst und primär mit einem metapolitischen Freiheitsbegriff zu tun, dessen zentraler Inhalt die gleiche rechtliche Freiheit aller ist. In diesem metapolitischen Sinne sind die revolutionären Axiome von Freiheit und Gleichheit zu verstehen. Gleichheit wurde noch nicht primär als Egalität des sozio-ökonomischen Status begriffen, wie es heute bei vielen egalistischen Bestrebungen der Fall ist, sondern als Egalität des allgemeinen Bürgerstatus im Sinne der „gleichen rechtlichen Freiheit“ aller.

Freiheit und Gleichheit, das heißt: Alle haben die (formal) gleichen Rechte, niemand ist rechtlich privilegiert, niemand ist rechtlich abhängig!

Der Bürger, der diese Freiheit in der französischen Revolution gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien régime erkämpfte, war der Bürger vom jakobinischen Typ. Der Bürger trat somit revolutionär in die Arena der Weltgeschichte. Er nannte sich stolz Citoyen! Es war der Bürger aus Rousseaus *Contrat social*.

An der Seite dieses Bürgers, des Citoyen, und gleichzeitig in Konkurrenz zu ihm, kämpfte der Bürger eines anderen Schlages, jener, für den die Revolution nur die notwendige Durchgangsstufe zu einer Gesellschaft war, in der er selbst zur dramatis persona werden würde.

Die weitere Entwicklung folgte mit einer gewissen inneren Logik.

Abstrakte revolutionäre Proklamationen von Emanzipation und Freiheit sind für den nachrevolutionären Alltag, wenn wieder Politik gemacht werden muß, zu unhandlich, zu wenig operational. Die Folge war, daß die französischen Revolutionsverfassungen die abstrakte kosmopolitische Freiheit nunmehr verräumlichten und verdinglichten und in konkrete individuelle Freiheitsräume umformten. Neben die Erklärung der allgemeinen *droits de l'homme* traten die konkreten *droits du citoyen*!³

In den verschiedenen Revolutionsverfassungen ist die Rede von „natürlichen und unverlierbaren Menschenrechten“, aber diese Rechte werden sofort zu konkreten Bürgerrechten verdinglicht und individualisiert, womit der Keim zur Ungleichheit der einzelnen Individuen gelegt wurde.

³ Vgl. Déclaration des droits de l'homme et du citoyen; beschlossen von der Nationalversammlung in den Sitzungen vom 20., 21., 23. und 26. August 1789, genehmigt vom König.

In Art. I der Déclaration von 1789 heißt es: „Frei und gleich an Rechten werden die Menschen geboren und bleiben es [...]“. Ähnlich hieß es schon in der Bill of Rights von Virginia (USA) vom 12. Juni 1776, wo in Art. I erklärt wird, „daß alle Menschen von Natur aus frei und unabhängig sind und gewisse, angeborene Rechte besitzen [...]“. Diese Erklärungen entsprechen dem „Pathos des Allgemeinen“, der Idee des Weltbürgerlichen, alles dessen, „was Menschenantlitz trägt“.

Die Verdinglichung, die Individualisierung der allgemeinen Menschenrechte zu den alltäglichen Bürgerrechten und damit die Verflüchtigung des revolutionären Pathos des Allgemeinen, folgte auf dem Fuße. So heißt es in Art. II der Déclaration von 1789 zunächst noch einmal: „Der Zweck jeden politischen Zusammenschlusses ist die Bewahrung der natürlichen und unverlierbaren Menschenrechte“. Dann aber wird sofort massiv individualisiert: „Diese Rechte sind Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Bedrückung“. Und Art. XVIII fügt hinzu, daß „das Eigentum ein unverletzliches und heiliges ist“. — Ähnliche Formulierungen enthält auch die Verfassung der französischen Republik vom 24. Juni 1793.

Die Verdinglichung der allgemeinen Menschenrechte zu den konkreten Bürgerrechten, vor allem im „unverletzlichen und heiligen Eigentum“ sich darstellend, führte das Bürgertum des Besitzindividualismus an die Schalthebel der gesellschaftlich-politischen Macht im 19. Jahrhundert. Das markierte zugleich den Beginn der liberal-individualistischen Rechtsepoche Europas, die im Code civil (auch Code Napoléon genannt) von 1804 ihren ersten gesetzlichen Niederschlag fand und von dort sich in den Bürgerlichen Gesetzbüchern anderer Staaten Europas fortsetzte. Die besonders starken und startbegünstigten Citoyens der französischen Revolution benutzten nunmehr eifrig ihre droits du citoyen (Eigentum, Gewerbefreiheit, liberal-permissive Gesellschaftsauffassung), um ihren weniger begünstigten Con-citoyens davon zu laufen.

Über Nacht beherrschte nicht mehr der Citoyen, das Ideal der französischen Revolution, das Feld, sondern der Bourgeois, der liberal-konservative Besitzbürger. Die allgemeine formal-rechtliche gleiche Freiheit aller ging fortan einher mit einer massenhaften ökonomischen Unfreiheit und Ungleichheit, wie sie das Proletariat des 19. Jahrhunderts kennzeichnete.

Als Zwischenergebnis können wir festhalten: Am Anfang der modernen politischen Freiheits- und Emanzipationsgeschichte, wie er durch Aufklärung und französische Revolution markiert wird, steht der Bürger im Kampfe gegen die Privilegiengesellschaft des Ancien régime. Aber dieser Bürger ist nicht auf einen Begriff zu bringen. Er stellte

sich (immer unter Berufung auf die abstrakten Ideale von Freiheit und Gleichheit) in zwei völlig verschiedenen Typen dar, und beide sind Ergebnis, Resultat der Aufklärung und der Revolution. Die beiden Typen streiten miteinander wie feindliche Brüder, und da beide Typen in der „bürgerlichen“ Gesellschaft nebeneinander leben, ist „die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft die Geschichte des Kampfes des Bürgers gegen den Bürger“⁴.

