

VOM TRADITIONELLEN „RICHTERAMT“
ZUR „GROSSBEWEGUNG“ IN DER ZIVILGESELLSCHAFT?

Ein Überblick über Tendenzen und Perspektiven in der Staats- und
Demokratiethorie des kirchlichen Lehramtes

Von Hermann-Josef Große Kracht, Rheine

Während die katholische Wirtschafts- und Soziallehre seit langem zum festen Kanon der theologischen Disziplinen gehört, auf dem Buchmarkt regelmäßig mit Neuerscheinungen aufwartet und mit dem vielbeachteten ‚Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen‘ jüngst wieder erfolgreich in die gesellschaftlichen Debatten eingreifen konnte, ist es um die katholische Staats- und Demokratiethorie seit Jahrzehnten merkwürdig still. Wurden die Rolle und Funktion des Staates, die Legitimation und Handlungskompetenz der Herrschenden, die Frage nach der ‚richtigen‘ Staatsform und ihrem Verhältnis zur Religion etc. im 19. und frühen 20. Jahrhundert, etwa im breiten staatspolitischen Schrifttum Leos XIII.¹ oder im leidenschaftlich geführten ‚Weimarer Verfassungskstreit‘ um die Anerkennung des Volkssouveränitätsprinzips der Weimarer Republik² noch breit und z. T. sehr kontrovers diskutiert, so scheinen die Grundfragen der politischen Philosophie für das kirchlich-theologische Nachdenken über Welt und Gesellschaft heute kein Thema mehr zu sein.

Ist dies nun ein Indiz dafür, daß die katholische Kirche ihr Verhältnis zur modernen Demokratie zwischenzeitlich endgültig und überzeugend geklärt hat, oder ist hier eher eine theoretische Unsicherheit zu konstatieren? Eine Unsicherheit, die daher rührt, daß man einerseits zwar eingesehen hat, daß die große alte Zeit der katholischen Staatslehre mit ihrem geschlossenen Lehrgebäude längst vorbei ist, ohne jedoch andererseits schon eine neue und zukunftsfähige kirchliche Sicht der modernen, säkularen Demokratie – und damit auch der Rolle und Funktion der Kirche in einer solchen Demokratie – anbieten zu können? Untersucht man die jüngeren, ohnehin nur sehr knapp gehaltenen Aussagen des kirchlichen Lehramtes zur Demokratie, drängt sich jedenfalls der Eindruck auf, daß die katholische Kirche formal zwar ein klares Ja zur Staatsform der Demokratie ausspricht³, dem damit verbundenen philo-

¹ Vgl. dazu u. a. *K. Weber*, Die Stellung Leos XIII. zur Auseinandersetzung des französischen Katholizismus mit der Republik. In: JCSW 10 (1969) 129–161 und *H. Maier*, Kirche und Demokratie. Weg und Ziel einer spannungsreichen Partnerschaft. Freiburg 1972.

² Vgl. *B. Stangl*, Untersuchungen zur Diskussion um die Demokratie. Unter besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Beurteilung in den päpstlichen und konziliaren Erklärungen und Stellungnahmen. München 1985, 122–134.

³ Vgl. *Johannes Paul II.*, Centesimus annus (CA). Enzyklika zum hundertsten Geburtstag von ‚Rerum Novarum‘ (1. 5. 1991). In: Texte zur Katholischen Soziallehre. Hg. vom Bundesverband der Kath. Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands. Kevelaer ⁸1992, 689–767, Nr. 46: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteili-

sophischen Projekt der politischen Moderne material jedoch nach wie vor eher skeptisch gegenübersteht.⁴

Wie also hält es die Kirche nun mit der modernen Demokratie? Um diese Frage zu klären, will ich im folgenden zunächst auf die von Leo XIII. formulierte klassische katholische Staatslehre zu sprechen kommen und deutlich machen, warum der Kirche das Selbstverständnis der säkularen Demokratie auf dieser Basis prinzipiell fremd bleiben mußte (1.). Anschließend will ich einige weiterführende Perspektiven des II. Vatikanischen Konzils aufzeigen (2.) und im Anschluß daran die Frage aufwerfen, inwiefern sich auf der Grundlage der konziliaren Suchbewegungen bei Johannes Paul II. erste Ansätze für eine neue kirchliche Demokratietheorie andeuten (3.), die bisher noch zu wenig aufgegriffen und weiterentwickelt worden sind.

1. Rückblick: Leo XIII., die klassische katholische Staatslehre und ihr unentschiedenes Indifferenzideal

Auf das neuzeitliche Freiheitsbewußtsein, die bürgerlichen Revolutionen und die Abschaffung des sakral-absolutistischen Königtums reagierte das Papsttum im 19. Jahrhundert bekanntlich mit schroffen Zurückweisungen, die 1864 im Syllabus Pius' IX. ihren Höhepunkt fanden. Sahen die Päpste bisher im Gottesgnadentum der Fürsten die einzig legitime Form politischer Herrschaft, so bemühte sich Leo XIII. (1878–1903) nun erstmals um eine unverkrampfte Annäherung an den modernen, säkularen Staat, der im Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts längst zu einer Realität geworden war, mit der man sich „als ein nun einmal nicht zu revidierendes Faktum“⁵ abzufinden hatte. Der Pecci-Papst, der sich um eine Aussöhnung mit der laizistischen französischen Republik bemühte, ging die Probleme der modernen Gesellschaft damit ungleich produktiver an als seine Vorgänger, obwohl auch er „eine Rückkehr zur christlichen Fundierung der weltlichen Ordnung“ ebenso wie „eine Verwirklichung der ständestaatlichen Theoreme, die man aus ei-

gung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, ihre Regierenden zu wählen, sie zur Rechenschaft zu ziehen und sie dort, wo es sich als notwendig erweist, auf friedliche Weise zu ersetzen.“

⁴ Im Katechismus der Katholischen Kirche ist von einem vorbehaltlosen Ja zum ‚System der Demokratie‘ jedoch nur wenig zu spüren. Wenn der Weltkatechismus die Regierenden „als Diener der göttlichen Vorsehung“ versteht und ihnen rät, sich in ihrem Handeln am „Verhalten Gottes bei der Weltregierung“ (Katechismus der Katholischen Kirche. München – Wien 1993, 1884 [= KKK]) zu orientieren, wenn er alle Staatsgewalt direkt von Gott ausgehen läßt (vgl. KKK 1889; das Demokratieprinzip ‚Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus‘ wird dementsprechend schlicht ignoriert), und wenn er lakonisch erklärt: „Gewiß kommt es der Autorität zu, im Namen des Gemeinwohls zwischen den verschiedenen Sonderinteressen als Schiedsrichterin zu walten“ (KKK 1908), dann wird wieder ignoriert, daß diese angebliche Gewißheit auf den historischen Wegen zur europäischen Moderne mit guten Gründen untergegangen ist.

⁵ O. Köhler, Die Ausbildung der Katholizismen in der modernen Gesellschaft. In: HKG 6, 2, 195–264, hier 245.

nem idealisierten Mittelalterbild abgeleitet hatte“⁶, für unverzichtbar hielt, um den „Irrtümern der Gegenwart“ mit ihren „verderblichen Wirkungen“⁷ Einhalt zu gebieten.

Um die schroffe Frontstellung seiner Vorgänger überwinden zu können, griff Leo XIII. auf die seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder auflebende (neu-)scholastische Sozialphilosophie zurück. Auf ihrer Grundlage sah er eine Chance, um auf der Basis von Naturrecht und Vernunft Einsicht in ein offensives Gespräch mit dem modernen Freiheitsbewußtsein einzutreten und der politischen Philosophie der Aufklärung mit ihrer rationalistischen Naturrechtskonzeption „das kirchengebundene Naturrechtsdenken“⁸ der aristotelisch-thomistischen Tradition entgegenzusetzen. Im Vertrauen auf die Überzeugungskraft dieser Philosophie hoffte Leo XIII., eine zeitlos gültige Definition und Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat in der Weise vornehmen zu können, daß beiden Institutionen wechselseitig ihre Legitimität und Autonomie zugestanden wird.

Statt kompromißlos die Wiedereinführung des Gottesgnadentums zu fordern, betonte Leo XIII. nun also nachdrücklich die (relative) Autonomie und Souveränität der weltlichen, aus der mittelalterlichen *societas christiana* herausgefallenen Staatsformen, so daß Peter Tischleder in seiner großen Studie über die leoninische Staatslehre zu dem Urteil gelangen konnte: „Wohl noch niemals vor ihm war die rechtliche Souveränität des Staates auch der Kirche gegenüber in allen rein staatlichen Angelegenheiten so klar und unumwunden von kirchlicher Seite ausgesprochen, ja begründet worden, als es durch Leo geschieht.“⁹ Gegen die Omnipotenzansprüche eines militant laizistischen Staates ebenso wie gegen die massiven integralistischen Tendenzen innerhalb der Kirche griff Leo XIII. auf die seinerzeit von Luigi Taparelli (1793–1862) geprägte Lehre von Kirche und Staat als den beiden *societates perfectae*¹⁰ zurück und erklärte: „Denn wie es auf Erden zwei vollkommene Gesellschaften gibt, die staatliche, deren unmittelbares Ziel es ist, das zeitliche und irdische Wohl der Menschheit zu bewirken, und die religiöse, deren Aufgabe darin besteht, den Menschen zu jenem wahren Glück zu führen, für das wir geschaffen sind, dem himmlischen und ewigen, so gibt es auch eine doppelte Gewalt; beide sind dem ewigen und natürlichen Gesetz unterworfen, und in den Dingen, die ihre jeweilige Ordnung und Befehlsgewalt betreffen, entscheidet jede einzelne für sich.“¹¹

⁶ W. Loth, Einleitung. In: Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne. Hg. von W. Loth. Stuttgart 1991, 9–19, 12.

⁷ *Leo XIII.*, *Rerum novarum* (RN). Enzyklika über die Arbeiterfrage (15. 5. 1891). In: Texte (s. Anm. 3) 1–38, Nr. 1.

⁸ F.-X. Kaufmann, Die Funktion des Naturrechtsdenkens für die Stabilisierung des Katholizismus. In: *ders.*, *Theologie in soziologischer Sicht*. Freiburg i. Br. 1973, 78–92, 81.

⁹ P. Tischleder, *Die Staatslehre Leos XIII.* Mönchengladbach 1925, 282.

¹⁰ Vgl. u. a. J. Listl, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*. Berlin 1978, 164–166.

