

# Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der  
Katholischen Sozialwissenschaftlichen  
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 346

Anton Rauscher

## Kirche und Demokratie

Der lange Weg des Zueinanderfindens

J.P. BACHEM VERLAG

---

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Themen aus folgenden Bereichen:

*Kirche, Gesellschaft und Politik*

*Staat, Recht und Demokratie*

*Wirtschaft und soziale Ordnung*

*Ehe und Familie*

*Bioethik, Gentechnik und Ökologie*

*Entwicklung und Frieden*

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

### Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Brandenberger Straße 33**

**41065 Mönchengladbach**

Tel. 021 61/8 15 96-0 · Fax 021 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: [kige@ksz.de](mailto:kige@ksz.de)

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

### Redaktion:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle**

**Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

---

2008

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2109-7

Das im Jahre 2004 erschienene „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ enthält innerhalb des Kapitels, das sich mit der politischen Gemeinschaft befasst, einen Abschnitt über „Das System der Demokratie“ (Nr. 406–416). Die Ausführungen beginnen mit einem Zitat aus der Enzyklika *Centesimus annus* (1991) von Johannes Paul II.: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen“ (Nr. 406). Der Papst fügt hinzu, die Kirche könne die Bildung von elitären Führungsgruppen, die aus Sonderinteressen oder aus ideologischen Absichten die Staatsmacht an sich reißen, nicht billigen. Die positive und zugleich nüchterne Einschätzung der Demokratie spiegelt die Erfahrungen wider, die Karol Wojtyła mit dem Sozialismus und dem totalitären Machtsystem des Kommunismus in seinem Heimatland Polen machen musste. Es gab keine Demokratie. Die sogenannte „Volksdemokratie“ war alles andere, nur keine Herrschaft des Volkes. Der Begriff war ein Propagandainstrument, um die totale Herrschaft der kommunistischen Partei – näherhin ihres inneren Machtzirkels (Zentralkomitee) – irgendwie als Herrschaft des „Volkes“ erscheinen zu lassen, was allerdings den immer rascheren Zerfall der Machtbasis nicht aufhalten konnte.

Das Fundament der Demokratie liegt für den Papst freilich nicht so sehr im Prozess der politischen Willensbildung durch das Volk und beim Zustandekommen der Regierung, sondern in der Einsicht: „Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich“ (ebda.). Entscheidend für die Demokratie ist die „überzeugte Annahme von Werten, die die demokratische Vorgehensweise inspirieren: die Würde jeder menschlichen Person, die Achtung der Menschenrechte, die Anerkennung des ‚Gemeinwohls‘ als Ziel und maßgebendes Kriterium des politischen Lebens“ (Nr. 407). Johannes Paul II. war viel zu welterfahren, als dass er sich mit dem Recht der Bürger, an der politischen Willensbildung mitzuwirken, zufrieden gegeben hätte. Dies gehörte für ihn eher zur formalen Seite der Demokratie. Die Erwartungen und Hoffnungen, die die Menschen sowohl im Westen als auch im Osten mit der Demokratie verbinden, hängen davon ab, ob die Grundwerte, allen voran die Würde jedes Menschen und die darin verankerten Menschenrechte, den Stellenwert des Menschen in der Gesellschaft und im Staat bestimmen. Auch in den westlichen Demokratien kommt es diesbezüglich immer wieder zu Miss-

ständen und Verletzungen der Menschenrechte, wenn sich die Mehrheit über die vorgegebenen Grundwerte und -normen hinwegsetzt. Allerdings können derartige Fehlentwicklungen in Staaten mit demokratischen Strukturen leichter und schneller entdeckt und öffentlich an den Pranger gestellt werden. Dies geschieht aber nur dann, wenn innerhalb der Gesellschaft und der Politik das Bewusstsein um die Menschenwürde und die Menschenrechte so lebendig ist, dass ihre Missachtung zu kritischen Anfragen und Protesten, womöglich auch zu Demonstrationen und politischen Aktivitäten führt.

### **Die Kirche war nicht vorbereitet**

Die Aussagen von Johannes Paul II. lassen nicht erkennen, wie schwer sich die Kirche mit der Demokratie und mit den neuen Verhältnissen und Strukturen getan hat, die nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung in der Französischen Revolution entstanden sind. In den tausend Jahren seit Karl dem Großen hatte sich in Europa der *orbis christianus* herausgebildet, in dem die geistliche und die weltliche Gewalt, Papst und Kaiser, die bestimmenden Größen waren. Auch wenn die Zuständigkeiten getrennt waren und Staat und Kirche als „societates perfectae“ galten, so entwickelte sich – trotz immer wieder aufbrechender Rivalitäten und Gegensätze – ein enges Bündnis zwischen Thron und Altar. Die Kirche hatte sich fest darin eingerichtet. Sie genoss die vielen Privilegien und Möglichkeiten, die diese Konstellation ihr bot, und trug ihrerseits zur inneren Stabilität der Verhältnisse bei. Die lange Gewöhnung brachte es mit sich, dass diese Ordnung als gottgewollt galt und eine radikale Änderung gar nicht mehr vorstellbar war.