Auf der einen Seite steht der Bourgeois, also der konkrete Bürger, den wir auch den „sekundären“ Bürger nennen können, in seiner institutionell-juristisch-positiven Begrenztheit, mit den bekannten bürgerlichen Statussymbolen des Vermögens, der „bürgerlichen“ Bildung und Kultur, der „bürgerlichen“ Familie, kurz des „bürgerlichen“ Lebensstils. — Gegen ihn „behauptete sich immer auch der sich auf das Allgemeine, auf den Menschen beziehende Bürger: als Genie oder Bohemien, als Weltverbesserer oder Revolutionär oder als kritischer oder protestierender Intellektueller. Dieser Gegensatz entspricht dem Gesetz, nach dem die bürgerliche Gesellschaft angetreten ist. Die bürgerliche Gesellschaft hatte sich revolutionär etabliert; das Selbstverständnis, mit dem die feudale Privilegiengesellschaft revolutionär überwunden wurde, war das Selbstbewußtsein des Bürgers als Allgemeines: Der Bürger machte seine Revolution als Mensch“⁵. — Es ist dies der Bürger in seinem „primären“ Typ, wie man ihn nennen kann. — Es ist der Citoyen im Gegensatz zum Bourgeois. — „Die Privilegiengesellschaft wurde mit dem Instrument einer Theorie überwunden, die dem Menschen schon als Menschen bestimmte natürliche Rechte zuschrieb. Aber damit stellte sich die bürgerliche Gesellschaft unter das Gesetz dieses Anfangs: Der Bürger als allgemeiner, als Mensch also, blieb immer die Negation des Bürgers und seiner Gesellschaftform als besonderer. Die bürgerliche Gesellschaft befindet sich stets in einer Spannung in Richtung des allgemeinen Anspruchs, den die bürgerlichen Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit bedeuten“⁶.

So war es denn auch nicht verwunderlich, daß aus dieser Spannung des allgemeinen Anspruchs, nachdem er sich unausrottbar in den Köpfen festgesetzt hatte, immer wieder von Zeit zu Zeit revolutionäre Bewegungen aufbrachen. Die erste Bewegung dieser Art war die französische Februarrevolution von 1848, der die deutsche Märzrevolution des gleichen Jahres entsprach. Hier war es, wo der sogenannte 4. Stand, das Industrieproletariat, die jakobinisch-liberale Revolution von 1789

⁴ Bernard Williams, *Planungsideologie und revolutionäre Utopie. Die zweifache Flucht in die Zukunft*, Stuttgart 1969, S. 9.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

für sich nach zu holen versuchte. Ihr Freiheitsideal war exactement das von 1789, das fortan Europa und heute mehr oder weniger die ganze Welt beherrschen sollte.

Seit der Aufklärung und der französischen Revolution laufen in der Politik des 19. und 20. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Freiheitsbegriffe nebeneinander her, die den zwei genannten Bürgertypen entsprechen (Citoyen/Bourgeois bzw. primärer/sekundärer Bürgertyp): Das Freiheitsideal von 1789 bzw. 1848, d.h. die jakobinisch-revolutionäre, kosmopolitische Freiheit als allgemeines Menschenrecht mit dem „Pathos des Allgemeinen“, und die verdinglichten, konkretisierten, individualisierten Freiheitsrechte und -räume als Freiheiten des Bürgers, des Bourgeois, mit dem „Pathos des Individuellen“.

Das Pathos des Allgemeinen, das den genuin revolutionären emanzipatorischen Freiheitsbegriff auszeichnet, stellt primär auf die gleiche Freiheit aller, mithin auf Gleichheit ab; es löst bis auf den heutigen Tag und heute verstärkt in Westeuropa immer wieder radikal- oder fundamentaldemokratische Bewegungen mit starker Polemik gegen die konkreten, individuellen Freiheitsräume aus (Priorität des Gesellschaftlichen, des Allgemeinen vor dem Privaten; Gleichheit (im Sinne von Egalitarismus) vor Freiheit); der bourgeois-liberale Freiheitsbegriff betont demgegenüber die individuellen Freiheitsräume (Privateigentum, Marktwirtschaft und Wettbewerb).

Das Nebeneinanderexistieren zweier Freiheitsbegriffe, repräsentiert durch zwei unterschiedliche Bürgertypen, hält die Gesellschaft im Zustande ständiger Spannung und in der Gefahr, daß die politische Balance, die beide Freiheitskonzeptionen gegeneinander relativiert, verlorengeht und einer totalitären Gesellschaft „linker“ oder „rechter“ Observanz der Weg geöffnet wird. Alexis de Tocqueville (1805-1859), der intelligente Beobachter der gesellschaftlichen und politischen Szenerie seiner Zeit in Frankreich, hat den permanenten Charakter des Revolutionstyps von 1789 (und 1848) klar erkannt. Seine Beobachtungen sind für unserer Gegenwart in der westlichen Welt von einer bestürzenden Aktualität. In seinem Werk *L'Ancien régime et la Révolution* schreibt er: „Aus der Französischen Revolution ging ein Geschlecht von Revolutionären hervor, das diese überdauerte und neu in der Welt zu sein scheint: ein unstetes und destruktives Element, stets zum Herunterreißen bereit, unfähig zum Aufbau. Es wendet nicht nur Gewalt an, mißachtet die Rechte des Individuums und unterdrückt die Rechte der Minderheiten, sondern — und das ist neu — bekannt sich auch noch dazu, daß dies so sein müsse. Es verkündet als Doktrin, es gebe keine Rechte des Individuums, und somit eigentlich auch kein Individuum,

sondern nur eine Masse, der jederzeit alles erlaubt sei, ihre Ziele durchzusetzen.