¹¹ *Leo XIII.*, *Nobilissima gallorum*. Brief an den französischen Episkopat (8. 2. 1884). In: *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*. Eine Sammlung päpst-

Freilich müsse dabei der Kirche im Zweifelsfall die Kompetenz zustehen, über die unscharfe Grenzlinie zwischen diesen beiden Bereichen zu befinden und gegenüber Staat und Gesellschaft ein letztinstanzliches ‚Richteramt‘ wahrzunehmen. So heißt es etwa bei Pius XI. in seiner 1931 erschienenen Enzyklika *Quadragesimo anno* unter Rückgriff auf den Pecci-Papst unmißverständlich: „An die Spitze Unserer Ausführungen setzen wir den von Leo XIII. schon in helles Licht gestellten Satz: nach Recht und Pflicht walten wir kraft Unserer höchsten Autorität des Richteramtes über die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen“; und auch wenn einschränkend hinzugefügt wird, daß das Lehramt für Urteile „in Fragen technischer Art“ keine Sendung erhalten habe und „Wirtschaft und Sittlichkeit je in ihrem Bereich eigenständig sind“, so heißt es doch unmißverständlich und im Ton imperialer Autorität: „Die von Gott Uns anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott Uns aufgetragene heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und – ob erwünscht, ob unerwünscht – auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser Seite hin wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserm höchstrichterlichen Urteil.“¹²

Trotz dieser Einschränkungen erscheint der Staat in der jetzt zur offiziellen kirchlichen Lehre erhobenen aristotelisch-thomistischen Tradition in bisher unbekanntem Maße als eine selbständige Größe von eigener Dignität, als eine „von der Natur vorgegebene Form menschlicher Vergemeinschaftung (*societas naturalis*), die ihrem Begriff und Wesen nach eine übergeordnete Gemeinschaft nicht voraussetzt und deshalb – insoweit – rechtlich vollkommen (*perfecta*) ist“¹³. Der Staat verfügt in dieser Sicht „neben sämtlichen rechtlichen auch über alle tatsächlichen (machtmäßigen, wirtschaftlichen und kulturellen) Voraussetzungen, um sämtlichen Bedürfnissen des menschlichen Lebens in umfassender Weise genügen zu können (*societas completa*)“¹⁴. In der Neuscholastik wird der Staat – in Anlehnung an das thomatische ‚*civitas est communitas perfecta*‘-Theorem – deshalb in einer Kurzformel als *societas naturalis, perfecta, completa* bezeichnet, um deutlich zu machen, daß der Staat als „die größte und umfassendste Vergemeinschaftung“¹⁵ alle irdischen Bereiche des menschlichen Lebens umfasse, da er „nicht nur dem Bestande nach alle von ihm überwölbten Vergesellschaftungen zu seinen Gliedern hat, sondern ebenso seiner Zielsetzung nach deren sämtliche Aufgaben

licher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung). 4 Bände. Hg. von A. F. Utz – B. Gräfin von Galen. Aachen 1976, 2514–2527, Nr. 5.

¹² *Pius XI.*, *Quadragesimo anno* (QA). Enzyklika über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft zum Vierzigsten Jahrestag von ‚*Rerum novarum*‘ (15. 5. 1931). In: *Texte* (s. Anm. 3) 61–122, Nr. 40. 41.

¹³ *Listl* (s. Anm. 10) 107.

¹⁴ *Ebd.*

¹⁵ O. v. *Nell-Breuning*, *Zur christlichen Staatslehre*. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik 2. Freiburg i. Br. 1948, 3.

in sich einbegreift“¹⁶. In diesem Sinne erscheint es dann auch als notwendig, daß dem staatlichen Gemeinwesen „alle tatsächlich benötigten Hilfsmittel, mindestens aber alle erforderlichen Befugnisse und Machtvollkommenheiten zu Gebote stehen, ohne die es seine Aufgabe nicht zu erfüllen vermöchte“¹⁷.

Die seit dem Investiturstreit anhängige Institutionenrivalität von Staat und Kirche versuchte der Pecci-Papst also noch wie in der gesamten Tradition des Mittelalters durch klare Kompetenzzuweisungen zu lösen, wobei die neuscholastische Naturrechtsdoktrin nun die notwendige Vermittlungsfunktion zur Neuzeit übernahm, denn insofern nicht nur führende Kirchenrepräsentanten, sondern auch kirchenferne Staatslenker über Vernunft und Gewissen verfügen, steht auch ihnen die Erkenntnis des ‚ewigen und natürlichen Gesetzes‘ offen. Damit erscheinen dann auch nicht-katholische Herrscher prinzipiell in der Lage zu sein, als Hüter und Garanten eines in letzter Konsequenz kirchlich definierten Gemeinwohls zu fungieren und die naturrechtlich vorgegebenen Staatszwecke zu erfüllen.

Auf dieser Grundlage konnte Leo XIII. im Jahr 1888 dann auch die berühmte Indifferenzerklärung gegenüber den verschiedenen Staatsformen von Monarchie, Oligarchie und Demokratie abgeben und feierlich erklären: „Die Kirche verwirft keine der verschiedenen Staatsformen, wenn sie nur an sich dem Wohl der Bürger förderlich sind.“¹⁸ Demnach widerspricht es für den Pecci-Papst „nicht der Moral, einer durch die Volksvertretung gekennzeichneten Staatsform den Vorzug zu geben, wenn nur dabei die katholische Lehre vom Ursprung und der Handhabung der öffentlichen Gewalt bestehen bleibt“¹⁹. Ähnlich hatte er bereits 1881 erklärt, daß „jene, welche an die Spitze des Staatswesens zu treten haben, in bestimmten Fällen durch den Willen und nach dem Urteil des Volkes gewählt (voluntate iudicioque delegi multitudinis) werden können“²⁰, auch wenn er an seiner prinzipiellen Option für die vordemokratischen Verhältnisse des ancien régime keinen Zweifel ließ. Dieses zaghaft-zaudernde Nicht-Nein zur Demokratie, das den erstrebten diplomatischen Brückenschlag zur französischen Republik ermöglichen sollte, sollte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die zentrale demokratietheoretische Aussage des päpstlichen Lehramtes darstellen.²¹

Die leoninische ‚Demokratie‘ entspricht freilich in keiner Weise dem demokratischen Selbstverständnis der politischen Moderne, son-

¹⁶ Ebd. 4.

¹⁷ Ebd. 5.

¹⁸ *Leo XIII.*, *Libertas Praestantissimum* (LP). Enzyklika über die menschliche Freiheit (20. 6. 1888). In: *Sozialdoktrin* (s. Anm. 11) 181–223, Nr. 73.

¹⁹ Ebd.

²⁰ *Leo XIII.*, *Diuturnum illud* (DI). Enzyklika über den Ursprung der staatlichen Gewalt (29. 6. 1881). In: *Sozialdoktrin* (s. Anm. 11) 2092–2115, Nr. 4.

²¹ Vgl. *H.-J. Große Kracht*, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*. Paderborn 1997, 164–214.

dem bleibt vollständig einem vormodernen Staats- und Gesellschaftsbegriff verhaftet, wie er der neuscholastischen Denktradition zugrundeliegt. Da für Leo XIII. mit Röm 13 alle Staatsgewalt grundsätzlich nur von Gott und nicht vom Volk ausgehen kann, kann ihm eine demokratische Staatsform nur dann als legitim gelten, wenn man sie auf ein Verfahren zur Bezeichnung des jeweils von Gott eingesetzten Herrschers reduziert. Gegen das neuzeitliche Volkssouveränitätsprinzip mit seiner Vorstellung, „der Regent sei nur ein Mandatsträger des Volkswillens“²², dem die Staatsgewalt nur durch eine Beauftragung durch die Bürger zukomme, betonte Leo XIII. vehement die katholische Lehre, derzufolge sich „das Recht zu befehlen, von Gott als seinem natürlichen und notwendigen Ursprung“²³ herleite. Deshalb verwarf er auch ausdrücklich die Auffassung derer, „die im vorigen Jahrhundert sich Philosophen nannten“ und „alle Gewalt vom Volke ausgehen“ lassen wollten, so daß die Inhaber der Staatsgewalt diese nicht ausüben „als eine ihnen zukommende [. . .], sondern nur als vom Volk übertragene, und zwar unter der Bedingung, daß sie durch den Willen des Volkes, von dem sie übertragen wurde, widerrufen werden kann“²⁴. Wenn also der moderne Demokratiedanke den Staatsapparat mit John Locke (1632–1704) und der liberalen Tradition des anglo-amerikanischen Denkens nicht als natürliche Autorität begreift, sondern nur als treuhänderische Dienstinstanz, als „a fiduciary power to act for certain ends“, so daß die „supreme power to remove or alter the legislative“²⁵ dauerhaft bei den Staatsbürgern verbleibt, dann ist in einem solcherart vom Volk abhängig gewordenen Staat für den Pecci-Papst „von Gottes Herrschaft keine Rede mehr, wie wenn er nicht existierte oder keine Sorge trüge für die menschliche Gesellschaft“²⁶.

Deshalb wollte Leo XIII. den Gedanken einer Wahl des Regenten durch das Volk auf spezifische Weise einschränken: „Durch eine solche Wahl wird nun allerdings der Gewaltinhaber bezeichnet (designatur), aber die obrigkeitlichen Rechte werden hiermit nicht verliehen; auch wird die Befehlsgewalt nicht übertragen (neque mandatur), sondern es wird nur bestimmt (statuitur), wer dieselbe auszuüben hat.“²⁷ Diese ‚Bezeichnung‘ des Herrschers muß also nicht mehr wie in der monarchisch-legitimistischen Theorie notwendig durch königliche Abstammung erfolgen; sie kann nun auch durch Wahl oder Akklamation durch das Volk geschehen. In dieser designationstheoretischen Sicht kann also auch das Volk legitimerweise darüber befinden, wer als Staatsoberhaupt agieren

²² *Leo XIII.*, *Immortale Dei* (ID). Enzyklika über den christlichen Staat (1. 11. 1885). In: *Sozialdoktrin* (s. Anm. 11) 2116–2153, Nr. 36.

²³ DI Nr. 3.

²⁴ Ebd.

²⁵ *J. Locke*, *Two Treatises of Government*. In: *The Works of John Locke*. A new edition, corr. Vol. 5. London 1823, 426.

²⁶ ID Nr. 33.