Das philosophisch-theologische Gedankengebäude, dem in der Hochscholastik eine überragende Bedeutung für die Entfaltung der christlichen Kultur und für die Gestaltung der Lebensverhältnisse zukam, hatte in den folgenden Jahrhunderten viel geistig-sittlichen Schwung und Kraft verloren. Sieht man einmal ab von den Kontroverstheologien, die die Reformation und das Konzil von Trient auslösten, ebenso von der spanischen Spätscholastik, die im Zeitalter der Renaissance und der Entdeckungen auf dem Gebiet des Völkerrechts und auch der Wirtschaftsethik neue Maßstäbe setzte,<sup>1</sup> dann beschränkte sich die Theologie im 17. und 18. Jahrhundert auf die Wiederholung von scholastischen Positionen. Die neuen Überlegungen und Erkenntnisse auf den Gebieten der Philosophie, der Politik, des Rechts, der Ökonomie und der aufstrebenden Naturwissenschaften wurden kaum wahrgenommen, zumal wenn

sie von Protestanten bzw. Nichtkatholiken vorgetragen wurden. Man war dann rasch bei der Hand, diese Denker als „adversarii“ einzustufen, anstatt sich mit ihren Positionen und Begründungen auseinander zu setzen. In der Hochscholastik hätte man die wissenschaftliche Disputation mit Andersdenkenden gesucht.

Was nun die Staatsform der Demokratie betrifft, so war die negative Einstellung der griechischen Philosophen Plato und Aristoteles gegen diese Staatsform bekannt. Sie trauten der Demokratie nicht zu, das, was ein Gemeinwesen leisten soll, nämlich das Gemeinwohl, zu verwirklichen. Was in der Antike fehlte, war das, was Johannes Paul II. die „richtige Auffassung vom Menschen“ nennt. Erst das Christentum konnte im Zuge der Klärung von Glaubensfragen Begriff und Inhalt der „Person“ herausarbeiten, was bald auch auf den Menschen als „Bild Gottes“ angewandt wurde. Im Mittelalter erhielt das christliche Menschenbild weitere Konturen. Für Thomas von Aquin ist der Mensch Person und somit „perfectissimum in tota natura“, „scilicet subsistens in rationali natura“.<sup>2</sup> Person sagt etwas aus über den Selbststand des Menschen, der mit Vernunft und Freiheit von Gott seinem Schöpfer ausgestattet ist und der Verantwortung trägt. Parallel dazu wurde schon früh der Gedanke entwickelt, dass der Mensch, weil er als „Bild Gottes“ geschaffen ist, eine einzigartige Würde besitzt, wie dies schon in alten liturgischen Texten zum Ausdruck kommt.

## **Das Ganzheitsdenken**

Leider ist diese Reflexion über den Menschen als Person auf dem Höhepunkt der mittelalterlichen Scholastik gar nicht zur Geltung gekommen. Sie blieb eher ein theoretischer Ansatz, als dass sie das Denken und Handeln der Menschen, in Sonderheit der Gebildeten, sowie die konkreten sozialen Verhältnisse bestimmt hätte. Dies lag vor allem an den sozio-kulturellen Voraussetzungen und Gegebenheiten. Das physische und das soziale Überleben des Einzelnen hing weitgehend von seiner Einfügung in das umgreifende Ganze der jeweiligen Gemeinschaft ab. Nur die Träger der politischen Herrschaft und auf kirchlicher Seite der Klerus und die Ordensgemeinschaften hatten größere Spielräume. Die konkreten Lebensverhältnisse in den Großfamilien und Dorfgemeinschaften bewirkten, dass das „Ganzheitsdenken“, wie es uns schon bei Plato begegnet, auch im Mittelalter die philosophische und theologische Reflexion inspirierte. Die Denkfigur des Individuums oder gar des „Selfmademan“ war undenkbar, solange das Überleben des Einzelnen nur in

der weitgehenden Ein- und Unterordnung unter die Gemeinschaft gesichert war.

