

in Afrika höher als in Asien, dagegen ist der Anteil an einheimischen Priestern in Asien meist höher als in Afrika. Vielleicht könnte man sagen, daß die Kirche auf diese Weise in Afrika stärker und zugleich schwächer als in Asien präsent ist: stärker in der Zahl der Katholiken, schwächer in ihrem Einfluß, gerade in ihrem kulturellen und geistigen Einfluß auf die Gebildeten? Noch ist sie eine ausgesprochene Volkskirche. Die Auseinandersetzung mit all dem, was sich uns heute entgegenstellt, was zu Entscheidungen drängt und oft genug zu Polarisation führt, steht ihr noch bevor. Man kann die Sorge der verantwortlichen Kräfte der Kirche Schwarzafrikas verstehen; denn sicher hat die Glaubenskrise auch hier schon Fuß gefaßt. Und zwar in jenen Schichten, die die Zukunft des Kontinents entscheiden werden³⁰.

Keine »neue«, sondern eine menschliche Gesellschaft

Zu Kurt Biedenkopfs Münchener Akademie-Rede

Von *Oskar Simmel SJ*

Es ist schwer zu sagen, was mehr faszinierte, die elegante Diktion oder die gedankliche Fülle des Vortrags, den Kurt Biedenkopf Anfang Dezember 1973 im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern hielt.

Es ging darin um die theoretischen Grundlagen der Unionsparteien. Biedenkopf sieht sie im Ahlener Programm und in den Düsseldorfer Leitsätzen: »Man kann verkürzt sagen, daß das Ahlener Programm die wichtigste, programmatische Äußerung der christlichen Soziallehre auf der einen Seite darstellt, während die ›Düsseldorfer Leitsätze‹ den programmatischen Niederschlag des ordnungspolitischen Liberalismus in der CDU darstellen.«

Ahlener Programm und Düsseldorfer Leitsätze

Das »Ahlener Wirtschaftsprogramm«, wie es genau heißt, wurde im Februar 1947 von der CDU der damaligen Britischen Besatzungszone aufgestellt, jedoch nie von der Gesamt-CDU als Programm übernommen. Der Zusammenbruch von 1945, die Zerstörung der deutschen Wirtschaft, mit dem Zusammenbruch noch nicht beendet, verlangten nach Richtlinien für den wirtschaftlichen Aufbau Deutschlands. Inhalt und Ziel der sozialen wie wirtschaftlichen Neuordnung sollte »nicht mehr das kapitalistische Gewinn- und Machtstreben« sein, weil das kapitalistische Wirtschaftssystem »den staatlichen und sozialen Lebensinteressen des deutschen Volkes nicht gerecht geworden« ist.

³⁰ Vgl. V. Neckebrouck, *L'Afrique noire et la crise religieuse de l'Occident*, T. M. P. Book Department. Tabora/Tanzania o. J.

Nicht sehr viel anders klingen zunächst die »Düsseldorfer Leitsätze« vom 15. Juli 1949, wenige Monate nach der Währungsreform, worin die »Soziale Marktwirtschaft« proklamiert und programmiert wird.

Charakterisiert wird diese Marktwirtschaft als »sozial gebundene Verfassung der gewerblichen Wirtschaft, in der die Leistung freier und tüchtiger Menschen in eine Ordnung gebracht wird, die ein Höchstmaß von wirtschaftlichem Nutzen und sozialer Gerechtigkeit für alle bringt. Diese Ordnung wird geschaffen durch Freiheit und Bindung, die in der »Sozialen Marktwirtschaft« durch echten Leistungswettbewerb und unabhängige Monopolkontrolle zum Ausdruck kommen.«

Sie steht damit »im scharfen Gegensatz zum System der Planwirtschaft, die wir ablehnen, ganz gleich ob in ihr die Lenkungsstellen zentral oder dezentral, staatlich oder selbstverwaltungsmäßig organisiert sind«.

Sie steht aber »auch im Gegensatz zur sogenannten »Freien Wirtschaft« liberalistischer Prägung. Um einen Rückfall in die »Freie Wirtschaft« zu vermeiden, ist zur Sicherung des Leistungswettbewerbs die unabhängige Monopolkontrolle nötig.«

Beide Programme stehen also gegen die liberalistische Wirtschaftsauffassung des Kapitalismus. Der von Gewinninteresse, wirtschaftlichem Aufstieg, sozialer und politischer Geltung getragene kapitalistische Geist war, seit er sich mit dem Individualismus verbunden hatte, der Grund erheblicher Störungen nicht nur des wirtschaftlichen, sondern noch mehr des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Marxens Kritik daran war angebracht und gerechtfertigt. Die Überbetonung der Freiheit der Einzelpersonlichkeit, das Prinzip der Erwerbs- und Handelsfreiheit und des freien Marktes als des ausschließlichen Prinzips der Wirtschaft machten den Menschen zu einer Ware, zu einem Werkzeug, das man benutzte und ablegte, wenn es stumpf geworden war.