²⁷ DI Nr. 4.

soll. Sobald dieser Inhaber der Staatsgewalt ‚designiert‘ ist, erhält er „unmittelbar von Gott die Staatsgewalt – ähnlich wie der vom Kardinalskollegium zum Papst Gewählte nicht von den Kardinälen, sondern unmittelbar von Gott die Vollmacht als Statthalter Jesu Christi auf Erden erhält“²⁸. Eine inhaltliche Annäherung an den neuzeitlichen Gedanken der Volkssouveränität, wie er sich etwa in der Präambel der amerikanischen Verfassung mit der Formel ‚We the people of the United States [. . .] do ordain and establish this constitution [. . .]‘ findet, vollzog Leo XIII. hier also offensichtlich nicht. Autorität und Souveränität der Staatsgewalt gründen sich für ihn nach wie vor unmittelbar im Gottesgnadentum, denn „das Recht, zu gebieten, nicht auf Gott als seinen Ursprung zurückbeziehen, bedeutet nichts anderes, als der politischen Gewalt ihren schönsten Glanz rauben und ihren Lebensnerv durchschneiden. Wenn man sagt, sie hänge von der Willkür der Menge ab, so [. . .] [werden] solche Theorien [. . .] die Leidenschaften des Volkes bis zum Übermut gleichsam aufstacheln und es zu übertriebenen Handlungen verführen, bis es zum großen Schaden des Staates in seiner blinden Erregung auf dieser abschüssigen Bahn in schnellem Tempo zu offener Empörung abgleitet.“²⁹

In der klassischen katholischen Staatslehre erscheint der Staat also nicht wie im rationalistischen Vernunftrecht als ein sekundäres Phänomen, als ein erst durch den vorgängigen Vertrag der Gesellschaftsmitglieder entstandenes Kunstprodukt, das im Auftrag der Individuen bestimmte gesellschaftliche Aufgaben wahrzunehmen hat, die die einzelnen Staatsbürger im Naturzustand nicht zu bewältigen vermögen. Der Staat gilt in der neuscholastischen Tradition bis heute vielmehr auch mit einer demokratischen Verfassung prinzipiell als eine von keiner irdischen Macht abhängige Institution der göttlichen Schöpfungsordnung, die dem Individuum notwendig vorausgeht und diesem erst die sittlichen und materiellen Voraussetzungen für ein gelingendes Leben bereitstellt. Als „Naturschöpfung“³⁰ sei der Staat göttlichen Ursprungs und somit „nicht die Summe der in ihm vereinigten Menschen, sondern ein ganzheitliches Wesen, das der Idee nach vor und über dem einzelnen steht“³¹.

So wie die Familie als eine in der Natur vorgegebene Sozialform erscheint, in der die väterliche Gewalt regiert³², so wurzelt auch die übergeordnete politische Gemeinschaft mit dem souveränen Herrscher an der Spitze für die klassische katholische Staatslehre in der natürlichen Ordnung der Dinge. Und da sich den Prämissen der aristotelisch-thomistischen Tradition zufolge „menschliches Dasein im Auffinden

²⁸ *O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre.* Wien 1980, 70.

²⁹ DINr. 18.

³⁰ *K. Mörsdorf, Art. Staat.* In: *LThK*² 9 (1964) 992–995, hier 992.

³¹ Ebd.

³² Vgl. RN Nr. 10.

und Respektieren einer vorgegebenen und rational erkennbaren Ordnung [erfüllt], die Gott mit dem Anfang der Dinge in das Geschaffene hineingelegt hat³³, steht und fällt die ‚richtige‘, d. h. die gottwohlgefällige Gesellschaft demnach „mit der Autorität, die auf den Sinn des Daseins aufmerksam macht und den Bürger auch institutionell darauf hinlenkt“³⁴. Da nämlich „keine Gesellschaft bestehen kann, wenn nicht einer an der Spitze von allen steht, der durch wirksamen Antrieb alle und jeden zum gemeinsamen Ziel hinbewegt, so ergibt sich für die staatliche Gemeinschaft die Notwendigkeit einer Autorität, die sie regiert; wie die Gesellschaft selbst, hat auch sie in der Natur und somit in Gott selbst ihren Ursprung“³⁵. Folglich kann sich keine Autorität zum souveränen Herrscher über die Staatsgewalt aufwerfen und die Herrschaftsvollmachten willkürlich mißbrauchen, weshalb die kirchliche Lehre stets ein legitimes Widerstandsrecht gegen tyrannische Herrschaft behauptet hat; genausowenig können jedoch auch die Herrschaftsunterworfenen selbst nach eigenen Interessen und Bedürfnissen die Staatsgewalt in ihren Dienst nehmen und sich zu autonomen politischen Subjekten aufschwingen. Vielmehr sind in dieser Wahrnehmungsperspektive alle Glieder des Staates dazu verpflichtet, die aus dem vorgegebenen, d. h. für die Gesellschaftsmitglieder indisponiblen Naturzweck der politischen Gemeinschaft resultierenden unterschiedlichen Aufgaben zu erkennen und getreulich zu erfüllen.

Der von Gott eingesetzte Herrschaftsträger erscheint bei Leo XIII. demnach durchgängig als „der hoheitliche Gebieter, der über allem Parteienstreit und alles Interessengezänk der einzelnen und der Gruppen erhaben kraft seiner Staatsgewalt das Gesamtinteresse des Ganzen und damit zugleich das wahre Interesse aller einzelnen und Gruppen wahrnimmt und dafür den Gehorsam aller in Anspruch zu nehmen befugt ist“³⁶. Solange die Staatsgewalt bzw. ihr jeweiliger Inhaber „als unmittelbar von Gott mit Autorität ausgerüsteter, in der Person des ‚princeps‘ gewissermaßen inkarnierter Hoheitsträger“³⁷ verstanden wird, bleibt die kirchliche Lehrtradition also unverändert einer sakralen Staatsfrömmigkeit verhaftet. Nennenswerte Distanzierungen vom Gottesgnadentum der absolutistischen Tradition lassen sich auf dieser Grundlage kaum vornehmen. Deshalb war auch der von Leo XIII. angestrebte Brückenschlag zum säkularen Verfassungsstaat von vornherein zum Scheitern verurteilt. Zwar gelang dem Pecci-Papst mit seiner Indifferenzerklärung eine deutliche Entdogmatisierung der Frage nach der richtigen Staatsform; solange aber die sakral aufgeladene Staatsgewalt selbst, d. h. die Frage nach ihrem Ursprung und ihrer Legitimität nicht deutlich entdivi-

³³ J. Rief, Zum Demokratieverständnis in der Kirche. In: JCSW 10 (1969) 45–75, hier 47.

³⁴ Ebd.

³⁵ ID Nr. 25.

³⁶ v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit (s. Anm. 28), 78.

³⁷ v. Nell-Breuning, Grundwerte, Gesellschaft und Staat. In: StdZ 196 (1978) 158–170, hier 163.

nisiert bzw. säkularisiert wird, bleibt dieser kirchliche Versuch der Anerkennung des modernen Staates theoretisch und normativ unzureichend und in sich widersprüchlich.

2. Suchbewegungen des Konzils: vom kontinentaleuropäischen zum anglo-amerikanischen Staatsverständnis?

Läßt man die lehramtlichen Texte zur Staats- und Demokratietheorie Revue passieren, dann drängt sich der Eindruck auf, daß „seit dem Hochmittelalter bis zu den Lehraussagen des II. Vatikanischen Konzils in erstaunlicher Kontinuität das Bild einer in sich geschlossenen, naturrechtlich und schöpfungstheologisch geprägten Lehre“³⁸ durchgehalten worden ist; und in der Tat heben sich auch die Beschlüsse des II. Vatikanums (1962–1965) von dieser Traditionslinie nicht grundlegend ab. Auch wenn das Konzil programmatisch mit dem Ziel angetreten ist, die hartnäckige Abschottungsgeschichte der Kirche gegenüber der Moderne aufzubrechen und ihr Verhältnis zur Gegenwart von Dissoziation auf Dialog, von Verweigerung auf kritisch-solidarische Zeitgenossenschaft umzustellen, bleibt die politische Philosophie des Konzils doch weithin ungebrochen dem vormodernen Denk- und Wahrnehmungshorizont der neuscholastischen Sozialphilosophie verpflichtet und macht sich ihre Aufgabe damit unnötig schwer.

Die ‚offiziellen‘ staatstheoretischen Aussagen des Konzils finden sich in der am 7. 12. 1965 verabschiedeten Pastoralconstitution *Gaudium et spes*³⁹, die einen eigenen Abschnitt „über das Leben der politischen Gemeinschaft“ (GS 73–76) enthält. Darin äußert sich das Konzil „über das wahre Wesen der politischen Gemeinschaft und über das Ziel, den rechten Gebrauch und die Grenzen der öffentlichen Gewalt“ (GS 73,5).

War die Kirche seit der Antike „durch lange Übung gewohnt, mit dem Staat zu rechnen, ihn als ergänzenden Helfer ihrer Evangelisierungsarbeit oder wenigstens als nützlichen Förderer wichtiger Voraussetzungen für den Aufbau des Gottesreiches zu betrachten“⁴⁰, so ist dieses Vertrauen nach den Erfahrungen mit dem kirchenfeindlichen Staatstotalitarismus des 20. Jahrhunderts nun endgültig zerbrochen. In dieser Situation ist es der Pastoralconstitution allerdings nicht gelungen, in ihren Betrachtungen über das Wesen des Staates einen grundlegenden Neuanatz zu formulieren und über die bisherige Lehrtradition hinauszukommen; denn auch wenn *Gaudium et spes* im Hinblick auf die Ver-

³⁸ P. Mikat, Art. Staat. VIII. Der Staat aus katholischer Sicht. In: StL 5 (1989) 157–162, hier 157.

³⁹ *Vaticanum II.*, *Gaudium et spes* (GS). Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute (7. 12. 1965).

⁴⁰ R. LaValle, Das Leben der politischen Gemeinschaft. In: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralconstitution ‚*Gaudium et Spes*‘ des II. Vatikanums. Hg. von G. Baraúna. Salzburg 1967, 387–420, hier 394.

hältnisbestimmung von Kirche und Staat grundlegende Veränderungen vornimmt⁴¹, so bleibt ihre Staatstheorie doch im wesentlichen den Vorgaben des leoninischen Denkens verhaftet.

Wie Leo XIII. verwendet auch *Gaudium et spes* die Begriffe *communitas politica*, *communitas civilis*, *res publica* und *civitas terrena* synonym zur Bezeichnung von Staat und Gesellschaft und bleibt damit schon begrifflich unter dem Problemniveau der modernen Demokratietheorien, in denen es ja gerade darum geht, daß eine vom Staat(sapparat) unabhängig gewordene (Staatsbürger-)Gesellschaft darangeht, den ausdifferenzierten Staats- und Herrschaftsapparat, wie er sich im Verlauf des 17. Jahrhunderts an den absolutistischen Fürstenhöfen ausgebildet hat, der demokratischen Kontrolle der Staatsbürger zu unterwerfen. Auch wenn *Gaudium et spes* den klassischen Begriff der *societas perfecta et completa* bewußt vermeidet, erscheint das staatliche Gemeinwesen weiterhin als die vollkommene und vollständige, allen zeitlichen Bedürfnissen genügende Gemeinschaft, die ebenso wie die Familie in der göttlichen Schöpfungsordnung angelegt sei, die ihren Zweck aus der Naturordnung beziehe und „in der alle täglich ihre eigenen Kräfte zusammen zur ständig besseren Verwirklichung des Gemeinwohls“ (GS 74,1) einzusetzen hätten. Demzufolge sieht auch *Gaudium et spes* „die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet“ (GS 74,3). Sie wird nicht erst nachträglich durch einen Willensakt der Bürger konstituiert, sondern gehört in dieser Perspektive von Anfang an „zu der von Gott vorgebildeten Ordnung“ (ebd.). Die Staatsgewalt wird hier also wieder ausschließlich substanzmetaphysisch und vordemokratisch legitimiert⁴², da die politische Ge-

⁴¹ Die Kirche erscheint nun weniger als außerhalb der Welt stehende Größe, als vollkommene göttliche Institution, sondern eher als integrales Element des gesellschaftlichen Lebens, als das in die Geschichte der Menschheit eingebundene ‚pilgernde Gottesvolk auf dem Weg‘, das „gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40, 1). Wenn sich die Kirche jetzt als „gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment“ (GS 44, 1) begreift, dann erhebt sie gegenüber Staat und Gesellschaft keine autoritativ-obrigkeitlichen Normierungsansprüche mehr. Sie steht dem Staat nun nicht länger „als außerstaatliche Ordnungsmacht unmittelbar oder quasi völkerrechtlich gegenüber, sondern wirkt und lebt geistig in derselben Gesellschaft, die politisch den Staat hervorbringt, ohne sich mit Staat und Gesellschaft zu identifizieren“ (P. Mikat, Art. Kirche und Staat. In: HTTL 4 [1972] 201–216, hier 212). Dementsprechend zielt sie jetzt nicht mehr „auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist“ (GS 76, 5). Damit hat sich im Verhältnis von Kirche und Staat ein fundamentaler Umbruch vollzogen, mit dem – einem Wort Congars zufolge – „das Blatt des Mittelalters endgültig umgedreht“ (Y. Congar, Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution ‚*Gaudium et spes*‘. In: LThK² 14 [1968] 397–422, hier 401) wurde.