Ähnliches hat man nach fast allen großen Revolutionen beobachten können. Besondere Faktoren aber sind:

1. Der demokratische Charakter unserer Revolution, der zur Mißachtung der Rechte des Individuums und zur Gewalt führte, da die Revolution im Volk ihr wichtigstes Instrument hatte.

2. Der philosophische Charakter, der selbst für Gewalt eine Theorie benötigte.

3. Eine Revolution, die nicht nach einem kurzem Zeitraum zum Stillstand kommt, sondern seit 60 Jahren fortdauert. Da sie nur den Schauplatz wechselt, erneuert sich das revolutionäre Element ständig und trifft irgedwo immer wieder auf seine Traditionen und Lehren. So gibt es seit 60 Jahren irgendwo in der Welt und für jedermann zugänglich stets eine hohe Schule der Revolution, wo sich alle unruhigen und gewalttätigen Köpfe, die ihr Vermögen verloren hatten, zu ihrer Ausbildung und Unterweisung einfanden ⁷.

Ein Individualrecht mußte natürlich ganz besonders gegen das revolutionäre Pathos des Allgemeinen verstoßen, nämlich das Eigentumsrecht, das in den Revolutionsverfassungen für unverletzlich und heilig deklariert worden war. Kurz vor der Februarrevolution von 1848 hat Alexis de Tocqueville diese Achillesferse einer Gesellschaft, die sich als Gesellschaft von Gleichen verstand, eindringlich beim Namen genannt. „Die Französische Revolution, die alle Privilegien beseitigte und alle ausschließlichen Rechte vernichtete, hat ein Recht bestehen lassen, das des Eigentums. Die Eigentümer dürfen sich aber über die Macht ihrer Position keine Illusionen machen und sich nicht einbilden, das Eigentumsrecht sei ein uneinnehmbares Bollwerk, weil es bisher noch nirgends erstürmt worden ist. Denn unsere Zeit gleich keiner anderen [...] Heute erscheint das Eigentumsrecht nur noch als letzter Rest einer untergegangenen aristokratischen Welt; es steht allein noch aufrecht als ein isoliertes Privileg inmitten einer gleichgemachten Gesellschaft [...] Es hat jetzt allein und jeden Tag den unmittelbaren und unaufhörlichen Angriff der demokratischen Anschauungen auszuhalten:

[...] Bald wird der politische Kampf zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen ausbrechen; das Eigentum wird das große Schlachtfeld bilden, und die hauptsächlichsten politischen Streifragen werden sich

⁷ Loc. cit., Band 2: *Fragments et notes sur la Révolution*. Texte établi et annoté par André Jardin, Paris 1953; hier in: Imanuel Geiss, *Tocqueville und das Zeitalter der Revolution*, München 1972, S. 229 ff.

um die mehr oder weniger tiefgreifenden Veränderungen drehen, denen die Rechte der Eigentümer unterworfen werden sollen. Dann werden wir die großen öffentlichen Bewegungen und die großen Parteien wiedersehen" ⁸.

Seit etwa der Mitte der sechziger Jahre erleben wir in unserer westlichen Gesellschaft eine spektakuläre Wiedergeburt des Bürgers in seinem primären Typ, des Bürgers als Protestanten, als Revolutionär, als Verneiner des Gewordenen und sogar als Verneiner einer geplanten oder programmierten Zukunft. Zukunft muß offen sein; konkret programmierte Zukunft ist bereits wieder Einschränkung des Allgemeinen, des kosmopolitischen Gehalts von Freiheit und Gleichheit. Das Konkrete, als dem Allgemeinen widersprechend, die gegenwärtigen Verhältnisse müssen negiert werden, während die Forderungen für die Zukunft völlig abstrakter Natur zu sein haben. Ein konkretes Programm für die Zukunft ist immer etwas, was nur unter Einsatz von Macht die Chance hat, verwirklicht zu werden, und zwar von denen, die das Programm entworfen. Programm und gesellschaftlich-politisches Establishment gehören zusammen. Dem würde übrigens genau das Diktum entsprechen, das Karl Marx im Jahre 1869 gegenüber dem Engländer Beesley formuliert haben soll: „Wer ein Programm für die Zukunft verfaßt, ist ein Reaktionär“ ⁹.

Einer politischen Praxis, die dem Pathos des Allgemeinen verfallen ist, sind verständlicherweise alle jene Realfaktoren und Institutionen innerhalb der Gesellschaft ein Dorn im Auge, die dem Prozeß der verallgemeinernden Egalisierung im Wege stehen, die ihn hemmen. Kurzgesprochen sind das jene Enklaven, jene Inseln, jene Mikrogruppen und Institutionen innerhalb der Gesellschaft, die nach anderen Gesetzen als denen der Gesamtgesellschaft strukturiert sind. Die Gesamtgesellschaft, das Allgemeine, soll „demokratisch“, eine Vertragsgesellschaft von Gleichen sein; in ihr soll es keine Geheimnisse geben, keine geheimen Kabinettsbeschlüsse, sie soll offen und öffentlich sein (ein besonders beliebtes Schlagwort ist die Forderung nach „Öffentlichkeit aller Vorgänge“); sie soll jedem die gleiche Chance bieten, nicht nur formal-rechtlich, sondern auch tatsächlich; in ihr soll es keinen geben, der Herrschaftsgewalt über andere ausübt, es sei denn per Mandat.