Mit Recht wenden sich beide Programme gegen dieses Wirtschaftssystem. Freilich, seit der Staat durch seine Sozialpolitik um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts zu einer Korrektur der marktwirtschaftlichen Einkommensverteilung geschritten war, wurden diesem System bereits Grenzen gesetzt. Gleichwohl darf die Gefahr nicht verkannt werden, auf die noch Pius XI. in seiner Enzyklika »*Quadragesimo anno*« aufmerksam macht und die immer dort besteht, wo Wirtschaft und Kapital getrennt und unverbunden bestehen und das Kapital versucht, das Übermaß der Erträge für sich zu nehmen.

Nicht umsonst sehen die Düsseldorfer Leitsätze eine strenge Kontrolle des Monopols vor. Der Neoliberalismus hat die Schwächen des alten kapitalistischen Systems erkannt und sucht Abhilfe zu schaffen. Insofern stehen Ahlener Programm und Düsseldorfer Leitsätze auf gemeinsamem Boden. Trotzdem lassen sich die Unterschiede nicht übersehen. Überschätzt der Neoliberalismus nicht doch das Funktionieren des Marktmechanismus: der möglichst freie Markt verwirklicht in Selbstregulierung die Sozialfunktion des Marktes? Steht hinter einer solchen Aussage nicht doch die Auffassung, daß die Wirtschaft autonom ist? Wird sie damit nicht vom ordnenden Willen des Menschen unabhängig gemacht? Gilt einer solchen Auffassung gegenüber nicht immer noch der Vorbehalt, den *Quadragesimo anno* (nr. 88) dem individualistischen Liberalismus entgegenhält: »In Vergessenheit oder Verkenning der gesellschaftlichen wie sittlichen Natur der Wirtschaft glaubt sie (scil. die individualistische Wirtschaftswissenschaft), die öffentliche Gewalt habe der Wirt-

schaft gegenüber nichts anderes zu tun, als sie frei und ungehindert sich selbst zu überlassen; im Markte, das heißt im freien Wettbewerb besitze diese ja ihr regulatives Prinzip in sich, durch das sie sich viel vollkommener selbst reguliere, als das Eingreifen irgendeines geschaffenen Geistes dies je vermöchte«?

Gewiß, auch der Neoliberalismus verwirft mit der katholischen Soziallehre die Beschränkung der Wettbewerbsfreiheit durch Monopole und Kartelle; auch er glaubt nicht, daß der Staat nur den Nachtwächter zu spielen habe; auch er sieht, daß die Marktpassiven, die Kranken, die sozial schlecht Gestellten, die Hilflosen, nicht einfach an den Markt verwiesen werden können. Aber seine Ansicht, daß es im Grund nur zwei Möglichkeiten gebe: Freiheit oder Dirigismus, ist zu einfach. Es gibt die »menschlichen Realitäten« (Adolf Weber), die er zu unterschätzen scheint.

Solidarität – Grundprinzip aller menschlichen Gemeinschaft

Ja, man könnte noch deutlicher sagen: es gibt den Menschen, der Sinn und Ziel allen wirtschaftlichen Handelns ist. Dieses ist nur ein Teilbereich des menschlichen Lebens und ist vom Ganzen her bestimmt, wenn es überhaupt Ordnung empfangen soll. Vielleicht wurde diese Einordnung in den letzten Jahrzehnten, die nach dem Chaos so sehr vom Aufbau bestimmt waren, zu wenig beachtet, wenn nicht überhaupt vergessen. Die CDU war daran sicher nicht unschuldig. Man mag ihr zwar zugestehen, daß sie, wie Biedenkopf behauptete, im Streß der Regierungsgeschäfte zu wenig Zeit fand, derartige theoretische Überlegungen anzustellen. Aber der Mensch verlangt Begründungen für das menschliche Handeln. So pragmatisch er selbst oft handelt, so wenig kann er auf die Dauer ohne Theorien auskommen. Es ist sicher kein Zufall, daß sich große Teile der Jugend dem Neomarxismus zuwandten, weil sie nur dort theoretische Überlegungen zu gesellschaftspolitischen Fragen fanden. Der deutsche Katholizismus, einst wegen seiner Theorie und Praxis in der sozialen Frage berühmt, hat seit langem versagt. Davon wurde die CDU/CSU mehr als die anderen Parteien betroffen.