⁴² Das Problem, daß sich diese vordemokratischen Legitimationsquellen der Staatsgewalt mit dem Demokratiedanken nur mühsam verbinden lassen, spiegelt sich auch darin wider, daß die Redaktoren von *Gaudium et spes* ihre grundsätzliche Sympathie für die Demokratie an dieser Stelle nur unter Rückgriff auf eine entgegengesetzte Konjunktion unterzubringen vermochten: „Offensichtlich sind also die politische Gemeinschaft und die göttliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vor-

meinschaft mit ihrer naturgegebenen öffentlichen Autorität um eines vorgegebenen, im göttlichen Schöpfungsplan verankerten Gemeinwohles willen bestehe. Und in der Sorge um dieses Gemeinwohl finden die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität für *Gaudium et spes* „ihre letzte Rechtfertigung und ihren Sinn“ (GS 74,1).

Da die Menschen innerhalb dieser politischen Gemeinschaft aufgrund der Mannigfaltigkeit und Disparatheit ihrer Überzeugungen und Interessen nicht selten unterschiedlicher Auffassung seien und „mit Recht verschiedene Meinungen haben“, bedürfe es „einer Autorität, welche die Kräfte aller Bürger auf das Gemeinwohl lenkt“, um zu verhindern, daß die politische Gemeinschaft „zerfällt“ (*communitas politica distrahat*) (GS 74,2). Auch wenn das Konzil einschränkend hinzufügt, daß die staatliche Autorität „nicht bloß durch die Automatismen des Institutionellen oder durch brutale Gewalt (*non mechanice nec despote*)“⁴³, sondern „vor allem als moralische Macht“ (ebd.) wirken soll, so reformuliert die Pastoralkonstitution hier doch ungebrochen die klassische kontinentaleuropäische Tradition eines starken Obrigkeitsstaates, der aus eigener Handlungsvollmacht eine heterogene, zu politischer Selbstbestimmung unfähige Gesellschaft auf ein vorgegebenes Gemeinwohl hinzulenken habe.

Solange die staatliche Autorität ihrer Verantwortung gegenüber dem Gemeinwohl nachkomme, seien die Bürger ihr gegenüber „im Gewissen zum Gehorsam verpflichtet“ (GS 74,4). Erst wenn der Staat diese Gemeinwohlverpflichtung nicht erfülle und die Staatsbürger „bedrückt“ (*premuntur*), hätten diese das „Recht, ihre und ihrer Mitbürger Rechte gegen den Mißbrauch der staatlichen Autorität zu verteidigen, freilich innerhalb der Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums“ (GS 74,5). Der Maßstab, an dem sich das politische Handeln der Staatsbürger ebenso wie der öffentlichen Autoritäten zu orientieren hat, wird also nach wie vor aus den religiös definierten Kategorien des Naturrechts, der sittlichen Ordnung und des Evangeliums gewonnen. Die Verhältnisse einer weltanschaulich pluralisierten Gesellschaft, in der weder das Evangelium noch das vom Lehramt authentisch verwaltete katholische Naturrecht als Norm staatlichen Handelns Anerkennung finden können, kann die von *Gaudium et spes* formulierte Staatstheorie deshalb bei allem pastoralen Wohlwollen und trotz ehrlicher Sympathie für die neuzeitliche Freiheitsgeschichte noch nicht angemessen zur Kenntnis nehmen. Das Konzil bleibt somit gegen seinen erklärten Willen im Kern dem alten Idealbild des katholischen Glaubensstaates verhaftet, auch

gebildeten Ordnung, wengleich (*etsi*) die Bestimmung der Regierungsform und die Auswahl der Regierenden dem freien Willen der Staatsbürger überlassen bleiben“ (GS 74, 3).

⁴³ *O. v. Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. Wien 1983, 148 weist in diesem Zusammenhang zu Recht darauf hin, daß das ‚*non mechanice nec despote*‘ treffender mit ‚nicht gewaltsam und herrisch‘ zu übersetzen wäre.

wenn es sich von dieser Tradition noch so nachdrücklich zu distanzieren versucht.

Wenn die staatliche Autorität nicht konsequent auf die politische Willensbildung des Volkes verpflichtet wird, bleibt die Frage unbeantwortet, ob naturrechtlich vorgegebene Gemeinwohlverpflichtungen, die sich als solche nicht erst aus dem demokratischen Prozeß ergeben, sondern ‚naturhaft‘ vorgegeben sind, nicht doch besser von souveränen katholischen Fürsten als von den vielfach kontrollierten, in ihren Souveränitätsrechten beschränkten und jederzeit abwählbaren demokratischen Regierungen wahrgenommen werden könnten. Solange sich die kirchliche Lehrtradition nicht auch theoretisch konsequent von allen Anklängen an einen substanzmetaphysisch legitimierten Obrigkeitsstaat trennt und den entsubjektivierten Dienstleistungsstaat der anglo-amerikanischen Tradition zur Bezugsgröße wählt, muß ihr Verhältnis zur modernen Demokratie deshalb trotz aller verbalen Anerkennung im Kern zwiespältig und unbefriedigend bleiben.

Andersartige und weiterführende politiktheoretische Ansätze finden sich aber überraschenderweise im zeitgleich mit *Gaudium et spes* promulgierten Konzilsdekret *Dignitatis humanae* „über die religiöse Freiheit“ (*De libertate religiosa*)⁴⁴, obwohl sich dieses Dokument nur sehr indirekt mit der Frage nach der ‚Natur des Staates‘ beschäftigt. Mit der lehramtlichen Anerkennung der Religionsfreiheit als „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“, so der Untertitel dieses Dekrets, hat sich jedoch ein elementarer, kaum zu überschätzender Umbruch in der kirchlichen Wahrnehmung der politischen Moderne vollzogen, der auch einschneidende Folgen für die kirchliche Staatslehre mit sich bringt. Mit der Bejahung der Religionsfreiheit als einem individuellen Schutz- und Abwehrrecht des einzelnen, das „für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist“ (DH 13,3), ist die katholische Kirche „grundsätzlich zu einer sozial verträglichen Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat vollzogen“⁴⁵. Damit hat das kirchliche Lehramt seine sakral-religiöse Staatsauffassung definitiv aufgegeben und durch die neuzeitliche Vorstellung eines weltanschaulich neutralen Staatsapparates ersetzt; und infolgedessen haben die katholischen Kirchen „in den einzelnen Ländern aufgehört, staatliche

⁴⁴ *Vaticanum II.*, *Dignitatis humanae* (DH). Dekret über die Religionsfreiheit (7. 12. 1965).

⁴⁵ J. Bopp, Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil. In: ZEE 11 (1967) 193–217, hier 216.

Zwangsinstitutionen sein oder werden zu wollen, und sind zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft geworden“⁴⁶.

Der nur sechzehn Druckseiten umfassende Text *Dignitatis humanae* setzt dem traditionellen Idealbild des katholischen Glaubensstaates jetzt – ganz in der liberalen Tradition des anglo-amerikanischen Denkens – die Lehre von der prinzipiellen Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen entgegen. Die staatliche Gewalt solle „das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen“; sie habe nun aber keine Kompetenz mehr, „religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern“ (DH 3,5); vielmehr solle sie „durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig übernehmen“, wobei sie vor allem – ebenfalls ganz im Rahmen des liberalen Rechtsdenkens – für den „Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte“ (DH 6,2) und für die „Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz“ (DH 6,4) zu sorgen habe. Das staatliche Eingriffsrecht solle deshalb nicht mehr auf die Verwirklichung eines vorgegebenen Gemeinwohls, sondern nur noch auf die Aufrechterhaltung der „öffentlichen Ordnung“ (DH 7,3) zielen.

Das Dekret über die Religionsfreiheit führt in diesem Kontext eine doppelte Differenzierung ein und betritt damit Neuland in der kirchlichen Lehrtradition: Der Text unterscheidet erstmals deutlich zwischen der ‚Staatsgewalt‘ (*potestas civilis, potestas publica* [DH 1,1; 3,5 u. ö.]) und der staatsfernen ‚Gesellschaft‘ (*societas, societas humana* [DH 1,1; 1.3 u. ö.]) und – damit korrespondierend – zwischen dem ‚Gemeinwohl‘ (*bonum commune*) und der ‚öffentlichen Ordnung‘ (*ordo publicus* [DH 2,2; 3,4; 7.3 u. ö.]). Auf der Basis dieser Differenzierungen wird nun nicht mehr in der aristotelisch-thomistischen Begrifflichkeit vom Staat als der umfassenden politischen Gemeinschaft (*communitas politica, civitas, societas civilis* etc.) gesprochen, sondern nur noch von der staatlichen bzw. öffentlichen Gewalt (*potestas*). Die bisherige Tradition, die den Staat mit seiner Staatsgewalt als natürliche Gemeinschaftsform des Menschen verstand, wird nicht mehr aufgegriffen. Statt dessen geht *Dignitatis humanae* offensichtlich mit großer Selbstverständlichkeit von der neuzeitlichen Differenzierung von Staat und Gesellschaft aus. Wenn von der *societas* bzw. von der *societas humana* die Rede ist, ist nur die staatsferne bürgerliche Gesellschaft im Gegenüber zum Staatsapparat gemeint. Der traditionelle Identitätsbegriff des Staates, genauer gesagt: der staatlichen Gemeinschaft, spielt in *Dignitatis humanae* keine Rolle mehr. Die *civitas*-Formel tritt nur noch unspezifisch an zwei peripheren Stellen (DH 1,3; 7,3) auf, während der *res publica*-Begriff gar nicht mehr verwendet wird. Auch der Begriff der *societas civilis* (DH 1,3; 7,3) wird jetzt nicht mehr im traditionellen Sinne gebraucht, sondern zur Be-

⁴⁶ *J. Casanova*, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich. In: *Transit. Europäische Revue* 8 (Herbst 1994) 21–41, hier 28.

zeichnung der staatsfernen Gesellschaft und dabei deutlich von der ihr gegenüberstehenden *potestas civilis* unterschieden. Damit hat die neuzeitliche Differenzierung von staatsferner Zivilgesellschaft und versachlichtem Staatsapparat, auf der die modernen Demokratietheorien beruhen, nun erstmals einen deutlichen, wenn auch im Text nicht klar genug ausgewiesenen Eingang in ein offizielles lehramtliches Dokument gefunden – und damit neue Maßstäbe für die Staats- und Gesellschaftslehre der Kirche gesetzt.