Unter diesen Umständen lag es nahe, das Verhältnis von Mensch und Gemeinschaft als das eines Teils zum Ganzen zu begreifen. Die griechische Philosophie, die den Menschen als „animal rationale“ und als „zoon politikon“, aber nicht als Person erkannt hatte, kam dem Ganzheitsdenken insofern entgegen, als alle Menschen dieselbe Natur haben. Damit war die Vorstellung verknüpft, der einzelne Mensch ist Teil der „natura humana“; erst die vielen Einzelnen (Teile) bilden den ganzen, den „Großen Menschen“. Das Soziale bekommt eine besondere Qualität: Durch die Einfügung in das Ganze überwindet der Einzelne seine Teilhaftigkeit. Die sozialen Beziehungen ergänzen somit, was dem Teilhaften fehlt. Das Gemeinwohl überragt das Einzelwohl, so wie auch das Ganze alles Teilhafte hinter sich lässt.

### **Die Hinwendung zum Subjekt**

In der Aufklärung kam es zu Bewusstseinsveränderungen. Der einzelne Mensch war nicht mehr wie bisher abhängig von der Gemeinschaft, in der er lebte. Die Zeit war reif, den Menschen nicht mehr als Teil eines Ganzen zu sehen, sondern als Subjekt, das abwägt, entscheidet und handelt, das seine Welt und das öffentliche Leben gestaltet. In der Philosophie formuliert Immanuel Kant den berühmten Satz, dass der Mensch Selbstzweck sei und niemals Mittel zum Zweck sein dürfe. Es ist aufschlussreich, dass schon Thomas von Aquin ganz ähnlich dachte und formulierte: „Sola igitur intellectualis creatura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.“<sup>3</sup>

Die Bewusstseinsänderungen erreichten auch den politischen Bereich. Im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus trat an die Stelle der Verantwortung des Herrschers für seine „Untertanen“ ein ausgeprägtes Machtdenken, wie es Nicoló Macchiavelli in seiner Schrift „Il principe“ propagierte. Typisch für diese Einstellung ist der Ausspruch des „Sonnenkönigs“ Ludwig XIV.: „L'état c'est moi“. In einem solchen Klima konnte es leicht zu Gegenpositionen kommen, wie sie Jean-Jacques Rousseau mit seinen Überlegungen über die Demokratie entwickelte und damit der Revolution den Weg bahnte.

Wenn der Liberalismus für die Freiheitsrechte des Bürgers eintrat, so wurden diese vornehmlich als „Abwehrrechte“ gegen den Staat, wie er sich im fürstlichen Absolutismus herausgebildet hatte, gesehen. Kirche und Theologie hätten in dieser Situation eine gewisse Vorreiterrolle

spielen können, weil die christliche Sicht des Menschen die Freiheit und damit auch seine Freiheitsrechte ursprünglich in Gott dem Schöpfer begründet weiß. Deshalb ist die Frage angebracht: Wie hätte sich das Verhältnis zur Demokratie in Europa entwickelt, wenn die Kirche und die Theologie auf den Umsturz der alten Ordnung besser vorbereitet gewesen wären? Wenn sich die Kirche auf das christliche Menschenbild der Scholastik besonnen hätte, dann wäre es durchaus möglich gewesen, dass von der Person her die Idee der Freiheitsrechte entwickelt worden wäre. Die Denker des 18. Jahrhunderts hätten daran anknüpfen können und dem revolutionären Elan, der meist auch mit Unmenschlichkeiten und schwerem Unrecht gegen unschuldige Menschen einherzugehen pflegt, hätte die Spitze gebrochen werden können. Auch wenn die Geschichte nicht neu geschrieben werden kann, muss man diese hypothetische Frage stellen. Es ist ja nicht so, als ob das christliche Menschenbild, das unlösbar mit Freiheit und Verantwortung verbunden ist, erst im Zweiten Vatikanischen Konzil entdeckt worden wäre, wie manche heute behaupten.<sup>4</sup> Auch wenn in der Scholastik nicht von „unantastbarer Menschenwürde“, auch nicht von „Menschenrechten“ die Rede war, so ist doch mit der „Person“ das Fundament der Menschenwürde und der Menschenrechte jedes Menschen greifbar geworden.

Diese Sichtweise hätte also durchaus eine Brücke zum säkularen Staat und zur Demokratie bauen können, so wie auch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 daran festhält, dass jeder Mensch seine Grundfreiheiten und Grundrechte von seinem Schöpfer erhält. Auf diese Weise hätte man auch die beiden grundverschiedenen Auffassungen über die Demokratie unterscheiden können. Die eine Auffassung, die auf Rousseau zurückgeht, die von der Autonomie des Individuums ausgeht und die Souveränität des Volkes absolut setzt. Hier herrscht das „Volk“ beziehungsweise die „Mehrheit“, wie immer sie auch zustande gekommen ist. Die andere Auffassung ist diejenige, die auf John Locke und auf die angelsächsische Tradition zurückgeht, an die die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 anknüpft, die die Grundwerte und Grundrechte als vorgegebene Wirklichkeiten anerkennt, die auch von qualifizierten Mehrheiten nicht preisgegeben oder verändert werden dürfen.<sup>5</sup>