Diesem Konzept, für die Gesamtgesellschaft richtig, stehen aber die Mikrogruppen und Institutionen innerhalb der Gesellschaft im Wege, die den einzelnen aus der Gesellschaft herausheben, die ihm eine ge-

⁸ A de Tocqueville, *Erinnerungen*, in: I. Geiss, loc. cit., S. 240 f.

⁹ G. Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt a.Main 1969, S. 158 f.

wisse Herrschaftsbefugnis verleihen, die ihn mit einer gewissen Macht ausstatten, die es ihm erlauben, ein Leben zu führen, das privat ist, kurzum: die ihm eine wie auch immer geartete Sonderstellung gestatten und damit das Allgemeine in Frage stellen.

Mikrogruppen dieser Art, Institutionen dieser Art sind vor allem die Familie, der entgegengehalten wird, sie trage durch ihren Kleingruppenegoismus zur Zerklüftung der Gesellschaft bei, ferner das private Eigentum, die auf dem Privateigentum basierende Ordnung unserer Wirtschaft und Gesellschaft. Aber auch jeden andere Sonderstellung eines Menschen oder einer Gruppe wird attackiert, z.B. die des Amtsträgers innerhalb einer hierarchisch strukturierten Kirche. Damit gerät jeden Autorität unter Beschuß, die sich auf juristische Titel abstützen will — aber auch solche, die sich aus der Leitungsnotwendigkeit, aus der Direktionsbedürftigkeit der Mikrogruppen wie der Kirche, der Familie oder einer anderen Gruppe ableitet. Permanenter Legitimationszwang untergräbt jedes Vertrauen zwischen Führenden und Geführten.

Die fundamentale Ambivalenz im Freiheitsbegriff selbst hat von Anfang an zu einer Diversifikation, zu einer *itio in partes* in den politischen Konsequenzen geführt. So konnten sozialistische und liberal-konservative „bürgerliche“ Kräfte — beide die Freiheit zum Zeugen anrufend — einander politisch sich bis aufs Messer bekämpfende Parteien etablieren.

Im Bereich der sozio-ökonomischen Ordnungspolitik gingen sie getrennte Wege:

- Marktwirtschaft, privates Produktiveigentum, Wettbewerb, Gewerbe-freiheit als verdinglichte, individualisierte Rechte des Bürgers (*droits du citoyen*) fanden im bürgerlichen Liberalismus ihre politische Heimstatt;
- zentralistische, bürokratische, die privaten Rechtsräume ausschaltende Organisationformen wurden zum Schibboleth des proletarischen Liberalismus, der die Menschenrechte (*droits de l'homme*) zu schützen vorgab.

Das heißt, im ordnungspolitischen Bereich setzte sich bis in die Gegenwart hinein der jakobinisch-emanzipatorische Freiheitsbegriff bei den Sozialisten durch, während der bourgeois-liberale Freiheitsbegriff der verdinglichten Bürgerrechte sich seine Heimstatt bei den antisozialistischen Kräften schuf.

Der radiokaldemokratische Kampf gegen die verdinglichten Bürgerrechte erschöpft sich heute aber nicht mehr primär im Angriff auf das Eigentum, sondern bezieht auch die gesellschaftlichen Gruppen und

Institutionen im Raum zwischen Individuum und Staat ein (die sog. *corps intermédiaires*). Die macht sich z.B. in Westdeutschland seit einigen Jahren bemerkbar im Kampf gegen den gesellschaftlichen Einfluß dieser Gruppen und Institutionen, die nur als eine Art Verlängerung der verdinglichten Freiheitsrechte der einzelnen gesehen werden. Der Kampf gegen die Kirche und ihre bestehenden Institutionen — private Schulen, theologische Fakultät an staatlichen Universitäten, die sehr umfangreiche kirchliche Sozialarbeit in Form von Krankenhäusern, Jugendwohlfahrtsarbeit, Sozialhilfe für schwache Glieder der Gesellschaft —, unter dem Schlagwort der „Trennung von Kirche und Staat“ geführt, ist z.Z. der deutlichste Ausdruck dieser Bewegung. In den radikaldemokratischen Attitüden schwingt bei vielen die Nostalgie des jakobinisch-liberalen Freiheitsideals mit. In einem Papier der Jugendorganisation einer westdeutschen Partei heißt es z.B.: „Die Durchsetzung liberaler Politik unter den sozio-ökonomischen Bedingungen einer spätkapitalistischen Gesellschaft setzt im Verhältnis von Kirche und Staat, Bürger und Religion zunächst die Einlösung der frühliberalen bürgerlichen Emanzipationsforderungen voraus“¹⁰.

Die Konsequenz aus diesem jakobinischen Denken ist, daß zwar die subjektive religiöse Überzeugung des Einzelnen als Grundrecht anerkannt wird, ihre konkrete Verräumlichung und Verdinglichung im gesellschaftlichen Raum — vor allem als Kirche — in allen ihren Erscheinungen bekämpft wird.

Fazit: Es gilt, wie in der Aufklärung und in der französischen Revolution, der Primat der abstrakten rechtlichen Freiheit aller, die jedoch — und das ist die List der Idee — nur zu erreichen ist, wenn mit allen konkreten, individual- und/oder gruppenbezogenen Freiheitsrechten und Freiheitsräumen *tabula rasa* gemacht wird, indem sie nach und nach durch das Staatsmonopol auf allen Gebieten ausgetrocknet und ersetzt werden.