Biedenkopfs Vortrag war nicht zuletzt deshalb so bemerkenswert, weil darin wieder die Notwendigkeit und Bedeutung theoretischer Diskussionen anerkannt wurde. Dabei war er allerdings so nüchtern und sachlich, daß er der Diskussion um der Diskussion willen scharfe Grenzen setzte.

Noch bemerkenswerter freilich war, daß Biedenkopf die Diskussion in die Mitte des Problems führte. Zu lange ließ sich die CDU durch die Überlegungen der Theologen zum Naturrecht kopscheu machen, zu lange dauerte die Diskussion über das »C« im Namen der Partei. So notwendig und klärend solche Diskussionen waren, so wenig können sie angesichts des anarchischen Neomarxismus heute bedeutsam sein. Ihm gegenüber kommt alles auf die letzten Begründungen unseres gesellschaftlichen und staatlichen Lebens an.

Darauf ging Biedenkopf ein, auch wenn er zunächst so phrasenhaft gewordene Parolen wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen machte. Freilich fiel auf, daß er das heute nicht selten romantisch angehauchte Wort von der Brüderlichkeit durch den nüchternen Begriff der Solidarität ersetzte. »Sowohl die CDU wie die Sozialdemokratische Partei nehmen für sich als

Grundwerte Freiheit, Gleichheit und Solidarität in Anspruch, wobei Solidarität mehr und mehr etwas anderes mit umfassen soll als die Brüderlichkeit. Ich möchte diese drei Grundwerte nun zum Anlaß nehmen, um einige positive Aussagen zur Politik meiner Partei zu machen und sie gleichzeitig gegen den Sozialismus abzugrenzen. Dabei beginne ich mit der Solidarität, weil ich der Auffassung bin, daß sich im Solidaritätsbegriff christlich-demokratischer Provenienz die Verbindung der CDU-Politik zum christlichen Gedankengut am besten darstellt und weil ich es für unerläßlich halte, in einer grundsätzlichen Aussage zur freiheitlichen Alternative der Unionspolitik das christliche Prinzip mit zu erwähnen.

Solidarität, hat vor einigen Jahren in einem Papier über das Verhältnis der CDU zu den Kirchen Bruno Heck festgestellt, ist das für die CDU wichtigste Prinzip der drei Kategorien Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Diese inhaltliche Definition des Begriffs ist unerläßlich, weil der Begriff Solidarität wie viele andere inzwischen ohne nähere inhaltliche Definition ausschließlich ein Vehikel für unterschiedliche politische Inhalte ist, aber keinen selbständigen Aussagewert hat. Wir verstehen unter Solidarität das christliche Prinzip der Gemeinschaft, den Ausdruck gemeinschaftlichen Handelns des Menschen als Teil seiner Selbsterfüllung, den Anspruch des Schwächeren an den Nachbarn im Sinn der sozialen Solidarität. Eine der wichtigsten Solidaritätsbedingungen bei der Lösung der sozialen Frage aber – und das ist eine wesentliche Ergänzung – ist die Obliegenheit des Bürgers, bei der Gemeinschaftsverwirklichung mitzuwirken. Zur Solidarität nach unserer Vorstellung gehört nicht nur, daß der Anspruch auf die Möglichkeit zur Mitwirkung durch die Rechtsordnung garantiert wird, sondern es gehört ganz entschieden dazu, daß der Bürger diese Möglichkeit auch nutzt.«

Biedenkopf nennt das Prinzip der Gemeinschaft, der Solidarität, christlich. Das ist insofern richtig, als die christliche Sozialphilosophie, zumindest seit Heinrich Pesch SJ, mit diesem Ausdruck ihr innerstes Anliegen bezeichnet. Aber die Sache selbst ist unabhängig von der christlichen Offenbarung erkennbar. Was Solidarität ist, kann auf Grund vernünftiger Überlegungen erkannt werden. Sie besagt nichts anderes, als daß einer für alle und alle für einen da sind, daß wir Menschen eine Schicksalsgemeinschaft bilden, aus der sich keiner ausnehmen kann, in der weder der eine auf Kosten der anderen, noch die anderen auf Kosten des einen leben können.

Der einzelne kann nicht ohne die Gemeinschaft leben. Die tägliche Erfahrung zeigt es uns. Wir sind auf viele Dinge angewiesen; je höher der Lebensstandard wird, je spezialisierter das Leben, um so vielfältiger wird die Verwiesenheit des Menschen an die anderen.