Mit dieser Unterscheidung von *societas civilis* und *potestas civilis* wächst die staatsferne Bürgergesellschaft nun auch aus ihrem traditionellen Untertanenstatus heraus. Dies zeigt sich deutlich daran, daß die Verantwortung für die religiöse Freiheit und das umfassende Gemeinwohl mit seinen politischen, sozialen und sittlichen Aspekten jetzt nicht mehr als die primäre Pflicht der staatlichen Hoheitsträger, sondern als Aufgabe der gesamten Gesellschaft definiert wird. Die Sorge und Verantwortung für das Gemeinwohl und für das Recht auf religiöse Freiheit obliegt für *Dignitatis humanae* nämlich „sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen und den Staatsgewalten, der Kirche und den religiösen Gemeinschaften, dies je nach ihrer eigenen Weise und je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben“ (DH 6,1). Im Hinblick auf das *bonum commune* erscheinen die Staatsgewalten hier also nur noch als eine von mehreren Gruppen und Institutionen der Gesellschaft. Sie sind den Bürgern und den religiösen Gemeinschaften dabei prinzipiell gleichrangig nebengeordnet, statt wie bisher als autoritative, der gesellschaftlichen Pluralität enthobene Ordnungs- und Normierungsinstanzen oberhalb der Gesellschaft angesprochen zu werden.

Auch wenn *Dignitatis humanae* nicht näher ausführt, worin die jeweils ‚eigenen Weisen‘ der Gemeinwohlverantwortung von öffentlicher Gewalt und sozialen Gruppen, von Bürgern, Kirchen und religiösen Gemeinschaften konkret bestehen, bleibt festzuhalten, daß das traditionelle kontinentaleuropäische Denkschema einer Überordnung des Staates über die (als unmündig und politikunfähig eingeschätzte) Staatsbürgergesellschaft offensichtlich aufgegeben wird, wenn man nicht mehr nur den öffentlichen Autoritäten, sondern allen Gruppen und Gemeinschaften der Gesellschaft eine unmittelbare Fähigkeit und Kompetenz zur Sorge nicht nur um ihre privaten bzw. gruppenspezifischen Eigeninteressen, sondern auch für das Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft zutraut.

Damit hat sich eine beträchtliche Perspektivenverschiebung von der traditionellen obrigkeitsstaatlichen zu einer neuen ‚zivilgesellschaftlichen‘ Politikkonzeption vollzogen, denn *Dignitatis humanae* begreift offensichtlich gerade die Mitglieder der Staatsbürgergesellschaft, ‚die einzelnen und die sozialen Gruppen‘, als die eigentlichen Träger des politischen Prozesses und schafft damit einen echten Neuanfang, auch wenn dieser fundamentale Umbruch von den Konzilsvätern nicht expli-

zit reflektiert und auch von den Vertretern der christlichen Sozialethik der Nachkonzilszeit kaum rezipiert und systematisch aufgearbeitet worden ist.

Der von *Dignitatis humanae* neu eingeführte Begriff der ‚öffentlichen Ordnung‘ (*ordo publicus*) geht wesentlich auf den nordamerikanischen Jesuiten John Courtney Murray⁴⁷ zurück und zielt darauf, die Kriterien staatlichen Handelns nicht mehr von einem längst problematisch gewordenen, mit materialen ethisch-religiösen Konnotationen aufgeladenen Gemeinwohlbegriff⁴⁸, sondern von einem strikt formaljuristischen Maßstab abzuleiten. Murray bestimmt die öffentliche Ordnung deshalb in Abhebung vom Gemeinwohl durch drei Kriterien, die der Staat(sapparat) zu schützen habe: „Die Sorge um das Gemeinwohl obliegt der Gesellschaft als ganzer, allen ihren Mitgliedern und Institutionen in Übereinstimmung mit den Prinzipien der Hilfeleistung, der gesetzlichen und ausgleichenden Gerechtigkeit. Öffentliche Ordnung, deren Sorge dem Staat obliegt, ist ein engerer Begriff. Sie umfaßt drei Güter, die durch die dem Staat eigene Macht erreicht werden können und sollen – durch die der zwingenden Disziplin des staatlichen Gesetzes inhärente Macht. Das erste Gut ist der öffentliche Friede, der das höchste Gut ist. Das zweite die öffentliche Moral, wie sie durch die allgemein vom Volk angenommenen moralischen Auffassungen bestimmt wird. Das dritte ist die Gerechtigkeit, die dem Volk das, was ihm gebührt, sicherstellt.“⁴⁹ Für Murray geht es dabei ausdrücklich darum, diese drei Kriterien des ‚öffentlichen Friedens‘ (*public peace*), der ‚öffentlichen Moral‘ (*public morality*) und der ‚Gerechtigkeit‘ (*justice*) nicht wie in der bisherigen Rede vom *bonum commune* als materiale ethische Normen zu verstehen, sondern nur als juridische Kategorien, so wie sie in der staatlichen Rechtsordnung vieler moderner Verfassungsstaaten verankert sind.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. J. A. Komonchak, Das II. Vatikanum und die nordamerikanische Kultur am Beispiel von John Courtney Murray. In: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Hg. von P. Hünermann. Paderborn 1998, 211–225 und R. Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage. Rom 1977, 100–107.

⁴⁸ Nach den Erfahrungen mit dem Mißbrauch der Gemeinwohlformel in den totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts hat sich während der Konzilsberatungen das Bewußtsein durchgesetzt, daß sich die Rede vom Gemeinwohl nur allzu leicht zur ideologischen Rechtfertigung staatlicher Willkürakte eignet und deswegen durch einen geeigneteren Begriff abgelöst werden sollte (vgl. dazu W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘ des II. Vatikanischen Konzils. Heidelberg 1988, 17–25). Zur Rolle und Funktion der Gemeinwohlformel im nationalsozialistischen Recht, in dem dieser Topos „eine bis dahin unbekannte Breite“ erreichte, vgl. vor allem M. Stolleis, Gemeinwohlformeln im nationalsozialistischen Recht. Berlin 1974, 1. Zu den (frühen) kirchlichen Bemühungen, den traditionellen Gemeinwohlbegriff der katholischen Soziallehre als das ‚wahre Gemeinwohl‘ vom nationalsozialistischen ‚Gemeinnutz‘ abzutrennen, vgl. ebd., 64–75.

⁴⁹ J. C. Murray, Die religiöse Freiheit und das Konzil. Erster Teil: Eine Darstellung der beiden Standpunkte. In: Wort und Wahrheit 20 (1965) 409–430, hier 422.

⁵⁰ Vgl. dazu Sebott (s. Anm. 47) 178–181.

Allerdings findet sich dieses Anliegen in der Endfassung des Konzilsdekrets nur noch gebrochen wieder. Mit einer beträchtlichen Verwässerung der von Murray angestrebten Differenzierung von ethischen und juristischen Kategorien spricht *Dignitatis humanae* im Hinblick auf die nähere Qualifizierung des *ordo publicus* nämlich von einem „wirksamen Rechtsschutz“ nach „rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen“, von einem „ehrenhaften öffentlichen Frieden, der in einem geordneten Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit besteht“, und schließlich von einer nicht näher erläuterten „pflichtgemäßen Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit“ (DH 7,3). Während Murray also eine klare Unterscheidung von Recht (als staatlicher Aufgabe) und Moral (als Angelegenheit der gesamten Gesellschaft) anstrebte, ohne dafür schon wirklich trennscharfe Begriffe gefunden zu haben – statt von ‚öffentlicher Moral‘ u. ä. hätte man z. B. präziser vom Rechtsprinzip wechselseitiger Freiheit und Gleichheit und dem Respekt vor den verfassungskonform zustande gekommenen Gesetzen sprechen können –, knüpft das Konzil in DH 7,3 wieder allzusehr an materialethische Vorstellungen an und verliert dadurch die intendierte Differenzierung von Legalität und Moralität, von ethisch-religiöser Neutralität des Staates und weiterhin bestehender Verpflichtung der einzelnen und der Staatsbürgergruppen gegenüber der von ihnen als ‚wahr‘ erkannten Religion(en) zumindest dem Wortlaut nach erneut aus dem Blick. Ob die Konzilsväter ihr angestrebtes Ziel mit hinreichender Klarheit erreicht haben, bleibt deshalb zweifelhaft, da die in DH 7,3 umschriebene Vorstellung von ‚öffentlicher Ordnung‘ kaum weniger mißbrauchsanfällig sein dürfte als der überkommene Gemeinwohlbegriff.

Dennoch wurde mit der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit die lange Tradition der ethisch orientierten Lehre von den Staatszwecken definitiv aufgegeben und der bisher stets des Indifferentismus verdächtige liberale Rechtsstaat mit seinem Basisprinzip weltanschaulicher Neutralität nun nicht nur als Notlösung, sondern durchaus als eine sinnvolle und wünschenswerte politische Ordnungsform anerkannt. Der Staat ist jetzt nicht mehr der Inbegriff der politischen Gemeinschaft aus Herrschern und Beherrschten, sondern – ganz im Sinne der liberalen Tradition des anglo-amerikanischen Denkens – nur noch ein von allen Hoheits- und Souveränitätsattributen entbundenes technisches Kunstprodukt, „a set of institutions, a function, an agency“⁵¹ im Dienste einer gesellschaftlichen Selbstorganisation der Bürger.

Der Staat wird damit zum „Dienstmann“ einer mündig gewordenen Gesellschaft, die fest entschlossen ist, „diesen Angestellten stramm an der Leine zu halten; er hat sich keine Aufgaben oder Zuständigkeiten anzumaßen, sondern genau das und nur das zu besorgen, was seine Auf-

⁵¹ J. C. Murray, *The Problem of State Religion*. In: TS 12 (1951) 155–178, 171, zit. nach Sebott (s. Anm. 47) 165.

traggeber ihm aufgetragen haben oder noch auftragen werden“⁵². Dieser seiner Eigenmacht beraubte Staat steht also in funktionaler Abhängigkeit vom politischen Willen der Staatsbürger; und dementsprechend müssen die grundlegenden ethischen Normen und Verhaltensstandards, die in der politischen Gemeinschaft zur Geltung kommen sollen, primär auch nicht mehr von den staatlichen Autoritäten, sondern von den Mitgliedern der Gesellschaft selbst hervorgebracht und reproduziert werden. Wenn der Staat nicht ein souveräner, allein Gott verantwortlicher Hoheitsträger ist, dann verfügt er jedenfalls über keine eigenständige „Kraftquelle, aus der er (Grund-)Werte und den Mut, die Entschiedenheit und die nötige Kraft schöpfen könnte, für sie einzutreten, sie zu festigen, sie im Staatsvolk zu verankern; die Kraft dazu kann ihm nur aus dem Staatsvolk, d. i. von den einzelnen Staatsbürgern und von den gesellschaftlichen Gruppen, angefangen von der Kleingruppe der Familie, von den vielfältigen Gesinnungsgemeinschaften bis letztlich zur Kirche (den Kirchen) zufließen“⁵³.