Dieses radikaldemokratische Verständnis erstreckt sich auf alle Bereiche, auf den Bereich von Kultur und Erziehung ebenso wie auf den struktur- und ordnungspolitischen Bereich. Auch dort sind konkrete, verdinglichte Freiheitsräume zu besetzen. Konkret erfordert das: rätedemokratische oder basisdemokratische Lösungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen, in Schulen, Universitäten, in der Wirtschaft. Man nennt diesen Vorgang euphemistisch: „Demokratisierung aller Lebens-

¹⁰ Beschluß der Landesdelegiertenkonferenz der Deutschen Jungdemokraten in Nordrhein-Westfalen v. 7. Januar 1973 zum Gegenstand „Liberalismus und Christentum“.

bereiche". Die Erfolge sind dort, wo eine solche „Demokratisierung“ zum Zuge gekommen ist, „durchschlagend“. Einige unserer Universitäten sind inzwischen in Tollhäuser umfunktioniert worden. Konsequenz zu Ende gedacht, endet dieses Konzept, wenn ihm nicht rechtzeitig Einhalt geboten wird, aller bisherigen Erfahrung nach in einer zunächst oligokratischen und schließlich monokratischen Herrschaftsform.

Aber auch der Freiheitsbegriff der liberal-konservativen Bourgeois-Gesellschaft muß schließlich in einer Sackgasse enden, wenn er sich zeitweilig politisch durchsetzt. Er führt zur Privilegierung einer bestimmten Schicht oder Klasse, die ihre Privilegien mit allen legalen und notfalls illegalen Mitteln zu verteidigen bestrebt ist. Kaum 40 Jahre nach der französischen Revolution war die Restauration der Privilegiengesellschaft in Frankreich perfekt, nur daß die Träger der Privilegien nicht mehr mehrheitlich die aristokratischen Stände des Ancien régime waren, sondern die besitzindividualistische Bourgeoisie. Alexis de Tocqueville hat dies als Zeitgenosse sehr deutlich beschrieben: „1830 war der Sieg der Mittelklasse endgültig und so vollständig, daß die gesamte politische Macht, alle Immunitäten, alle Vorrechte, alle Regierungsgewalten wie eingepfercht waren in den engen Raum dieser einzigen Klasse, die alles, was unter ihr war, von Rechts wegen und alles, was über sie hinausragte, tatsächlich ausschloß. So wurde sie nicht nur zur alleinigen Beherrscherin der Gesellschaft, sondern man kann sagen, daß sie diese in Pacht nahm“¹¹.

Den beiden Freiheitsbegriffen der französischen Revolution und der Revolutionsverfassungen, dem jakobinisch-revolutionären und dem bourgeois-konservativen, ist der soziale Konflikt immanent. Man könnte fast von einem „built-in conflict“, einem eingebauten Konflikt, sprechen.

Der Ansatz beim Rousseauschen Phantom des freien und gleichen abstrakten Individuums ohne Rücksicht auf die aus der *conditio humana* resultierende Begrenztheit des Menschen hat dazu geführt, daß im Hinblick auf die Möglichkeiten und Grenzen des Menschen und der Gesellschaft völlig utopische Erwartungen geweckt worden sind, die keine Gesellschaft einzulösen in der Lage ist. Das ist der Grund, weshalb wir nach wie vor, 200 Jahre nach der französischen Revolution, vor dem Problem der unbewältigten Freiheit in der Gesellschaft stehen.

Das bisherige Zwischenergebnis kann, wie mir scheint, am besten in folgender schematischen Übersicht resümierend festgehalten werden:

¹¹ A. de Tocqueville, *Erinnerungen*, loc. cit., S. 237.

FREIHEIT

J. J. ROUSSEAU (AUFKLÄRUNG)
 „DER MENSCH WIRD FREI GEBOREN, UND ÜBERALL
 IST ER IN FESSELN“ (CONTRAT SOCIAL, 1. BUCH)

FRANZÖSISCHE REVOLUTION
 „FREIHEIT — GLEICHHEIT — BRÜDERLICHKEIT“

Abstrakte *gleiche* Freiheit
aller (= jakobinisch-revo-
 lutionärer Freiheitsbegriff
 v. 1789)

Konkrete *individuelle* Freiheiten
einzelner (= liberal-konsevativer
 Freiheitsbegriff,
 Revolutionsverfassungen)

„Citoyen“

(= primärer, revolutionärer
 Bürgertyp)

„Bourgeois“

(= sekundärer, nachrevolutio-
 närer, „politischer“ Typ)

radikal-demokratische
 Bestrebungen

liberal-rechtsstaatliche
 Bestrebungen (Code civil, 1804)

Zentralbegriff: *Gleichheit*

Zentralbegriff: *Freiheit*

Vorbehalt des „Gesellschaftlichen“
 gegenüber individuellen
 Freiheitsräumen u. -rechten
 („Pathos des Allgemeinen“)

Vorbehalt des „Privaten“
 gegenüber gesellschaftlichen
 und/oder staatlichen Eingriffen
 („Pathos des Besonderen“)

Konkrete Vorbehalte
 gegen

Konkrete Bejahung
 von

Privat-
 eigentum

„bürgerl.“
 Familie

freige-
 sellschaft.
 Gruppen

Privateigentum Familie

Bekämpfung
 der Markt-
 wirtschaft
 und des
 privaten
 Unternehmers

gesell-
 schaftl.
 Erziehung
 hat Vor-
 zug

Einschnü-
 rung ge-
 sellschaft-
 licher
 Kräfte

Politik

Politik

Zentralistische, bürokratische,
 kollektivistische Politik, um

Vorzug individualistischer,
 privatrechtlicher Lösungen;
 Allergie gegen „Versorgungsstaat“

Während der letzten Kozilsperiode im Herbst 1965 hatte ich häufi-
 ger die Ehre und das Vergnügen, mich mit dem inzwischen in die
 Ewigkeit abberufenen Erzbischof von Wrocław, Bolesław Kardinal Ko-

minek, zu unterhalten. Wir pflegten uns in einer der Espresso-Bars zu treffen, die für die Konzilsväter und Periti in Seitenräumen der Petersbasilika eingerichtet worden waren.