Die äußere Hilfsbedürftigkeit des Menschen ist jedoch nicht der letzte Grund seiner Verwiesenheit. Seine Erkenntnis, seine Phantasie, seine schöpferische Kraft, seine Liebe führen ihn aus der Isolierung des Individuums heraus. »Es ist nicht gut, daß der Mensch allein ist«, sagt die Schrift (Gen 2, 18). Peter Berger schreibt in seinem Buch »Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft«¹: »Jede menschliche Gesellschaft ist letzten Endes ein Bund von Menschen angesichts des Todes.« Die christliche Soziallehre sieht das anders: nicht so äußerlich als einen Bund, nicht so pessimistisch als eine Todesschicksalsgemeinschaft. Ihren eigentlichen Grund hat die Ge-

¹ Frankfurt 1973, S. 51.

meinschaft im Innersten des Menschen, in seiner schöpferischen Kraft, in seiner Liebe. Mit Recht spricht deshalb Biedenkopf von der »Selbsterfüllung« des Menschen. Nur in und mit der Gemeinschaft findet der einzelne zur Selbsterfüllung. Es gibt keine Einsiedler. Das bedeutet nicht, daß die Gemeinschaft das Primäre und Eigentliche ist, daß der einzelne nichts, die Gesellschaft alles ist. »Die Orientierung des Menschen auf ein göttliches Wesen verhindert seine Konsumtion im Kollektiv.« Mit dieser »Orientierung« ist nicht die religiöse Haltung des einzelnen, sein Glaube gemeint, sondern die Tatsache, daß der Mensch im Erkennen und in der Liebe nach dem Unendlichen ausgreift, in jedem Erkennen, in jeder Liebe. Er übersteigt sich selbst nicht nur zum anderen Menschen hin, sondern darin weiter hin zum Unendlichen. Die Horizonte seines Daseins öffnen sich immer weiter. Im Endlichen greift der Mensch nach dem Unendlichen aus. »Die Orientierung des einzelnen auf das Jenseits ist eine unerläßliche Voraussetzung dafür, daß der Mensch sich, was seine Identität und damit seine Würde anbetrifft, ungefährdet in die Bindung der Gemeinschaft begeben kann.« Man könnte zufügen: eine Gemeinschaft ist nur insoweit menschlich, als sie sich in der Orientierung des Menschen auf Gott hin gründend versteht. Unsere Gesellschaft ist deswegen so unmenschlich, weil ihr dieses Bewußtsein abhanden gekommen ist.

Der einzelne ist an die Gemeinschaft verwiesen, diese ihrerseits kann ohne den einzelnen nicht bestehen, auch wenn sie nicht einfach die Summe aller Individuen ist. In dieser gegenseitigen Abhängigkeit gründet die Mitverantwortung, die jeder für Wohl und Wehe der Gemeinschaft trägt. Er muß für andere einspringen, wenn diese versagen; er haftet für das Ganze. Umgekehrt kann auch die Gesellschaft den einzelnen nicht umkommen, noch weniger kann sie ihn in sich aufgehen lassen. Wo sie ihm, wie in totalitären Systemen, keine Chance zu einer persönlichen und ganz individuellen Selbsterfüllung mehr ließe, zu seinem Menschsein als solchem, da könnte ganz gewiß nicht mehr von Solidarität gesprochen werden. Da gibt es nur mehr das Kollektiv, die Kommune oder wie immer man das nennen mag. »Diese immer auf den einzelnen zurückbezogene Verantwortlichkeit macht es ausgeschlossen, daß der einzelne seine Verantwortung in toto auf die Gruppe übertragen kann. Die Mehrheitsentscheidung exkulpiert nicht diejenigen, die als Individuen die Mehrheit darstellen. Dieser Satz hat unmittelbare praktische Folgen, wenn immer Entscheidungsprozesse entindividualisiert und durch Mehrheitsbildungsprozesse ersetzt werden.«

Sozialismus – Technologie der Gesellschaft

Das »christliche Prinzip der Gemeinschaft« bildet ganz gewiß den entscheidenden und trennenden Unterschied zum Sozialismus. Dieser redet zwar auch von der menschlichen Gesellschaft, ja darauf konzentriert sich sein gesamtes Interesse. Die Wohlfahrt des einzelnen entsteht durch die Einfügung in diese Gesellschaft, und alles kommt darauf an, eine »neue Gesellschaft« zu bilden, damit die Menschen wahrhaft glücklich werden.

Aber die Gesellschaft ist im Sozialismus das Erste, nicht nur der Zeit, sondern auch dem Wesen nach. Der einzelne ist nur ein Bauelement für die Gesellschaft. Der

Plan, die technologische Seite der Gesellschaft, ihre Konstruktion, das ist es, was im Grund interessiert, was fasziniert. Darin ist sich der Sozialismus aller Schattierungen bis heute gleich geblieben.