## **Der liberale Individualismus**

Geistesgeschichtlich war mit der Hinwendung zum Subjekt auch ein neues Denken über den Menschen und vor allem über das Verhältnis

von Einzelmensch und Gemeinschaft angesagt. Der Mensch wurde nicht mehr in seiner Einbettung in ein Ganzes, in die Gemeinschaft und Kultur eines Volkes, gesehen. Die vielfältigen sozialen Bindungen, die in der Agrargesellschaft den Lebensrhythmus bestimmten, wurden nunmehr eher als Hemmschuh, und nicht mehr als Bedingung für die Entfaltung des Einzelnen erachtet. Jetzt bekommt der Begriff des Individuums eine neue Bedeutung. Das „Individuum“, selbstmächtig und selbstgenügsam, wird zum Akteur. Entsprechend ändert sich das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Das Individuum befindet selbst darüber, ob es mit einem anderen oder mit mehreren Individuen eine soziale Bindung eingehen will oder nicht. Der Einzelne erfährt sich nicht mehr als Teil der (Groß-)Familie, der Sippe, des Volkes und der Nation; vielmehr entsteht Gemeinschaft dann, wenn zwei oder mehrere Individuen einen Vertrag zur Verwirklichung von bestimmten Zwecken schließen. Der Vertrag tritt an die Stelle des aus dem sozialen Wesen des Menschen sich ergebenden sozialen Zusammenhalts: Ehevertrag, Arbeitsvertrag, Gesellschaftsvertrag. Im Vertrag werden die Rechte und Pflichten der Beteiligten festgelegt. Der Vertrag ist kündbar, änderbar. Das Grundmuster für diese Art vertraglicher Vereinbarung zwischen Individuen war der in der Wirtschaft übliche Kaufvertrag, der sich freilich auf den Austausch von Waren bezieht. Was in dieser Perspektive auf der Strecke blieb, war die innere Einheit der Gemeinschaft, auf die die Menschen von ihrem sozialen Wesen her hingeordnet sind. Gemeinschaft wurde als Summe von Individuen betrachtet.

Auch die Menschenrechte, wie sie die Französische Nationalversammlung verkündete, hatten einen stark individualistischen Charakter. Nirgends wird dies deutlicher als beim Privateigentumsrecht, das als „heilig“ und „unantastbar“ verstanden wurde. Eine solche Auffassung wäre in der alten Ordnung undenkbar gewesen, gab es doch vielfältige Bindungen und Auflagen für das Privateigentum vor allem an Grund und Boden. Gewiss, die Aufhebung aller Beschränkungen begünstigte die Industrialisierung in Europa und die Entstehung der freien Marktwirtschaft. Aber die Vorstellung, dem Privateigentum wohne keinerlei soziale Pflichtigkeit inne und man könne sich aller sozialen Bindungen entledigen, war ein schrecklicher Irrtum. Unter diesen Umständen konnte sich jenes Laissez-faire-System im Früh- und Hochkapitalismus ausbreiten, das die „soziale Frage“ mit allen Folgen entstehen ließ.

Die liberale Bewegung, die im 19. Jahrhundert wesentlich zum Aufbau des Rechtsstaates und zur Stärkung der individuellen Freiheitsrechte beitrug, hat lange Zeit die Sprengkraft der sozialen Frage nicht erkannt.

Man war der Überzeugung, dass diese eher ein Übergangsproblem von der alten in die neue Gesellschaft sei, aber kein Strukturproblem der im Kern individualistisch gedachten Gesellschaft, in der die Freiheit des Individuums zusammen mit dem wissenschaftlichen Fortschritt in nicht zu ferner Zukunft alle Übel, auch Armut und Elend besiegen würden.

Nichts wäre in dieser geistig-moralisch-politischen Umbruchsituation vordringlicher gewesen als eine grundsätzliche Orientierung. Die Päpste von Pius VI., Gregor XVI. bis Pius IX. waren dazu nicht in der Lage, weil sie der bisherigen Zuordnung von Kirche und Staat, von geistlicher und weltlicher Macht verhaftet waren. Ihr Blick war rückwärts gerichtet, so wie sich auch die Traditionalisten in Frankreich und die sogenannten Romantiker in Deutschland und Österreich mit der Revolution und ihren Folgen nicht abfinden wollten.