Bei einer dieser für mich unvergessenen Unterhaltungen bemerkte der Erzbischof, der sich in der Geschichte des deutschen sozialen Katholizismus bedeutend besser auskannte als viele deutsche Theologen, dem Sinne nach etwa folgendes: „Die Tatsache, daß die deutsche Arbeiterschaft in gar keiner Weise so radikalisiert worden ist wie etwa die Arbeiterschaft in romanischen Ländern, kann ich mir nur so erklären, daß in Deutschland bereits frühzeitig die katholisch-soziale Bewegung einsetzte“.

Ich glaube, der Erzbischof hatte mit dieser Bemerkung den Nagel auf den Kopf getroffen.

Daß diese Soziallehre jedoch in Deutschland, wie Erzbischof Kominek richtig sah, in der Gestalt einer starken katholisch-sozialen Bewegung breiten Resonanzboden fand, das hatte sie in erster Linie den Übergriffen des liberalen preußischen Staatskirchentums in die Freiheitsrechte der Kirche zu verdanken. Denn das katholische Verbandswesen in Deutschland bildete sich anfangs unter dem Vorzeichen des Kampfes gegen diese staatskirchlichen Übergriffe und somit unter der Parole der „Freiheiten der Kirche“. Aber bald wurde diese katholische Bewegung auch Trägerin des sozialen Gedankens im Katholizismus und damit zum Resonanzboden der katholischen Soziallehre. Die katholischen Arbeiter merkten sehr bald, daß ihnen hier eine echte und realistische Alternative geboten wurde.

Die katholische Soziallehre meidet den falschen Ansatz eines emanzipatorischen Liberalismus beim abstrakten, autonomen Individuum und setzt stattdessen bei der Person an, die zwar auch, und zwar wesentlich, ihre unverwechselbare Individualität hat, aber zugleich immer schon in Gemeinschaft lebt. Gemeinschaft ist nicht ein rein kontraktuelles Verhältnis zwischen Individuen (*Contrat social*), sondern ein Handlungs-subjekt sui generis, das mehr ist als die Summe der unverbundenen Einzelnen.

Die katholische Soziallehre, die man — im Gegensatz zum individualistischen Liberalismus und zum kollektivistischen Sozialismus — auch als „Solidarismus“ bezeichnen kann, stellt demnach die Person ins Zentrum ihrer Betrachtung. Der Solidarismus begreift die Person — abgesehen von ihrer theonomen Bestimmtheit — als „geistigen Selbstand im Gegenüberstand“ zu anderen Personen. Über einen so verstandenen Personbegriff wird das Individuum in seiner einmaligen Unverfügbarkeit (als dieser Einzelne) in die Gesellschaft (als Solidarverband) hinein vermittelt. Im Zentrum des Solidarismus kann daher weder

das autonome Individuum (das ist eine abstrakte, wirklichkeitsferne Figur) noch ein Kollektiv (das ist nicht weniger unrealistisch) stehen, sondern nur die Person als realistische Vermittlung zwischen der individuellen und der gesellschaftlichen Komponente des Menschen. Nur wenn die Person „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen“¹² ist, kann (im Prinzip jedenfalls) ein einseitiger Individualismus ebenso vermieden werden wie ein einseitiger Kollektivismus.

Nur von der Person her läßt sich letztendlich auch das Subsidiaritätsprinzip¹³ schlüssig begründen. Person besagt, im Gegensatz zum abstrakten, raum- und zeitlosen Individuum, immer den Menschen in einer konkreten raum-zeitlichen Situation. Der Mensch ist immer *personne située*. Diesen Raum darf und soll der Mensch — immer im Bewußtsein seiner Solidarverhaftetheit mit den anderen — entsprechend seinen Fähigkeiten und Wünschen ausfüllen. Der Staat hat die Aufgabe, solche Freiheitsräume zu ermöglichen und zu sichern, nicht aber sie auszutrocknen und sein Monopol in ihnen zu errichten.

Dies und nichts anderes macht die gesellschaftliche Freiheit des Menschen und damit seine Würde aus. Keine Würde ohne Freiheit; Freiheit ist das Herzstück der Menschenwürde.

Eine so verstandene Freiheit gestattet es dem Menschen — das gehört zum Wesen dieser Freiheit —, ein Ungleicher zu sein. Die Fähigkeit und die Möglichkeit, ein Ungleicher zu sein, gehört somit wie zur Freiheit auch zur Würde des Menschen. Politisch erzwungene Egalität zerstört mit der Freiheit die Würde des Menschen.

Auf Grund der so verstandenen Freiheit kann der Mensch auch Mitgliedschaftsrollen in solchen Gruppen und an Institutionen gewinnen, die für ihn persönlich sinnpendend sind, z.B. in Kirchen. Dies begründet — von der Freiheit der Person her — die originären, d.h.

¹² *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et Spes)*, Nr. 25.

¹³ Die klassische Formulierung des Prinzips in *Quadragesimo anno*, 1931, lautet: „Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschafts tätigkeit, 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“. (Nr. 79).

nicht vom Staate abgeleiteten Rechte der intermediären Gruppen und Institutionen zwischen Person und Staat. Der Staat als Garant des Gemeinwohls erfüllt eine koordinierende Rahmenfunktion, innerhalb deren sich plurale Leben der Personen und oder von den Personen in freier Entscheidung ins Leben gerufenen Gruppen und Institutionen erfüllen kann. Dies ist der Sinn der wesentlich subsidiären Struktur aller gesellschaftlichen und staatlichen Aktivität.