In seinem Brief an den französischen Justizminister, worin er sich als Reformers der französischen Gesellschaft anbietet, schrieb Fourier, einer der großen Vorläufer des Sozialismus: »Ich bin der Entdecker der mathematischen Berechnung des Schicksals«². Nicht zu Unrecht sagt deswegen Karl Grün, einer der frühen Sozialisten: »Fourier gründet das Glück des Herzens auf das . . . Einmaleins.«³ Die Faszination der Zahl, des Kalküls, des Errechenbaren und damit des Machbaren kennzeichnen auch heute noch den Sozialismus. Roger Garaudy muß zugeben: »Im System der zentralbürokratischen Leitung (die Taylor-Methode einerseits, der Stalinismus andererseits haben dafür Modelle geliefert) wird die Gesellschaft als Maschine betrachtet, die schöpferische Rolle und die Initiative als unwichtig.«⁴

Die Frage ist nur, ob die große Wende des Sozialismus zu einer »neuen Gesellschaft«, in der die einzelnen nicht unverbunden nur Planstellen für ein Konstruktionsbüro zum Aufbau der menschlichen Gesellschaft sind, überhaupt möglich ist. »Der Haupteinwand aber gegen den sozialistischen Solidaritätsbegriff ist, daß er, jedenfalls in der Praxis seiner Verwirklichung, dem einzelnen für die Dauer der Kampfsituation keine in ihrer Legitimation und Existenz von der Gruppe unabhängige Selbständigkeit läßt. Diese Selbständigkeit ist rein verbal. Alle konkreten organisatorischen und politischen Verwirklichungen der Solidarität weisen in die Richtung auf Zentralismus, so daß die Mitwirkung des einzelnen, bezogen auf die zentralistische Kompetenz, reduziert wird auf die Ausübung von Stimmrechten.« Und auch diese Ausübung ist auf Grund der letzten Koalitionsabsprachen über die Mitbestimmung in Frage gestellt. Das Kollektiv hat den einzelnen überfahren.

Gleichheit

Eng mit dem Prinzip der Solidarität hängt das der Gleichheit zusammen. Vor der Schicksalsgemeinschaft von Geburt, Krankheit und Tod verschwinden die Unterschiede des Standes und Besitzes. Die Tradition Europas hat dieses Prinzip der Gleichheit zu einer wirksamen politischen Kraft gemacht. In Europa wurden die großen Themen der Freiheit, des Gewissens, des persönlichen Heils des einzelnen zuerst durchdacht. Hier sah man, daß die Grundbegrifflichkeit der menschlichen Existenz nicht einfach das Ergebnis biologischer Entwicklung oder kollektiver Entscheidungen ist. Diese Thematik bildet den innersten Anstoß der europäischen Geistesgeschichte: der freigelassene Stoiker stand ebenbürtig neben dem Caesar Augustus und der Gerber neben dem Theologen von Byzanz. Augustinus hatte hier nicht anders zu entscheiden als die Magd seiner Mutter. Stand und Besitz verloren ihren Rang vor dieser Problematik. Kein Prinzip erwies sich im Lauf der europäischen Geschichte von solcher Brisanz wie das der Gleichheit aller Menschen.

² Die frühen Sozialisten, Hrsg. Frits Kool und Werner Krause, dtv, Wissenschaftliche Reihe 4120, S. 202.

³ Die frühen Sozialisten, dtv, W. R. 4100, S. 510.

⁴ Die große Wende des Sozialismus, dtv 81, S. 189.

Vielleicht – diesen Eindruck gewann man wenigstens – unterschätzen Biedenkopf und die CDU/CSU die Kraft dieser Idee, wenn Biedenkopf sich damit begnügte, den Unterschied zwischen CDU/CSU und SPD dadurch zu kennzeichnen, daß die eine die »Gleichheit der Chancen«, die andere die »Gleichheit der Resultate« fordere. Eine solche Unterscheidung ist zunächst eingängig, auch wenn Biedenkopf meinte, es werde der CDU nicht leichtfallen, ihr Festhalten an der Gleichheit der Chancen plausibel zu machen. Die Erfahrung zeigt, daß die einen ihre Talente verdoppeln, die anderen sie vergraben. Das Prinzip von der »Gleichheit der Resultate« ist, wie es scheint, einem mechanistischen Denken entnommen, *l'homme machine*. Es verkennt die schöpferischen Kräfte im Menschen, des Herzens und des Gemüts, der Phantasie – und die Faulheit im Menschen. Es führt letztlich zum Tod jeglicher Gesellschaft, weil es ihr die Spannungen raubt, aus denen immer wieder die geistigen Aufbrüche entstehen. Es glaubt, daß Unterschiede nur zu unrecht entstanden sein können und daß sie deshalb mit Gewalt beseitigt werden müßten, nicht zuletzt durch den Klassenkampf.