### **Wege aus der Isolation**

Nach dem Ersten Vatikanischen Konzil, das 1870 abgebrochen wurde, und nach der politischen Einigung Italiens und dem Ende des Kirchenstaates stellte sich die Frage, wie die Kirche aus der geistig-kulturell-politischen Isolation, in die sie geraten war, wieder herauskommen könnte. Leo XIII., der als Nuntius in Belgien die Lebens- und Arbeitsverhältnisse in der entstehenden Industriegesellschaft kennengelernt hatte, veröffentlichte die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) zur Lösung der Arbeiterfrage. Schon vorher war er bemüht, tragfähige Brücken zu bauen zur modernen Gesellschaft und zum Staat. In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) bekannte er sich zur Neutralität der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen, einschließlich der Demokratie. Die Kirche lehne „keine der vielen verschiedenen Formen ab, die eine Regierung haben kann, sofern sie nur geeignet ist, das Wohl der Bürger zu sichern“. Sicherlich war dies nur ein erster Schritt, aber er besiegelte die Abkehr vom mittelalterlichen System.

Vorbereitet wurde diese Wende durch die Erneuerung des Naturrechtsdenkens auf dem Gebiet der Gesellschafts- und Rechtsphilosophie. Zwei Namen sind hier hervorzuheben. 1840 bis 1843 erschien in Palermo das fünfbandige Werk von Luigi Taparelli: *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*. Welches Aufsehen dieses Werk in Kirche und Theologie bewirkte, kann daraus ersehen werden, dass es bereits zwei Jahre später in deutscher Übersetzung unter dem Titel: *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts* (Regensburg 1845) herauskam. Das Anliegen Taparellis war es, der eingetretenen Erstarrung

der Ethik zu einer rein formalen Vernunftethik entgegenzuwirken. Die Rückbesinnung auf Thomas von Aquin, der die Erfahrung und situationsbezogene Elemente in seine Überlegungen einbezogen hatte, sollte die Sozialethik wieder befähigen, die in Gesellschaft und Politik neu entstandenen Verhältnisse und Strukturen auf ihre sittliche Tragfähigkeit hin zu befragen. Noch größere Bedeutung erlangte die Untersuchung des deutschen Jesuiten Theodor Meyer: *Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts* (1868). In den Folgejahren wurde daraus ein zweibändiges Lehrbuch: *Institutiones iuris naturalis* (1885/1900). Er befasste sich darin mit den gesellschaftlichen Institutionen, wie sie vom Naturrecht her begründet sind. Die Abfassung in lateinischer Sprache sicherte dem Werk eine weite Verbreitung und förderte so die Wiederbelebung des Naturrechtsdenkens.

In einer Zeit, in der der Materialismus die Naturwissenschaften weithin bestimmte und in der ein radikaler Positivismus in der Rechtswissenschaft und in den Sozial- und Wirtschaftswissenschaften dominierte, war die Besinnung auf das Naturrecht und seine historischen Wurzeln eine wesentliche Stütze für das Christentum und die katholische Kirche. Das Naturrechtsdenken ermöglichte eine vertiefte Reflexion über das Wesen des Menschen und über die Menschenrechte, die seit der Französischen Revolution nicht mehr als vom Schöpfer jedem Menschen gegeben, sondern als vom Staat seinen Bürgern verliehen propagiert wurden. Genau hier lag die strukturelle Schwäche der „liberalen“ Demokratie, die den großen sozialen Ideologien nicht den notwendigen Widerstand entgegensetzen konnte.

Was das Verhältnis von Kirche und Demokratie betrifft, so hat die Neutralitätsthese von Leo XIII. nicht dazu geführt, dass sich die Kirche intensiver mit den Kernelementen der Demokratie befasst hätte. Dies gilt mutatis mutandis auch für die damalige Theologie und die im Entstehen begriffene katholische Soziallehre. Manche vermuten, dass die Vorliebe für die frühere ständische Ordnung und für die Tradition ein neues Denken verhindert und das historisch-organische Denken etwa bei Joseph Görres und beim Mainzer Bischof Ketteler begünstigt habe.<sup>6</sup>

Solche Deutungsversuche übersehen, was z. B. Hans Maier über die staatspolitischen Rundschreiben Leos XIII. festgestellt hat: Darin nähmen zwar die Zeitgefahren und Zeitirrtümer einen großen Raum ein, „aber Leo XIII. untersucht die gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit, ohne vorschnell zu urteilen; er deckt Zusammenhänge auf, ohne die Nuancen zu verwischen; er kritisiert, ohne maßlos zu werden; er ermahnt, ohne zu drohen. Vor allem hat er die Gabe der Unterscheidung der Geis-

ter und einen scharfen diagnostizierenden Verstand; und was noch mehr ist, er weiß das Übel nicht nur zu bezeichnen, sondern kennt auch Wege, ihm zu steuern.“ Dann fährt Maier fort: „So erkennt Leo XIII. frühzeitig, dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung – ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Letztlich will der Staat eine totale moralische Oberherrschaft über den Menschen; er lässt bei diesem Streben keinen Raum für eine Kirche, die eine selbständige Geltung als *societas perfecta* für sich in Anspruch nimmt.“<sup>47</sup> Wer das revolutionäre Staatsverständnis aus der „liberalen Demokratie“ des 19. Jahrhunderts ausklammern möchte, bastelt letztlich an einer Idealvorstellung, die mit der Realität nicht übereinstimmt.