Der weltanschaulich neutrale Staat kann die inhaltlichen Kriterien und die moralischen Maßstäbe seines Handelns also nicht mehr unmittelbar aus einer vorgegebenen sittlichen Wertordnung beziehen, die die Staatsorgane notfalls auch gegen den mehrheitlichen Willen der Gesellschaftsmitglieder durchzusetzen hätten. Er kann vielmehr umgekehrt seine zentralen Handlungsmaximen nur noch aus dem stets wandelbaren Rechts- und Moralbewußtsein einer dynamischen und pluralen Staatsbürgergesellschaft beziehen, also aus denjenigen Meinungen und Anschauungen, die sich die Staatsbürger und ihre sozialen Gruppen im Hinblick auf ihre gemeinsamen Wert- und Normvorstellungen jeweils gebildet haben. Und erst dann, wenn der Staat nicht mehr aus einer eigenen, vom politischen Willen der Gesellschaftsmitglieder unabhängigen Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwohl handeln muß, wird auch der Weg frei zur vorbehaltlosen Anerkennung des Prinzips der Volkssouveränität bzw., um simplifizierende identitäre Vorstellungen von einer angeblichen ‚Einheit‘ des Volkes zu vermeiden, zur Souveränität einer pluralen Staatsbürgergesellschaft.

3. Katholische Staatslehre vor dem Durchbruch?

Johannes Paul II., die „Subjektivität der Gesellschaft“
und die Kirche als zivilgesellschaftliche „Großbewegung“

Unter dem Eindruck der friedlichen Revolutionen des ‚Demokratisierungsjahres‘ 1989 thematisiert Papst Johannes Paul II. in seiner bisher jüngsten Sozialzyklika, dem am 1. 5. 1991 erschienenen Rundschreiben *Centesimus annus*⁵⁴ ausdrücklich auch staats- und demokratietheo-

⁵² v. *Nell-Breuning*, Grundwerte (s. Anm. 37) 164.

⁵³ Ebd. 168.

⁵⁴ CA 689–764.

retische Fragestellungen. Im Mittelpunkt des päpstlichen Nachdenkens über Staat und Gesellschaft steht dabei der Begriff der „Subjektivität der Gesellschaft“ (CA 13,2 u. ö.), der sich zum ersten Mal in der am 14. 9. 1981 erschienenen Enzyklika *Laborem exercens* „über die menschliche Arbeit“⁵⁵ (LE 14,7) findet und seitdem einen zentralen Stellenwert in den gesellschaftstheoretischen Texten des Papstes einnimmt.

Dieser neue Begriff markiert nicht nur eine klare Trennung von Staatsapparat und staatsferner Gesellschaft, sondern auch eine deutliche Überordnung der Gesellschaft über den Staat. Denn die „erste Verantwortung“ für die politischen Belange liegt für Johannes Paul II. jetzt „nicht beim Staat, sondern bei den einzelnen und bei den verschiedenen Gruppen und Vereinigungen, in denen sich die Gesellschaft artikuliert“ (CA 48,2). Damit vertraut er – ähnlich wie zuvor das Dekret zur Religionsfreiheit – die Sorge um das Gemeinwohl nicht mehr primär den Staatsorganen, sondern der staatsfernen Zivilgesellschaft, genauer gesagt: den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen und Institutionen an, die als „gesellschaftliche Zwischenkörper“ zwischen Individuum und Staat angesiedelt sind. Sie bilden für ihn „spezifische Solidaritätsnetze“ aus, die das gesellschaftliche Gefüge beleben und verhindern, daß der einzelne „in die Anonymität und in eine unpersönliche Vermassung absinkt, wie es in der modernen Gesellschaft leider häufig der Fall ist“. Das politische Engagement, die Vitalität und Kreativität dieser ‚Zwischenkörper‘, die dafür Sorge tragen, daß das Individuum nicht „zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt“ (CA 49,3) werde, macht eben das Phänomen aus, das Johannes Paul II. mit seinem Topos von der „Subjektivität der Gesellschaft“ beschreibt. Zur Veranschaulichung verweist er in diesem Zusammenhang z. B. auf „die Bemühungen der organisierten Selbsthilfe der Gesellschaft“, die seit dem 19. Jahrhundert zur „Erstellung wirksamer Formen der Solidarität“ geführt und dazu beigetragen habe, „das Wirtschaftswachstum mit mehr Achtung vor dem Menschen zu verbinden. Hier ist an die vielfältige Tätigkeit zu erinnern, an der Christen einen wesentlichen Anteil hatten: in der Gründung von Produktions-, Konsum- und Kreditgenossenschaften, in der Förderung der Volks- und Berufsbildung, in den verschiedenen Versuchen der Mitbeteiligung am Betrieb und ganz allgemein am Leben der Gesellschaft.“ (CA 16,2)

Daß die Staatsgewalt und ihre jeweiligen Inhaber als eine im göttlichen Schöpfungsplan angelegte, mit göttlicher Autorität ausgestattete Instanz gelten dürfen, wird von *Centesimus annus* zwar nicht explizit bestritten, aber auch mit keinem Wort mehr angedeutet. Und während bisher die staatliche Autorität ihre Herrschaftsvollmacht nicht aus einer konkreten Beauftragung durch das Volk, sondern aus dem Naturzweck

⁵⁵ *Johannes Paul II.*, *Laborem exercens* (LE). Enzyklika über die menschliche Arbeit (14. 9. 1981). In: *Texte* (s. Anm. 3) 529–601.

des von ihr geleiteten Gemeinwesens bezog, so ist ein solcher Rekurs auf die Naturrechtskategorie in *Centesimus annus* ebenfalls nicht mehr zu finden. Auf die traditionelle, noch für *Gaudium et spes* grundlegende Rede vom Naturzweck der politischen Gemeinschaft wird dementsprechend ebenso verzichtet wie auf die Rede vom ‚Naturgesetz‘ oder der ‚objektiven sittlichen Wertordnung‘.⁵⁶

In *Centesimus annus* findet sich nur eine Passage (CA 44ff), in der noch von einer ‚Wahrheit im objektiven Sinn‘ (CA 44,2) die Rede ist. Dort heißt es: „Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und Grundhaltung, die den demokratischen Formen des Lebens entsprechen. Alle, die überzeugt sind, die Wahrheit zu kennen, und an ihr festhalten, seien vom demokratischen Standpunkt her nicht vertrauenswürdig, weil sie nicht akzeptieren, daß die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt werde und daß sie entsprechend den jeweiligen Trends wandelbar sei. Wenn nämlich keine letzte Wahrheit anerkannt wird, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, können Ideen und Überzeugungen nur allzu leicht für Machtzwecke mißbraucht werden. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus.“ (CA 46,2) Dieser Abschnitt läßt sich m. E. jedoch kaum im Sinne der alten Naturrechtsdoktrin interpretieren, da die Rede von der ‚letzten Wahrheit‘ in diesem Kontext kein vorgegebenes, d. h. diskursenthobenes ‚natürliches Sittengesetz‘ reklamiert, sondern sich ausdrücklich nur gegen relativistische und skeptizistische Ethikentwürfe richtet; und diese werden ja nicht nur von der Sozialmetaphysik der traditionellen Neuscholastik, sondern auch von nachmetaphysischen kognitivistischen Ethikkonzeptionen wie etwa der von Apel und Habermas entwickelten Diskursethik zurückgewiesen. Auch die Rede von der ‚transzendenten Wahrheit‘ bzw. der ‚Wahrheit im objektiven Sinn‘ (CA 44,2) bezieht sich in *Centesimus annus* nicht auf eine vorgegebene sittliche Naturordnung, sondern explizit auf die ‚transzendente Würde des Menschen, der ein sichtbares Abbild des unsichtbaren Gottes ist‘ (ebd.).⁵⁷ Damit hat sich der Kategorienrahmen der

⁵⁶ Der Begriff des ‚Naturrechts‘ findet sich bezeichnenderweise nur noch in einem Leo XIII.-Zitat (RN 38), vgl. CA 7, 1.

⁵⁷ Während *U. Ruh*, Sozialzyklika: Die postkommunistische Vision Johannes Pauls II. In: *HerKorr* 45 (1991) 252–254, hier 253 diese Differenzierung zwischen der ‚transzendenten Wahrheit der Würde der Person‘ und dem traditionellen Begriff von der ‚objektiven Wahrheit des natürlichen Sittengesetzes‘ übersieht und CA m. E. zu Unrecht vorwirft, den Individuen einen „an einer objektiven Wertehierarchie ausgerichteten Gebrauch der Freiheit“ abzuverlangen (und damit „moderne politische Gesellschaften [. . .], die dem Einzelnen keine verbindliche Unterscheidung zwischen ‚wahren‘ und ‚falschen‘ Bedürfnissen vorgeben können und das auch nicht sollen“, zu überfordern), wird dieser Unterschied von *O. Kallscheuer*, *Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube – Macht – Politik*, Frankfurt a. Main 1994, 193, Anm. 65, sensibel notiert: „Prima facie könnte es also so scheinen (und in der Tat haben offenbar die Redakteure von *Veritatis splendor* den Papst so verstanden), als ginge es Karol Wojtyła nur darum, den falschen materialistischen Metaphysikern des marxistischen Totalitarismus die richtige ‚Wahrheit im objektiven Sinne‘

päpstlichen Staatslehre – zumindest in ihrer bisher jüngsten Sozialenzyklika – signifikant verschoben: in dem Maße, in dem der Staat nicht mehr auf ein objektiv vorgegebenes Gemeinwohl verpflichtet wird, wird der Weg frei, um ihn konsequent als ein technisches Kunstprodukt, als einen subjektlosen Dienstleistungsapparat zu konzipieren, der nicht ‚von Natur aus‘, sondern nur gemäß ‚dem Willen des Volkes‘, d. h. im Auftrag der Staatsbürger, bestimmte Gestaltungs- und Regulierungsfunktionen zu übernehmen hat.