Aber vielleicht unterschätzt Biedenkopf doch die Kraft und Wirksamkeit des utopischen Elements in der Geschichte. Die Gleichheit der Menschen gehört zu den Träumen, denen die Menschheit in ihren besten Stunden nachgeträumt hat. Auch das Christentum ist nicht frei davon. Wir kennen es von der ersten Gemeinde in Jerusalem, deren »Kommunismus« immer wieder zur Sehnsucht der »reichen« Kirche wurde. Daß das Christentum schließlich doch nicht diesem utopischen Element nachjagte, verdankt es anderen, nicht weniger kräftigen Aussagen, wie etwa denen von den »unterschiedlichen Begabungen« (1 Kor 12). Vor allem aber waren es die eschatologischen Aussagen, die die Utopie überwand, die Erkenntnis, daß wir als Christen »Pilger sind fern vom Herrn« (2 Kor 5, 6), die »nichts haben und doch alles besitzen« (2 Kor 6, 10). Indem es den erträumten Hoffnungen dieser Welt die nüchterne Gegenwart des Kommenden entgegensetzte, überwand es die Utopie.

Es hieße die CDU überfordern, ja ihr einen Gegenstand zuweisen, der ihren Aufgaben als einer politischen Partei nicht gemäß ist, wollte man von ihr verlangen, das eschatologische Element zum Gegenstand ihrer alltäglichen Politik zu machen. Ist es doch schon für die Kirche eine kaum zu leistende Aufgabe, ihre Gläubigen immer wieder an die Hoffnung des Ewigen zu erinnern. Aber es dürfte doch zu wenig sein, wenn sich die CDU damit begnügte, nur die »Gleichheit der Chancen« zu schaffen, nicht nur weil die Geschichte zeigt, daß die Gleichheit der Chancen, zu denen wohl auch die Gleichheit vor dem Gesetz gehört, durch die Ungleichheit von Stand und Besitz, also die Ungleichheit der Resultate, nicht selten empfindlich gestört wird. Vor allem aber deswegen, weil der Gleichheit der Chancen ein Element fehlt, ohne das keine Politik auf die Dauer reüssieren kann: die Hoffnung. Utopie und Eschatologie ist gemeinsam, daß sie dem Menschen eine Hoffnung geben, eine erträumte die eine, eine reale die andere. Die eschatologische Hoffnung besteht in der Zuwendung zu dieser Welt, obwohl oder gerade weil man weiß, daß sie einmal verwandelt wird. Das Leistungsprinzip ist gewiß ein Teil solcher Zuwendung. Damit es jedoch nicht zum kapitalistischen Prinzip der Segenspraedestination entartet, müßte es einer christlichen Partei immer wieder gelingen, so von der Welt und der Arbeit an ihr, von den Leistungen des Menschen zu reden, als ob

wir diese Welt besäßen und doch nicht besäßen. Nur so kann eine reale, nüchterne Politik gemacht werden, die über die Augenblicksnöte des Alltags hinausschaut und wirkt.

Freiheit

Je unabhängiger sich eine solche Politik um diese Freiheit müht, um so eher wird sie der großen Gefahr begegnen, die gerade von einem utopischen Verständnis der Gleichheit her unser Leben bedroht. Es ist kein Zufall, daß Rousseau, dem man den entscheidenden Einfluß auf das Werden des politischen Prinzips der Gleichheit zuschreiben muß, dem Staat der Freiheit, wie er ihn nennt, eine weit umfassendere Regelung des Lebens seiner Bürger zuschreibt als dem despotischen. Er »lehrt eine allgemeine Verfügungsgewalt des Staates über Person und Eigentum seiner Bürger, die sich soweit erstreckt, daß der Gemeinnutz und der Ausgleich der Unterschiede von arm und reich, es nötig macht, und vertritt das Recht des Staates, über Religion und Gottesdienst nach politischem Ermessen zu bestimmen«⁵.

Gerade das Gegenteil erklärte Biedenkopf: »Ohne Sicherung der Freiheit des einzelnen ist Demokratie unerträglich. Jedes positivistische Demokratieverständnis, das alle Lebensäußerungen in die Disposition der Mehrheit stellt, insbesondere auch die der Meinungen des Glaubens, ist mit freiheitlichen Vorstellungen unvereinbar.«

Deswegen, so sagt er, ist »rechtsstaatliche Sicherung der Freiheit des einzelnen in unseren Augen eine zum rechtlichen Anspruch verdichtete Toleranz«. Toleranz also nicht mehr als Tugend des einzelnen, seinem privaten Gebrauch und zu privatem wie gesellschaftlichem Nutzen überlassen, sondern von Rechts wegen und eintragbar. Jeder hat einen rechtlichen Anspruch darauf, es ist keine Gnade, wenn sie ihm gewährt wird.