### **Die Weihnachtsbotschaft Pius' XII. im Jahre 1944**

In der Sozialverkündigung der Kirche wurde das Thema Demokratie von den Päpsten, die Leo XIII. nachfolgten, nicht aufgegriffen. Die Lösung der „Arbeiterfrage“, die Bemühungen Benedikts XV. um den Frieden im Ersten Weltkrieg, die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse nach der Weltwirtschaftskrise, der Kampf gegen die totalitären Machtsysteme des Nationalsozialismus in Deutschland und des Kommunismus in der Sowjetunion, all diese Problembereiche beanspruchten die Aufmerksamkeit. Das bedeutet nicht, dass nicht auch Fragen behandelt wurden, die auch für die Demokratie von großer Bedeutung sind. Dies gilt besonders für das Subsidiaritätsprinzip, wonach sich Gesellschaft und Staat von den Menschen her, „von unten“ her, aufbauen. Angesichts des Versagens der Demokratie in vielen Ländern Europas, den kollektivistischen und totalitären Mächten rechtzeitig zu widerstehen, brachten die Aussagen Pius' XI. in *Quadragesimo anno* zum Subsidiaritätsprinzip und zur Unterscheidung zwischen christlicher und sozialistischer Gesellschaftsauffassung grundsätzliche Klärungen, auch wenn sie keine Wende herbeiführen konnten.

Erst Pius XII. wandte sich in seiner Weihnachtsbotschaft im Jahre 1944, als sich der Weltkrieg dem Ende zuneigte und Italien schon kapituliert hatte, aber zum Teil von deutschen Truppen noch besetzt war, dem Thema der Demokratie zu. Der Papst erinnert daran, dass die furchtbaren Zerstörungen des Weltkriegs die Völker kritisch und misstrauisch

gegenüber dem Staat und den Regierenden gemacht hatten. „Durch bittere Erfahrung belehrt, widersetzen sie sich immer heftiger den Ansprüchen einer diktatorischen Macht, die nicht zur Verantwortung gezogen werden kann und die unangreifbar ist; sie suchen ein Regierungssystem, das mit der Würde und Freiheit der Bürger besser zu vereinen ist. Diese unruhigen Massen, die durch den Krieg in ihren Tiefen erschüttert sind, haben heute die Überzeugung gewonnen, – die anfangs vielleicht verschwommen und unklar war, jetzt aber nicht mehr zu unterdrücken ist –: die Welt wäre nicht in diesen vernichtenden Wirbel des Krieges hinein gezogen worden, wenn es möglich gewesen wäre, das Vorgehen der öffentlichen Macht zu kontrollieren und zu steuern; in den Völkern selbst wären wirksame Garantien zu schaffen, damit für die Zukunft solche Katastrophen vermieden würden.“<sup>8</sup>

In einer Zeit, so die Überlegungen des Papstes, in der die Tätigkeit des Staates ein so großes Ausmaß und einen so entscheidenden Einfluss gewonnen hat, erscheint die demokratische Form der Regierung vielen „als eine Forderung der Natur, die von der Vernunft selbst aufgestellt ist. Doch wenn man ‚mehr Demokratie und eine bessere Demokratie‘ fordert, dann kann diese Forderung nur das Ziel haben, den Bürger immer mehr in die Lage zu versetzen, sich seine persönliche Meinung zu bilden, sie zu äußern und ihr entsprechend den Forderungen des allgemeinen Wohls Geltung zu verschaffen.“<sup>9</sup>

Was hat Pius XII. bewogen, in der damals äußerst zugespitzten welt-politischen Situation sich über den Zusammenhang von Demokratie und Weltfrieden zu äußern? Der Vorschlag dazu kam von seinem Berater, dem Jesuiten Gustav Gundlach, der, wie er in seinen Lebenserinnerungen bemerkt, jedes Jahr den Auftrag erhielt, die Thematik der Weihnachtsbotschaft vorzuschlagen und den Entwurf zu erarbeiten.<sup>10</sup> Die Weihnachtsbotschaft 1944 sollte Orientierung für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg geben. Gundlach, dem wir die Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in *Quadragesimo anno* (1931) verdanken, war zur Überzeugung gelangt, dass nur die Besinnung auf den Menschen als Person defizitäre Vorstellungen über das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft korrigieren und radikale Fehlentwicklungen kollektivistischer und totalitärer Gesellschaftsauffassungen vermeiden könne. Das bisher in Theologie und Sozialethik vorwaltende Denken über das Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft folgte dem sogenannten Ganzheitsdenken: Das Soziale bestehe in der Teilhabe des einzelnen Menschen an der allgemeinen Menschennatur. Die Ein- und Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, des Einzelwohles unter das