Die neue Rede von der ‚Subjektivität der Gesellschaft‘, die sich in logischer Konsequenz mit einer ‚Entsubjektivierung des Staates‘, spricht: mit einer Begrenzung und Einschränkung der Macht des Staates verbindet, kann mit den theoretischen Mitteln der aristotelisch-thomistischen Lehrtradition nicht mehr angemessen abgebildet werden. So ist es auch nur folgerichtig, wenn sich Centesimus annus nun offensichtlich auch terminologisch von der klassischen katholischen Staatslehre zu distanzieren versucht. Während Staat(sapparat) und (Bürger-)Gesellschaft bisher stets zur organischen Einheit der politischen Gemeinschaft verschmolzen und mit den Identitätsbegriffen der *res publica*, der *societas civilis*, der *civitas* o. ä. belegt wurden, scheint Centesimus annus die neuzeitliche Differenzierung von Staat und Gesellschaft nun auch semantisch zur Kenntnis zu nehmen. Den aus der alteuropäischen *societas civilis* ausdifferenzierten formalen Staatsapparat bezeichnet Johannes Paul II. jetzt mit dem eher technischen, jedenfalls religiös und ethisch neutralisierten Begriff des *status* (CA 11,2.3; 15,1.3 u. ö.), der im 16. Jahrhundert mit der machiavellinischen Formel von der *ragione di stato* eingeführt worden war⁵⁸ und gerade bei den aristotelisch-thomistischen Staatstheorien jahrhundertlang auf erbitterten Widerstand stieß. Vom *status* als Staatsapparat hebt Johannes Paul II. die Gesellschaft nun als *societas* ab und thematisiert sie damit erstmals in der päpstlichen Lehrtradition auch terminologisch in ihrer Unterschiedenheit vom Staat(sapparat).

Es wäre allerdings nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig gewesen, diese semantische Differenzierung im Wortlaut von Centesimus annus auch deutlich als solche zu markieren und konsequent durchzuhalten. Dies ist freilich nicht geschehen. Die Unterscheidung von *status* und *societas* wird nämlich weder systematisch reflektiert noch durchgängig und trennscharf verwendet. Mitunter stellt sich bei der Lektüre sogar der Eindruck ein, daß eher zufällig einige treffsichere Unterscheidungen vorgenommen wurden, während weiterhin die alten Identitätsbegriffe von *civitas* und *res publica* mitunter geradezu

entgegenzusetzen. Doch die Glaubenswahrheit ist keine ‚propositionale‘ Tatsachenwahrheit. Der Papst redet zwar von ‚objektiver Wahrheit‘, bezieht sich aber gerade nicht auf ein Faktum, sondern fordert eine moralische Einstellung zur ‚transzendenten Würde des Menschen‘.“

⁵⁸ Vgl. dazu u. a. D. Sternberger, Machiavellis ‚Principe‘ und der Begriff des Politischen. In: *ders.*, Herrschaft und Vereinbarung (Schriften 3). Frankfurt 1980, 29–111.

sinnwidrig an solchen Stellen auftreten, an denen eigentlich von status zu reden wäre.⁵⁹ Deshalb bleibt wohl zu konstatieren, daß der status-Begriff womöglich doch nur ein weiteres Synonym im ohnehin schon reichhaltigen Arsenal der lehramtlichen Identitätsbegriffe darstellt. Das Lehramt der Kirche hat die mit dem seit langem in die politische Ideengeschichte eingeführten und eindeutig konnotierten Begriff des status verbundene Chance zu einer auch terminologisch überzeugenden Neukonzeptionalisierung des Staats(apparates) als technisches Kunstprodukt, als ‚Dienstmann der Gesellschaft‘ (Nell-Breuning) in Centesimus annus jedenfalls noch nicht klar und deutlich genug zu nutzen verstanden. Ob die begriffliche Differenzierung von status und societas für die kirchliche Staatslehre der Zukunft also tatsächlich einen systematischen Durchbruch verheißt oder eher als unbeabsichtigtes Zufallsprodukt gelten muß, bleibt noch abzuwarten.

Dennoch steht im Zentrum der Staats-, jetzt besser: der Gesellschaftslehre von Johannes Paul II. nun definitiv nicht mehr der auf vor-demokratisch feststehende ethische Ziele verpflichtete Obrigkeitsstaat, sondern die ‚Subjektivität‘, d. h. die politische und moralische Handlungsautonomie einer staatsfernen Gesellschaft, die in den realsozialistischen Ländern Osteuropas lange Zeit vom Staat unterdrückt wurde. Die verschiedenen Gruppen, Assoziationen und Vereinigungen unterhalb und im Gegenüber zum Staatsapparat erscheinen als die eigentlichen Subjekte des Politischen. Ihnen wird nun erstmals mit uneingeschränkter Sympathie und in wünschenswerter Deutlichkeit derjenige Stellenwert eingeräumt, den sie im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen in Europa politisch, ökonomisch und kulturell errungen hatten – und an die nicht zuletzt auch die demokratischen Umbrüche des Jahres 1989 so eindrucksvoll erinnerten.

In diesem neuen zivilgesellschaftlichen Ansatz erfordert eine ‚wahre Demokratie‘ für Johannes Paul II. denn auch nicht nur eine entsprechende Verfassungsstruktur auf der Ebene des formalen Staatsapparates, sondern auch eine ausgeprägte demokratische politische Kultur in der Bevölkerung, denn andernfalls kann das ambitionierte Projekt der ‚Subjektivität der Gesellschaft‘ nicht angemessen zum Zuge kommen. Um zu gewährleisten, daß in einer demokratischen Gesellschaft die politischen Entscheidungen „nach den Kriterien der Gerechtigkeit und Billigkeit verwirklicht“ werden und nicht einfach abhängen von „der Zahl der Wählerstimmen oder der Finanzkraft der Gruppen, die sie unterstützen“, muß bei den politischen Entscheidungsträgern, bei den verschiedenen sozialen Gruppen und in der Bevölkerung insgesamt eine ausreichende Bereitschaft vorhanden sein, „Einzelinteressen in eine umfas-

⁵⁹ Vgl. etwa das Zugeständnis an den Wirtschaftsliberalismus in CA 15, 1: „Zweifelloso gibt es einen berechtigten Raum der Freiheit der Wirtschaft, in den der Staat (civitas) nicht eingreifen soll“; oder die staatskritische Klage in CA 19, 3 über autoritäre politische Systeme und Theorien, „die die Macht des Staates (res publica) verherrlichen und steigern“.

sende Sicht des Gemeinwohls einzuordnen“. Andernfalls wächst für Johannes Paul II. die Gefahr, daß sich in der politischen Kultur und im politischen Verhalten „Mißtrauen und Gleichgültigkeit“ ausbreiten, so daß es zu einer „Abnahme der politischen Beteiligung und des Gemeinsinnes in der Bevölkerung“ (CA 47,2) kommt. In diesem Sinne warnt er ausdrücklich vor einer „Demokratie ohne Werte“ (CA 46,2), ohne jedoch näher auf das Kardinalproblem einzugehen, daß in modernen Demokratien keine fest eingelebten Werte und Wahrheiten, keine einheitlichen Begriffe von Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gemeinwohl mehr vorhanden sind, an denen sich alle Gesellschaftsmitglieder bei ausreichend gutem Willen orientieren könnten – und daß dementsprechend die Frage zu klären ist, wer heute noch beanspruchen darf, die unverzichtbare gemeinsame Wertbasis zu definieren und ihre Einhaltung zu überwachen.

Deshalb bleibt die Frage offen, ob letztlich nicht doch wieder das kirchliche Lehramt oder eine souveräne Staatsinstanz als berufener Hüter – wenn auch nicht eines objektiv vorgegebenen Gemeinwohls, so doch einer ‚wertgebundenen Demokratie‘ – zu fungieren und dafür zu sorgen habe, daß sich auch die demokratische Gesellschaft an feste materiale Werte hält, die nicht selbst diskursiv geprüft und einer kritischen Debatte ausgesetzt werden dürfen. Freilich ist festzuhalten, daß Centesimus annus hier die naheliegende etatistische Perspektive vermeidet und nicht nach dem staatlichen Schutz einer der demokratischen Diskurspraxis enthobenen ‚sittlichen Werts substanz‘, einer ‚werthafte Grundordnung‘ o. ä. ruft. Als Alternative zu einer solchen staatszentrierten Position böte sich eine radikaldemokratische Perspektive an, derzufolge sich gemeinsam geteilte Wertüberzeugungen nur noch auf der Basis der politischen und moralischen Autonomie der Subjekte und über die Kanäle gesellschaftlicher Selbstverständigungsdebatten in der politischen Öffentlichkeit gewinnen und erneuern lassen.⁶⁰ Nimmt man die Idee von der ‚Subjektivität der Gesellschaft‘ also hinreichend ernst, dann kann die weitere Entwicklung der päpstlichen Staats- und Gesellschaftslehre nur in die Richtung einer solchen zivilgesellschaftlichen Politikkonzeption gehen, die den Umfang und die Grenzen staatlicher Handlungskompetenz aus dem politischen Willen der Staatsbürgergesellschaft ableitet, so wie er sich im Akt der Verfassungsgebung, in periodischen Wahlen, in parlamentarischen Vertretungskörperschaften, in den politischen Debatten der Öffentlichkeit etc. artikuliert.

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß Centesimus annus auch einige neue Hinweise auf die politisch-praktische Rolle der Kirche in einer solchen zivilgesellschaftlichen Demokratie bereithält, denn im Rückblick auf die politischen Erfahrungen und Ereignisse des Jahres 1989 stellt Johannes Paul II. geradezu emphatisch fest, daß die gewaltlo-

⁶⁰ Vgl. dazu *Große Kracht* (s. Anm. 21) 368–448.

sen Kämpfe jener Zeit, die nur mit „den Waffen der Wahrheit und der Gerechtigkeit“ ausgetragen worden seien, sich dadurch kennzeichneten, daß sie sich „mit Zähigkeit [bemühten], alle Wege der Verhandlung, des Dialogs und des Zeugnisses der Wahrheit zu gehen. Man appellierte an das Gewissen des Gegners, und man war bemüht, in ihm das Bewußtsein der gemeinsamen Menschenwürde zu wecken“ (CA 23,2), wobei dem „Einsatz der Kirche für die Verteidigung und Förderung der Menschenrechte“ (CA 22,1) eine besondere Rolle zugefallen sei. Daß „viele Bischöfe, ganze Christengemeinden und einzelne Gläubige“ in diesen historischen Kämpfen gemeinsam mit sozialen Bewegungen, Bürgerinitiativen und politischen Dissidentengruppen für „neue Formen der Demokratie“ (CA 22,2) eintraten und kontinuierlich mitwirkten an der „Suche nach Kampfformen und politischen Lösungen [. . .], die der Würde des Menschen mehr entsprechen“ (CA 22,1), gilt für Johannes Paul II. als ein positives Beispiel, das „auch an anderen Orten und in anderen Situationen zur Geltung kommen“ (CA 23,3) möge.

Deshalb dürfe gerade auch die Kirche in diesen politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen nicht unbeteiligt bleiben. Sie sei vielmehr zur praktischen Teilnahme an diesen gewaltlosen Kämpfen aufgefordert und habe sich und ihre Botschaft mitten in diesen Konfliktlagen zu bewähren: „Allen denen, die heute auf der Suche nach einer neuen und authentischen Theorie und Praxis der Befreiung sind, bietet die Kirche nicht nur ihre Soziallehre und überhaupt ihre Botschaft über den in Christus erlösten Menschen, sondern auch ihren konkreten Einsatz und ihre Hilfe für den Kampf gegen die Ausgrenzung und die Leiden an.“ (CA 26,4) Damit hat Johannes Paul II. in bisher nicht gekannter Eindringlichkeit daran erinnert, daß sich Kirche und Christen als politische Subjekte in den konkreten Auseinandersetzungen der Gegenwart aktiv zu engagieren und ihren spezifischen Ort nicht ‚oberhalb‘, sondern ‚innerhalb‘ der Konfliktlagen moderner Gesellschaften zu suchen haben. Anklänge an die traditionelle Vorstellung, derzufolge die Kirche mit ihrem autoritativen ‚Richteramt‘ durch ihre höchsten Repräsentanten der ‚Welt‘ lediglich die ewig gültigen Normen des Naturrechts mitzuteilen habe, ohne als transzendente Größe göttlichen Ursprungs in die ‚Irrungen‘ und ‚Wirrungen‘ des irdischen Lebens tatsächlich eintreten zu müssen, finden sich in Centesimus annus jedenfalls nicht mehr.

Statt dessen spricht die Enzyklika vor dem Hintergrund der 1989er-Erfahrungen gleich zu Beginn von der „Tatkraft von Millionen von Menschen, die, angeregt und geleitet vom sozialen Lehramt der Kirche, sich dem Dienst in der Welt zur Verfügung gestellt haben“. Kirche und Christen seien hier „im persönlichen Einsatz oder in Form von Gruppen, Gemeinschaften und Organisationen [. . .] zu einer Großbewegung (motus magnus) zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Men-

schen“ (CA 3,4) geworden.⁶¹ Das Verhältnis der Kirche zur Welt wird damit also gleichsam in bewegungspolitischer Perspektive, d. h. nach dem Modell der alten und neuen sozialen Bewegungen beschrieben. Die historischen Ereignisse des Jahres 1989 haben Johannes Paul II. also offensichtlich dazu veranlaßt, die Kirche in ihrem Verhältnis zur Welt nicht mehr primär als Hüterin allgemeinverbindlicher sittlicher Grundsätze, sondern eher als eine partikuläre soziale „Großbewegung“ zu kennzeichnen, die sich in den gesellschaftlichen Spannungen als „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76,2; CA 55,3), als „Expertin in Menschlichkeit“⁶² zu profilieren habe, um so „zum Aufbau einer gerechteren Gesellschaft“ (CA 3,4) beizutragen.

Völlig gegenläufig zu dieser neuen zivilgesellschaftlichen Sicht der Kirche als einer politisch engagierten „Großbewegung“ in der modernen Gesellschaft fällt dann jedoch die politiktheoretische Perspektive der nur gut zwei Jahre später erschienenen Moralenzyklika *Veritatis splendor*⁶³ aus. In ihrem knappen Abschnitt über „die Moral und die Erneuerung des gesellschaftlichen und politischen Lebens“ (VS 98–101) fehlt nicht nur der in *Centesimus annus* neu aufgenommene Begriff des status; auch die Formel von der Kirche als ‚Großbewegung‘, als motus magnus wird nicht wieder aufgenommen. Statt dessen bekennt sich Johannes Paul II. in dieser am 6. 8. 1993 veröffentlichten Schrift wieder nachdrücklich zu den alten Vorbehalten gegenüber den Prinzipien von Demokratie und Diskurs, die er zwei Jahre zuvor noch penibel und überzeugend vermieden hatte. Während *Centesimus annus* nachdrücklich die ‚Subjektivität der Gesellschaft‘ ausgezeichnet hatte, erinnert das Moralarundschreiben über den Glanz der Wahrheit in seinem Bemühen um „die klare und kraftvolle Darstellung der sittlichen Wahrheit“ (VS 95,2) wieder an das traditionelle „Wächteramt“ (VS 110,1) der Kirche und ihren „Sendungsauftrag als Lehrerin“ (VS 91,1) für die ‚Welt‘. So heißt es etwa: „Auch wenn Auseinandersetzungen und Meinungskonflikte im Rahmen einer repräsentativen Demokratie normale Ausdrucksformen des öffentlichen Lebens darstellen mögen, so kann die Sittenlehre gewiß nicht von der einfachen Befolgung eines Entscheidungsverfahrens abhängen: Sie wird überhaupt nicht durch die Befolgung von Re-

⁶¹ Vgl. dazu auch *O. Kallscheuer*, *Glaubensfragen. Über Karl Marx und Christus und andere Tote*. Frankfurt 1991, 218f, der unter der Zwischenüberschrift ‚Motus et officium – die Bewegungskirche?‘ in diesem Zusammenhang schreibt: „Das politische Offizium der Kirche als motus magnus, als Großbewegung, deren Macht im Gebete wurzelt und die damit die faulen Kompromisse der Realpolitik ablehnen und gleichzeitig die Verblendung der weltlichen ‚politischen Religionen‘ (Eric Voegelin) bekämpfen kann, ohne das Regnum Dei mit irgendeinem real existierenden politischen System zu verwechseln: so könnte man die – gewissermaßen – ‚metapolitische‘ Theologie des Papstes zusammenfassen.“

⁶² *Johannes Paul II.*, *Sollicitudo rei socialis* (SRS). Enzyklika 20 Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio* (30. 12. 1987). In: *Texte* (s. Anm. 3) 619–681, Nr. 7, 2.

⁶³ *Johannes Paul II.*, *Veritatis splendor* (VS) (6. 8. 1993). Enzyklika über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. In: *VdApS* 111. Hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*. Bonn 1993.

geln und Entscheidungsverfahren demokratischer Art bestimmt“ (VS 113,2)⁶⁴. Daß vor diesem Denkhorizont schließlich auch die neuzeitliche Differenzierung von Recht und Religion und damit der zentrale staats- und demokratiethoretische Durchbruch der europäischen Moderne wieder fragwürdig zu werden beginnt⁶⁵, ist dann nicht weiter verwunderlich.

Insofern ist nach wie vor die Frage offen, ob sich die katholische Kirche in ihrem Verhältnis zur modernen Demokratie künftig wieder auf ihr vorkonziliar geprägtes Selbstbewußtsein als autoritative Schiedsrichterin zurückziehen wird und gegenüber staatlichen Rechtsfindungsprozessen ihr überlegenes ‚Richteramt‘ in allen Fragen des ‚objektiven Sittengesetzes‘ in Anschlag zu bringen versucht, oder ob sie sich hinfort als eine gleichberechtigte gesellschaftliche Großgruppe neben den anderen Kräften und Bewegungen der Zivilgesellschaft begreift, die für sich keine privilegierte Position ‚oberhalb‘ der Gesellschaft, sondern nur noch das „Statut des Bürgerrechts“ (CA 5,5; vgl. auch GS 76,5) reklamiert und sich auf dieser Basis auf den egalitär strukturierten Diskurs- und Gesprächsforen einer säkularisierten Demokratie engagiert. Auf dieser zuletzt genannten Grundlage könnten Kirche und Christen nachdrücklich an den gesellschaftlichen Meinungskämpfen und Entscheidungsfindungsprozessen einer demokratischen Zivilgesellschaft teilnehmen und in ihrer eigenen Sprache ihre spezifischen Überzeugungen, Themen und Optionen in die öffentlichen Debatten einbringen. Und sie könnten dann darauf verzichten, sich ängstlich auf ihre traditionelle Skepsis gegenüber dem Kritikprinzip der Aufklärung und den prozeduralen Verfahrensregeln einer diskursiven Meinungsbildung zurückzuziehen, die konkurrierenden Kräfte und Bewegungen der Zivilgesellschaft in ihrem Status als politisch und normativ gleichberechtigte Gesprächs-

⁶⁴ In diesem Zusammenhang kommt übrigens explizit auch die prozedural angelegte Diskursethik, die in den letzten Jahren von K.-O. Apel und J. Habermas entfaltet worden ist, in den vatikanischen Blick, denn der in der deutschen Übersetzung nicht ganz korrekt wiedergegebene Satz lautet im Original: „Si concursus aut opinionum conflictus communia vitae publicae sunt signa in populo regimine repraesentativo, moralis doctrina ex sola ethica ‚procedurali‘, quam appellant, pendere profecto non potest: minime enim illa definiri potest secundum regulas formasque deliberationis ordinis democratici.“

⁶⁵ „Allein Gott, das höchste Gut, bildet die unverrückbare Grundlage und unersetzbare Voraussetzung der Sittlichkeit, also der Gebote. [. . .] Nur auf dem Boden dieser Wahrheit ist es möglich, eine erneuerte Gesellschaft aufzubauen und die komplizierten und drückenden Probleme, die sie erschüttern, zu lösen [. . .]“ (VS 99, 1; vgl. auch KKK [s. Anm. 4] 2414). – Vgl. dazu auch das am 15. 3. 1995 erschienene Rundschreiben *Evangelium vitae* ‚über den Wert und die Unantastbarkeit der Lebens‘, das die Rechtsprechung des Staates nach Möglichkeit wieder unmittelbar auf das vom höchsten kirchlichen Lehramt authentisch interpretierte ‚natürliche Sittengesetz‘ verpflichten will. *Evangelium vitae* verlangt dementsprechend ‚die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebenes ‚Naturgesetz‘ normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist. Wenn infolge einer tragischen kollektiven Trübung des Gewissens der Skeptizismus schließlich sogar die Grundsätze des Sittengesetzes in Zweifel zöge, würde selbst die demokratische Ordnung in ihren Fundamenten erschüttert, da sie zu einem bloßen Mechanismus empirischer Regelung der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen verkäme“ (EV 70, 5).

partner durch den kirchlichen Anspruch auf ein letztinstanzliches ‚Wächter-‘ oder ‚Richteramt‘ einzuschränken und sich dadurch in den Ruf einer notorischen Demokratiefeindlichkeit zu bringen.

Summary

The development of catholic doctrines concerning state and democracy has received little attention in christian social ethics during the last decades, despite the fact that the relationship of the Catholic Church to the modern secular state by tradition is a problematic one. Although the Vaticanum II declared the full acceptance of democratic constitutions, the social doctrine of the Church still has a sceptical attitude towards the political project of modernity. – First, the article deals with the classical version of the catholic theory on the state, defined by Leo XIII (1878–1903). This well elaborated theory aims at a pragmatic acceptance of the reality of republicanism but remains in its theoretical approach wholly in the traditional aristotelian ways of thinking, which have meanwhile become obsolete. – Furthermore, the highly estimated declarations of Vatican II don't mark a real modernization in the theoretical basis of the catholic concept of state and democracy, even if substantial efforts were made to reconcile the Church with modernity. – First relevant approaches to elaborate an innovative theory of democracy were presented originally in the encyclical letter *Centesimus annus* (1991) by John Paul II. Here he reflected the democratical revolutions in Eastern Europe. In this text are some indications for an ecclesiastical reception of the recent theories for a democratic civil society, which arose during these revolutions. If those first steps towards a modern catholic democratic theory are taken seriously the Church can find new ways to define its relationship to modern secular states and overcome its traditional role as a hierarchical 'referee'. The Church can regard itself as a strong 'social movement' (*motus magnus*) with equal rights within a democratic society.