Daraus ergeben sich für das Gesellschaftsverständnis und für eine Politik aus christlicher Perspektive ganz spezifische Konsequenzen:

- Auf Grund ihrer individuellen Singularität und Nevrfügarkeit hat die Person und haben die von den Personen frei gegründeten gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen (z.B. Kirchen und kirchliche Einrichtungen) einen originären, nicht vom Staat abgeleiteten Anspruch auf Respektierung und rechtliche Absicherung konkreter, verdinglichter und verräumlichter Freiheitsrechte und Freiheitsräume des Handelns; hier gibt es — ganz oberflächlich und formal betrachtet — eine optische Querverbindung zu bürgerlich-konservativem Denken, was der kirchlichen Soziallehre den ungerechten Vorwurf der Parteinahme für die Besitzenden eingebracht hat und immer wieder einbringt. Im Gegensatz aber zum bourgeoisen Liberalismus werden diese Freiheitsrechte und -räume immer schon als sozial begrenzt gesehen, und zwar ist diese Begrenzung nicht etwas Äußerliches, Akzidentelles, sondern den Personrechten Immanentes und Essentielles;
- Was die soziale Komponente im Personbegriff der katholischen Soziallehre oder — wenn man so will — das „Prinzip Gleichheit“ betrifft, so muß man in einer christlichen Politik bzw. einer Politik aus christlich-sozialer Verantwortung die Schaffung möglichst gleicher Lebenschancen (nicht nur formal-rechtlich, sondern auch tatsächlich) fordern, nicht dagegen eine Zwangsegalisierung der Resultate individueller Bemühungen, wie est radikal-demokratischen Intentionen entspricht.

Für die katholische Soziallehre gibt es keine Alternative einer menschendienlichen Politik als den möglichst sachgerechten Einsatz privatrechtlicher und korporationsrechtlicher Lösungen, allerdings streng im Rahmen verfassungs- und sozialrechtlicher Normen.

Während radikal-demokratische („sozialistische“) Bestrebungen leicht zu einer Verabsolutierung des öffentlichen Rechts bis hin zu einer Abschaffung des Privatrechts überhaupt tendieren, und während liberal-konservative („bourgeoise“) Strömungen zur Hypertrophierung des Privatrechts und zur Abwehr aller öffentlichen Interventionen neigen,

versucht der Solidarismus der katholische Soziallehre eine Balance zwischen beiden Rechtsbereichen herzustellen.

Wenn sich die katholische Soziallehre nachhaltig für privatrechtliche und korporationsrechtliche Lösungen einsetzt, so tut dies deshalb, weil sie davon überzeugt ist, daß gesellschaftliche Sachverhalte nicht etwa durch solche Lösungen bereits zu Privatangelegenheiten würden. Es ist vielmehr ein entscheidender Irrtum anzunehmen, daß alles, was dem Bürger zur Entscheidung überlassen wird, nicht mehr der Bindung an das Gemeinwohl unterliege. Das genaue Gegenteil ist der Fall!

Nach der Auffassung des Solidarismus der katholischen Soziallehre, die die Person in den Mittelpunkt alles gesellschaftlichen Geschehens stellt, ist der Staat für seine Interventionen dem Bürger gegenüber legitimations- und beweispflichtig. Das erfordert Freiheit und Würde des Bürgers,

Der weise Abraham Lincoln, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, hat diese Auffassung in die klaren Worte gefaßt: „Die Regierung hat für die Bevölkerung das zu besorgen, wonach die Leute ein Bedürfnis haben, was sie aber nicht selbst tun können oder doch, auf sich gestellt, nicht ebenso gut tun können. In all das, was die Leute ebenso gut selber tun können, hat die Regierung sich nicht einzumischen“¹⁴. — Das ist die beste Interpretation des Subsidiaritätsprinzips, des Kernprinzips der katholischen Soziallehre.

KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA WOBEC PROBLEMU IDEAŁU WOLNOŚCI W SPOŁECZEŃSTWIE

W dwieście lat po okresie oświecenia i rewolucji francuskiej społeczeństwa uprzemysłowione świata zachodniego stoją dziś tak samo jak wówczas wobec problemu ideału wolności. Toczą się dyskusje społeczno-polityczne, które dotyczą problemu samej wolności oraz tego, jak stworzyć warunki, w których wolność jako trwała wartość byłaby nieustannie chroniona. Nowożytna idea wolności jest przede wszystkim ideą wolności emancypacyjnej. Wolność rozumie się jako **niezależność**, wydostanie się z uprzywilejowanego społeczeństwa feudalnego, uwolnienie się od autorytetów nie mających uzasadnienia w racjach rozumowych. Mamy tu do czynienia z metapolitycznym znaczeniem pojęcia wolności, którego centralną treścią jest równa prawnie wolność wszystkich ludzi. Równość rozumiano nie jako zrównanie statusu społeczno-gospodarczego, lecz jako równą wolność prawną. Wolność i równość oznacza, że wszyscy mają (formalnie) równe pra-

¹⁴ Zit. bei O. v. Nell-Breuning, Artikel: *Subsidiaritätsprinzip*, in. *Staatlexikon*, 6. Aufl., Band 7, Spalte 828.