Freiheit bedeutet zunächst Freiheit des einzelnen, angefangen von den Lebensräumen nach außen bis hin zur Gewissensfreiheit als der letzten Bastion und der Wurzel aller Freiheit. Es kann deswegen, wie Biedenkopf sagt, »ebensowenig kollektive Freiheitsrechte geben, wie es kollektive Verantwortung gibt. Diese Feststellung scheint mir sehr wesentlich, denn eine spezielle Richtung des modernen Sozialismus geht davon aus, daß die liberalen Freiheitspositionen des 19. Jahrhunderts im 20. Jahrhundert den Kollektiven zugewachsen und daß die Kollektive heute gewissermaßen Träger von Freiheitsrechten seien. Wir halten eine originäre Gewährung von Freiheitsrechten an Kollektive für unmöglich. Kollektive können nur im abgeleiteten Sinn in den Genuß von Freiheitsrechten kommen, nämlich nur insoweit, als die Gewährung eines autonomen Bereichs gegenüber dem Staat für die Verwirklichung der Rechte des einzelnen in der Gruppe ist.«

Der Mensch ist das Maß aller Vergesellschaftung, aller Freiheiten, die den Gruppen der Subsidiarität zugestanden sind: »Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere unter- und übergeordnete Gemein-

⁵ E. Hirsch, Geschichte der protestantischen Theologie III. 116, Gütersloh 1949.

schaft in Anspruch nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verdirbt die ganze Gesellschaftsordnung« (*Quadragesimo anno* nr. 79).

Pius XI. nennt dieses Prinzip das »gewichtigste Prinzip« der Sozialphilosophie, das nie und in keinem Fall aufgegeben werden kann, ja an dem man nicht rütteln darf. Es ist also niemals denkbar, daß Kollektive dem Menschen Verantwortungen abnehmen, die nur der einzelne leisten kann. Andererseits freilich läßt sich nicht übersehen, daß viele Verantwortungen, die früher der einzelne zu leisten hatte, heute tatsächlich von Gruppen und Verbänden, von Gewerkschaften übernommen werden müssen, damit der einzelne in den Gebrauch seiner fundamentalen Freiheitsrechte gelangt. Es ist müßig zu streiten, ob solche Rechte von Gruppen und Kollektiven »originär« genannt werden oder nicht. Wer heute noch mit einem Einzelarbeitsvertrag seine berechtigten Interessen durchzusetzen versuchte, würde bald Schiffbruch leiden. In unserer Wirtschaftsordnung kann im allgemeinen nur der Kollektivvertrag den ausreichenden Schutz der persönlichen Rechte gewährleisten. Dies ist nichts anderes als die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, das in einer so hoch entwickelten Gesellschaft nicht nur negativ, also abwehrend, sondern auch positiv, also lastenübernehmend verstanden werden muß. Es liegt in der Natur der Sache, daß es hier zu Spannungen kommen kann.

Vergesellschaftung des Staates – Verstaatlichung der Gesellschaft

Nicht weniger Beachtung verdienen die Ausführungen Biedenkopfs zum staatlichen Bereich im engeren Sinn, die er nicht abstrakt an Hand einer Staatsphilosophie vollzog, sondern ganz konkret an Hand privatrechtlicher Regelungen, gegen die der Sozialismus einen Verdacht habe. Es hängt aber wohl weniger mit dem Sozialismus als vielmehr mit der technischen Industriegesellschaft zusammen, wenn heute von zwei Seiten her Macht und Aufgaben des Staates ausgehöhlt werden: einerseits wird der Staat vergesellschaftet, andererseits die Gesellschaft verstaatlicht. Beides kann zu einer tödlichen Gefahr für Gesellschaft und Staat werden, weil es zum totalen Staat führen kann.