Gemeinwohl war unter den Bedingungen der dezentral organisierten Agrargesellschaft ungefährlich. Im Zeitalter der Massen und vor allem der sozialen Ideologien und Machtsysteme war diese Sicht nicht eindeutig genug, um die humane Basis jeder Gesellschaft zu bewahren. Worauf es ankommt, ist eine Gesellschaft, in der die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist, in der alle Gesellschaft, auch der Staat im Dienste der Entfaltung der Personen stehen. Gundlach erkannte, dass das von Heinrich Pesch entwickelte Gesellschaftssystem des Solidarismus dieses personale Fundament zum Ausdruck bringen kann. Das Soziale besteht nicht in der Teilhabe an der Menschennatur, sondern in der Verbundenheit der Personen, die ihre je eigene Wertfülle im Geben und Nehmen einander mitteilen und durch die gemeinsamen Ziele und Zwecke innerlich geeint werden.

Pius XII. hat sich diesen Ansatz zu eigen gemacht und in seiner Sozialverkündigung den personalen Kern des christlich-sozialen Denkens betont. Er übernahm von Gundlach die Formulierung: „Die menschliche Person ist Ursprung, Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Lebens.“<sup>11</sup>

Sein Nachfolger Johannes XXIII. hat diese Formulierung in die Sozialenzyklika *Mater et Magistra* eingebaut (Nr. 219). Desgleichen hat sich das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zu diesem Grundsatz bekannt (Nr. 25). Ohne Zweifel korrespondiert das personale Fundament der Sozialverkündigung der Kirche in besonderer Weise mit der Demokratie. Dies hat Johannes Paul II. zum Ausdruck bringen wollen, wenn er feststellt, dass Demokratie nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich ist.

### **Auch Demokratie bedarf der Wachsamkeit**

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs wandte sich Pius XII. nur noch gelegentlich Fragen der Demokratie zu. Dies ist wohl auf die gewaltigen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit, vor allem aber auf die Zuspitzung des Kalten Krieges zwischen Ost und West und auf die Ausdehnung des sowjetischen Machtbereichs auf Mittel- und Osteuropa zurückzuführen. Auch Johannes XXIII. hat die Demokratie-Impulse seines Vorgängers nur indirekt aufgegriffen. In den Sozialenzykliken *Mater et magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) machte er sich das von Pius XII. betonte personale Fundament der Sozialverkündigung der Kirche zu eigen. Es hätte nahegelegen, in der Friedensenzyklika im Zusammenhang mit der Rezeption der Menschenrechte weitere Überlegungen zur Demokra-

tie anzufügen und die inzwischen gemachten Erfahrungen des Demokratieprozesses einzubeziehen. Es blieb bei dem eher schlichten Hinweis auf die Teilnahme der Bürger am öffentlichen Leben (Nr. 73).

Überraschend ist, dass das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) im Kapitel über das Leben der politischen Gemeinschaft keinen eigenen Abschnitt über die Demokratie enthält. Vielmehr wird die traditionelle Lehre bekräftigt, dass die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet sind und zu der von Gott vorgebildeten Ordnung gehören, „wenngleich die Bestimmung der Regierungsform und die Auswahl der Regierenden dem freien Willen der Staatsbürger überlassen bleiben“ (Nr. 74). Dennoch weist Paul Mikat zu Recht auf die starke Betonung des Freiheitsprinzips hin, das für die innere Annahme und volle Bejahung der freiheitlichen Demokratie ausschlaggebend war (besonders Nr. 73) und das auch den Zugang zu den Ordnungsaufgaben einer freiheitlich-pluralistischen Gesellschaft geebnet hat (Nr. 75).<sup>12</sup>

Paul VI. nahm nur selten den Bereich der Demokratie in seinen Blick. Dies lag wohl daran, dass für die nachkonziliare Kirche der Kalte Krieg zwischen dem kommunistischen Imperium und der freiheitlichen Lebensordnung der westlichen Völker im Vordergrund stand, der sich noch zuspitzte beim Ringen der Blöcke um Einfluss auf die neuen Nationen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Es war auch die Zeit der politischen Theologien. Paul VI. musste Grenzen ziehen dort, wo die solidarische Entwicklung der Menschheit und der Kampf gegen Ungerechtigkeit durch Revolutionen vorangetrieben werden sollte. Der Papst wandte sich den verschiedenen Formen der demokratischen Gesellschaft zu und erklärte: „Einige sind schon erprobt; aber keine von ihnen befriedigt vollkommen“ (Apost. Schreiben *Octogesima adveniens* [1971], Nr. 24).