wa, nikt nie jest w sensie prawnym uprzywilejowany, nikt nie jest prawnie od nikogo zależny. Obywatel, który wywalczył tę wolność w czasie rewolucji francuskiej, był obywatelem typu jakobińskiego i nazywał się dumnie *citoyen*. To był obywatel z *Contrat social* Rousseau. W różnych doktrynach rewolucyjnych jest mowa o „naturalnych i nieutralnych prawach człowieka” (*droits de l'homme*), o tym, że „ludzie rodzą się, pozostają wolni i równi pod względem prawa” (art. I deklaracji z r. 1789). Tego typu proklamacje odpowiadają „patosowi powszechności” idei obywateli świata. Ale te proklamacje okazały się nieporęczne i mało operatywne przy uprawianiu polityki i dlatego zostały natychmiast uszczegółowione i zindywidualizowane w konkretne prawa obywateli (*droits du citoyen*), umacniając rewolucyjny patos powszechności, ale równocześnie został położony załączek nierówności poszczególnych jednostek. Tymi prawami są: wolność, własność, bezpieczeństwo, prawo stawiania oporu przeciwko uciskowi (art. II deklaracji z r. 1789); następnie dodano w art. XVIII, że „własność jest nienaruszalna i święta”. Tak sformułowane prawa, a zwłaszcza prawo „nienaruszalnej i świętej własności” prowadziło mieszczaństwo o mentalności indywidualistycznej do opanowania władzy społeczno-politycznej w XIX w. Oznaczało to równocześnie początek liberalno-indywidualistycznej epoki prawnej w Europie i pojawienie się obywatela typu *bourgeois*, a powszechna, formalnie prawna, równa dla wszystkich wolność szła odtąd w parze z masowym brakiem ekonomicznej równości i wolności, czego dowodem jest proletariats XIX w. Te dwa typy obywateli: *citoyen* i *bourgeois* kłócą się ze sobą, a ponieważ egzystują obok siebie w „burżuazyjnym społeczeństwie, dlatego też historia społeczeństwa burżuazyjnego jest historią walki obywateli przeciwko obywatelom”. Od okresu oświecenia i rewolucji francuskiej biegną obok siebie w XIX i XX w. dwa różne pojęcia wolności, odpowiadające typom obywateli *citoyen* i *bourgeois*, „z patosem ogólnoludzkim i z patosem konkretnej jednostki”. W patosie ogólnoludzkim stawia się głównie na równą wolność wszystkich ludzi, stawia się to, co ogólnoludzkie, przed tym, co prywatne, równość przed wolnością. Z tych idei wybuchają ruchy rewolucyjne (rewolucja lutowa z 1848 r.) i rewolucje proletariatu przemysłowego. Dziś także ze wzmoczoną siłą występują radykalne ruchy w zachodniej Europie przeciwko indywidualistycznemu pojmowaniu pojęcia wolności (własności prywatnej, gospodarce wolnokonkurencyjnej). Indywidualistyczne rozumienie prawa własności, które zostało w konstytucji zadeklarowane jako nietykalne i święte, godziło oczywiście w rewolucyjny patos ogólnoludzki. Na krótko przed rewolucją lutową 1848 r. Alexis de Tocqueville pisał: „Wkrótce wybuchnie walka polityczna pomiędzy posiadaczami dóbr a nieposiadaczami; własność stanie się wielkim polem walki, a najgłówniejsze sporne kwestie polityczne będą się obracały mniej lub więcej wokół radykalnych zmian, którym podlegają prawa właścicieli. Z czasem ujrzymy wielkie publiczne ruchy i wielkie partie”. W zachodnim społeczeństwie od lat sześćdziesiątych zauważamy odradzanie się typu obywatela rewolucjonisty, negującego wszystko, co osiągnięto, i negującego planowanie przyszłości. Przyszłość musi być otwarta. Przyszłość zaprogramowana jest ograniczeniem wolności i równości. Cała społeczność powinna być „demokratycznym” społeczeństwem, ogół powinien mieć we wszystkich dziedzinach te same prawa. W nim nie powinno być żadnych tajemnic, tajnych uchwał gabinetowych, powinno dawać te same szanse, nie tylko formalno-prawne, lecz także faktyczne; nie powinno być władzy panującej nad innymi, lecz władza powinna być wykonywana przy pomocy mandatu.

Atakowani są piastujący władzę i autorytety opierające się na tytułach prawnych itp.

W zakresie porządku politycznego do dnia dzisiejszego przyjmują socjaliści jako-

bińsko-emancypatoryczne pojęcie wolności, podczas gdy mieszczańsko-liberalne pojęcie wolności znalazło swoje miejsce przy siłach antysocjalistycznych. Mieszczańsko-liberalne rozumienie wolności doprowadziło do uprzywilejowania określonej warstwy lub klasy społecznej, która będzie dążyła do swych przywilejów wszystkimi legalnymi środkami, a w razie potrzeby także nielegalnymi.

Te różniące się rozumienie wolności — jakobińsko-rewolucyjne i burżuazyjno-konserwatywne — sprawia, że konflikt społeczny jest immanentny. Można by mówić o „built-in conflict”, wbudowanym konflikcie.

Autor przytacza słowa kard. Kominka, który w czasie trwania Soboru zwrócił uwagę na znaczenie katolickiej szkoły w rozwiązywaniu kwestii społecznych w Niemczech. Katolicka nauka społeczna, nazywana solidaryzmem, daleka jest od abstrakcyjnego i autonomicznego ujmowania indywiduum. Wskazuje wprawdzie, że człowiek posiada swą nieutralną autonomię, ale żyje równocześnie w społeczeństwie. Społeczeństwo nie jest wynikiem umowy społecznej zawartej między jednostkami, lecz rzeczywistością *sui generis* wynikającą z natury ludzkiej — jest ona czymś więcej niż tylko sumą osób ludzkich z przysługującym im prawem wolności. O godności człowieka decyduje jego wolność. Zdolność i możliwość ciągłego rozwijania swej osobowości należy do wolności i godności człowieka. Wprawdzie wolność to prawo istotne i immanentne człowieka, ale przy urzeczywistnianiu go jest ono ograniczane prawami innych osób i dobrem wspólnym. Państwo w oparciu o zasadę pomocniczości powinno chronić prawa człowieka i stwarzać możliwości równych szans życiowych (nie tylko formalnie — prawnie, lecz także faktycznie).

Opracował F. J. Mazurek