»Es ist für die CDU-Politik essentiell, daß die Trennung zwischen der staatlichen Verfassung, den Organen des Staates und der Gesellschaft aufrechterhalten bleibt.« Damit setzt sich Biedenkopf an einer weiteren entscheidenden Stelle gegen den Sozialismus ab. Es gehört zu dessen Geburtsfehlern, daß er kein Verhältnis zum Staat hat. Ihm geht es nur um die Gesellschaft, der Staat ist nur dazu da, um in der Gesellschaft aufzugehen. Der Ausgleich der verschiedenen Interessen geschieht nach dem Sozialismus nicht durch das Recht, sondern durch die klassenlose Gesellschaft. »Es ist gar keine Frage, daß ein solcher Vergesellschaftungsprozeß staatlicher Organe und Kompetenzen bei uns im vollen Gange ist.« So droht der Staat zu einer Funktion der Gesellschaft oder der stärksten Gruppe in ihr zu werden. Er wird Gewerkschaftsstaat oder Kapitalistenstaat. Damit aber sind die Weichen zum totalitären Staat gestellt.

Gegen eine solche Entwicklung kann es nur ein Mittel geben, und die Unionsparteien werden gut beraten sein, wenn sie sich mit aller Entschiedenheit und Geduld dafür einsetzen: »Es gibt keine originäre Autonomie des Kollektivs in dem

Sinne, daß die staatliche Autorität und damit auch die normierte Rechtsordnung, allem voran die Verfassung, davon ausgeschlossen werden könnte, autonome Gruppen nach ihren Zwecken und damit nach der Legitimation ihrer Autonomie zu befragen und dafür Sorge zu tragen, daß sich die autonome Gruppe nicht aus ihrer Zweckgebundenheit löst. Daß wir auf dem besten Weg zu einer solchen Auflösung des Staates sind, zeigt die Entwicklung in der Frage der Mitbestimmung.«

Umgekehrt, aber nicht zufällig und unabhängig davon, gibt es eine Verstaatlichung der Gesellschaft. Weil der Sozialismus kein Verhältnis zum Staat hat, fehlt ihm auch das Verhältnis zur staatlichen Macht. Und zweifellos hat er deswegen so viele Anhänger im sogenannten bürgerlichen Lager gefunden, weil durch den Mißbrauch der Macht das Bewußtsein für sie geschwunden ist. Was ist staatliche Macht? Nichts anderes als die Macht des Rechtes und des Gesetzes. Wenn gesagt wird, daß der Sozialismus kein Verhältnis zur staatlichen Macht hat, dann soll nicht behauptet werden, daß die Sozialisten Unrecht tun oder gegen Recht und Gerechtigkeit verstoßen. Sie wissen nur nicht recht damit umzugehen. Dies wird zweifellos am deutlichsten in der Stellung des Privatrechts sichtbar, wie Biedenkopf an einigen Fällen überzeugend zeigen konnte.

»Die Beseitigung, die langsame, aber sichere Beseitigung des Privatrechts in allen unseren Lebensbereichen unter der Überschrift »Demokratisierung« ist eine neue und sehr wirksame Form der Verstaatlichung, und zwar nicht der Verstaatlichung von Produktionsmitteln, sondern der Verstaatlichung von Lebenssachverhalten. Dieser Prozeß beeinträchtigt zunehmend die Fähigkeit der Gesellschaft, in ihrer Meinungsvielfalt der Ausgangspunkt für die Kontrolle staatlicher Macht zu sein. Denn Vergesellschaftung bisher privatrechtlich verstandener Lebenssachverhalte bedeutet allemal die Legitimation der staatlichen Intervention. Die Grenze, die das Privatrecht aufrichtet, indem sie den Staat beweispflichtig macht, wenn er intervenieren will, diese Grenze wird aufgehoben, weil der Staat in öffentlich-rechtlich begriffenen Bereichen eine solche Begründung nicht abgeben muß. Sie fallen gewissermaßen in seine geborene Jurisdiktion. Deshalb haben sozialistische Theoretiker ein so hohes Interesse daran, alle privatrechtlichen Sachverhalte durch die Aufzeigung von Fehlentwicklungen in Einzelfällen generell zu denunzieren und damit die Legitimation für eine öffentlich-rechtliche Neugestaltung dieser Sachverhalte zu schaffen.«

Der moderne Staat ist dadurch gekennzeichnet, daß in ihm Machtbildung und Rechtsordnung auseinanderfallen. Um so mehr kommt es darauf an, beide Bereiche wieder unverbrüchlich, das heißt ohne Bruch zusammenzuführen. Biedenkopf hat dazu einen Weg gezeigt, indem er auf die Bedeutung des Privatrechts hinwies. Nur vom einzelnen und seinem Recht her kann auch die staatliche Macht recht verstanden und damit der Auflösung von Staat und Gesellschaft widerstanden werden.

Der Mensch und die Sorge um ihn und erst von da aus die Gesellschaft und der Staat, nicht, wie die SPD meint, die »neue Gesellschaft« aus dem Bauelement Mensch bestimmen nach Biedenkopf die Politik der CDU/CSU.