Auch in den ersten Jahren des Pontifikats Johannes Pauls II. finden sich in seinen Äußerungen nur wenig Hinweise auf die Demokratie. Der Papst aus Polen war sich bewusst, wie sehr jedes seiner Worte von den kommunistischen Machthabern gewogen und womöglich gegen die Kirche ausgespielt worden wäre. Da war es klüger, keine Kritik an den „Volksdemokratien“ zu üben, die eben keine Demokratien waren.

Wirklich zueinandergefunden haben Kirche und Demokratie erst nach dem Zusammenbruch des Sozialismus und der totalitären Systeme in Mittel- und Osteuropa. Jetzt war auch der Weg frei, darauf hinzuweisen, dass eine echte Demokratie nicht nur das Ergebnis einer formalen Einhaltung von Regeln, sondern die Frucht einer überzeugten Annahme von

Werten ist, die die demokratische Vorgehensweise inspirieren: die Würde jeder menschlichen Person, die Achtung der Menschenrechte, die Anerkennung des „Gemeinwohls“ als Ziel und maßgebendes Kriterium des politischen Lebens. Wenn hinsichtlich dieser Werte kein allgemeiner Konsens herrscht, verflüchtigt sich die Bedeutung der Demokratie, und ihre Festigkeit gerät ins Wanken.<sup>13</sup>

Eine der größten Gefahren für die Demokratie sieht Johannes Paul II. im ethischen Relativismus: „Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. Und 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 beziehungsweise je nach dem unterschiedlichen politischen Gleichgewicht schwanke. In diesem Zusammenhang muss gesagt werden, dass dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke missbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“ (Enzyklika *Evangelium vitae* [1995], Nr. 70). Hier liegt die Achillesferse der modernen Demokratie.

## Anmerkungen

- 1 Hier sind die Untersuchungen Joseph Höffners heute noch wegweisend: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier 1947. – Ebenso: ders.: Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert, Jena 1941.
- 2 Überzeugend hat Leo J. Elders herausgearbeitet, dass nach Thomas der Mensch nicht nur teilhat an der *natura humana*, sondern als Person in Freiheit handelt. „Die Würde der Person beruht auf dem Selbst-Ausüben der Existenz und auf allem, was in der vernünftigen Natur eingeschlossen liegt“: Die Naturphilosophie des Thomas von Aquin (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 17), Weilheim-Bierbrunn 2004, S. 296 f. (mit Angabe der Fundstellen bei Thomas).
- 3 Ebda.
- 4 Vgl. Rudolf Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

- 5 Vgl. dazu Hans Maier: *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. <sup>5</sup>1988, S. 137 ff.
- 6 Vgl. Uertz (Anm. 4), S. 118 ff. und S. 161 ff.
- 7 Hans Maier: *Die staatspolitischen Rundschreiben Leos XIII.*, in: ders.: *Katholizismus und Demokratie* (Schriften zu Kirche und Gesellschaft Band 1), Freiburg i. Br. 1983, S. 71.
- 8 *Rundfunkbotschaft Pius' XII. über Demokratie und Weltfrieden am 24. Dezember 1944*. Abgedruckt in: *Papst Pius XII.: Gerechtigkeit schafft Frieden. Reden und Enzykliken*, hrsg. v. P. Wilhelm Jussen S.J., Hamburg 1946, S. 93 ff., hier S. 96.
- 9 *Ebda.* S. 98.
- 10 Gustav Gundlach S.J.: *Meine Bestimmung zur Sozialwissenschaft* (23. Februar 1962), in: *Wider den Rassismus. Entwurf einer nicht erschienenen Enzyklika* (1938). *Texte aus dem Nachlaß von Gustav Gundlach*, hrsg. v. Anton Rauscher, Paderborn <sup>2</sup>2001, S. 207.
- 11 Pius XII., *Rundfunkbotschaft am 24. Dezember 1942*, in: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII.*, hrsg. v. Arthur F. Utz und Joseph F. Groner, Freiburg (Schweiz) 1954, Nr. 227.
- 12 Paul Mikat: Artikel „Staat“, VIII. *Der Staat in katholischer Sicht*, in: *Staatslexikon*, Fünfter Band, 7. Aufl., Freiburg i. Br. 1989, Sp. 161 f.
- 13 *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, hrsg. v. Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg i. Br. 2006, Nr. 407.

## **Zur Person des Verfassers**

Dr. theol., Dr. h. c. mult., lic. phil. Anton Rauscher, Professor em. für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Augsburg; Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach.