

Zum Demokratieverständnis der Kirche

Die Frage nach dem »Demokratieverständnis der Kirche«¹ ist die Frage nach einem vielschichtigen Vorgang, der, obgleich ohne christliches Gedankengut gar nicht verstehbar, von der Kirche zunächst als Bedrohung ihrer eigenen Existenz empfunden und abgewehrt wurde. Wenn diese Abwehrhaltung schließlich einer positiveren Wertung gewichen ist, dann handelt es sich dabei keineswegs nur um einen Meinungswandel der Kirche, sondern primär um einen Wandel dessen, was mit dem Wort Demokratie bezeichnet wird, wobei nicht zu vergessen ist, daß auch die Kirche um diesen Wandel sich verdient gemacht hat.

Die folgenden Darlegungen, die keineswegs auf historische Vollständigkeit abzielen, dienen lediglich dem Zweck, ein Problem bewußt zu machen, bei dessen Lösung die Kirche so oder so zugleich vor die Frage nach der Art ihrer Selbstbehauptung in der Zukunft gestellt wird.

¹ Die folgenden Literaturhinweise zum Thema stellen eine sehr begrenzte Auswahl dar: *M. P. Fogarty*, Christliche Demokratie in Westeuropa 1820–1953. Basel-Freiburg-Wien 1959 (hier reiche Literaturhinweise). – *Hans Maier*, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901) Freiburg i. B. ²1965. *Ders.*, Kirche und Demokratie, in: Zeitschrift für Politik NF 10 (1963) 329–345. *Ders.*, Der Christ in der Demokratie. (Christliches Leben heute. Bd. 1.) Augsburg 1968. – *Johannes Messner*, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik u. Wirtschaftsethik. Innsbruck–Wien–München ⁴. 1960. – *Nikolaus Monzel*, Der Kompromiß im demokratischen Staat, in: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959 S. 248–264. – *Emil Ritter*, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein. Köln 1954. – *Franz-Martin Schmölz*, Zur politischen Theorie der Demokratie, in: Chance und Dilemma der politischen Ethik (Köln 1966) S. 47–63. *Ders.*, Kirche und Demokratie, in: Chance und Dilemma der politischen Ethik. (Köln 1966) S. 64–89. – *Helmut Thielicke*, Ethik des Politischen. Tübingen 1958. – *Hermann Josef Wallraff*, Demokratie als theologisches Problem. (Beiträge zur Begegnung von Kirche und Welt. Nr. 14.) Hrsg. von der Akademie der Diözese Rottenburg 1954. – *Wilhelm Walter*, Die sozialetische Definition der Demokratie. (Studia Friburgensia. NF Bd 31.) Freiburg (Schw.) 1962. – *H.-D. Wendland*, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg ²1958. *Ders.*, Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft, in: Normen der Gesellschaft. Mannheim 1965 S. 9–26. – *Hans Wulf*, Kirche und Demokratie, in: Hochland 173. Bd (1963/64) 262–272 (behandelt *W. Kreiterling*, Katholische Kirche und Demokratie. Frankfurt/Main 1960).

I. DER VORBEHALT GEGEN DIE DEMOKRATIE

1. Hinter dem Wort Demokratie verbarg und verbirgt sich eine solche Vielzahl von sozialphilosophischen, sozialpolitischen, revolutionären und modischen Vorstellungen², daß es als Verständigungsmittel nur bedingt geeignet ist; sein Gebrauch ist nur zu rechtfertigen, wenn ausdrücklich erklärt wird, was jeweils gemeint sein soll. Da aber eine allgemein verbindliche Regelung für den Gebrauch des Wortes Demokratie vom Wesen der Sache her nicht zu erreichen ist, weil im Ernst niemand darauf besteht, daß – dem Wortsinn entsprechend – in der Demokratie das Volk die Herrschaft ausübe, darf es nicht überraschen, daß man auch seitens der Kirche den Erscheinungen, die sich demokratisch nennen und nannten, mit Vorbehalten begegnete und begegnet, zumal solange, als nicht wenigstens auszumachen ist, welcher Inhalt mit dem Wort Demokratie nach Meinung aller sicher nicht zu verbinden ist. Auch die Demokratie bedient sich, wie *Max Weber* betont, im Interesse ihrer Selbsterhaltung und Durchsetzung der Legende und der Ideologie³.

Wer meint, er müsse die Kirche, d. h. in diesem Fall: die Päpste, die angesichts der demokratischen Bestrebungen der Neuzeit vielfach das Wort ergriffen und in ihren Vorbehalten gegenüber der Demokratie eine bemerkenswerte Unbeweglichkeit gezeigt haben, von dem Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit reinwaschen⁴, leistet der Sache der Kirche und der Demokratie einen schlechten Dienst. Denn er geht von der naiven Vorstellung aus, als gebe es die echte und wahre Demokratie und man habe jedenfalls seitens der Kirche immer schon gewußt, wie Demokratie sein müsse, damit sie als erstrebenswert gelten könne. Hinzu kommt, daß diese Art des Eintretens für die Kirche die Starrheit des Denkens fördert und die Theologie dazu verurteilt, sich des Salto mortale als ihres normalen Fortbewegungsmittels zu bedienen. Starrheit des Denkens war der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens noch nie sehr förderlich. Die Demokratie als Lebensform aber könnte eine solche Unbeweglichkeit am allerwenigsten verkraften. Auch die Kirche wird in Sachen der Gesellschaft dazulernen müssen.

² Vgl. *Hans Peters*, Art. Demokratie, in: Staatslexikon⁶. II 560–594.

³ Vgl. *Richard Thoma*, Art. Staat, in: Handwörterbuch der Staatswissenschaften⁴ VII 741. Dazu *Karl Marx*, Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie (1841/42), in: Die Frühschriften, hrsg. von Siegfried Landshut. (Kröners Taschenbuch Bd 209.) Stuttgart 1964 S. 45 ff.

⁴ Vgl. *Albert Beckel*, Christliche Staatslehre. Grundlagen und Zeitfragen. (Fromms Taschenbücher »Zeitnahes Christentum. Bd 9.) Osnabrück 1960 S. 64.

Als sich die Päpste mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße mit demokratischen Ideen und Bestrebungen zu beschäftigen hatten, sahen sie sich einem Phänomen gegenüber, das vor allem dadurch den kirchlichen Argwohn auf sich lenkte, daß es sich überhaupt nur in der Gestalt der Antithese gegen die bestehende Gesellschaftsordnung bemerkbar machen konnte⁵. Um die bestehende, vom Mittelalter überkommene Ordnung in Kirche und Staat als die allein angemessene Gesellschaftsordnung zu begründen, hatte gerade die Theologie keine Anstrengungen gescheut, und sie konnte auf das Ergebnis ihrer Denkbemühungen, von *Ernst Troeltsch* als Kirchenphilosophie bezeichnet⁶, wahrhaft stolz sein. Freilich, für das demokratische Element, wie es sich im Zuge der Wandlung des menschlichen Selbstverständnisses unter dem Einfluß der Aufklärungsideen formierte, war in der um die Idee eines *Corpus christianum* kreisenden Gesellschaftslehre der mittelalterlichen Theologie kein Raum. Für diese erfüllt sich menschliches Dasein im Auffinden und Respektieren einer vorgegebenen und rational erkennbaren Ordnung, die Gott mit dem Anfang der Dinge in das Geschaffene hineingelegt hat. Nach Auffassung der am Kosmos der Dinge orientierten Anthropologie der Stoa ist der Mensch Exeget der Natur, der sein Werk schlecht vollbringt, wenn er die Dinge unter eine vom Menschen in eigener Regie gemachte Ordnung zwingt. Bis in die Neuzeit herein hat auch die Theologie an diesem menschlichen Selbstverständnis festgehalten. Die Naturrechtslehre ist der Beweis dafür.

2. Von dieser Art des Daseinsverständnisses her betrachtet, besteht kein Zweifel, daß die kirchliche Sozialphilosophie aus dem griechischen Denken nicht nur die das ganze Menschsein beachtende und bis in seine metaphysischen Tiefen vordringende Ordnungsvorstellung, sondern auch die Skepsis gegenüber der Demokratie übernommen hat. Für das klassische griechische Denken ist es zwar eine ausgemachte Sache, daß die Angelegenheiten der Polis von der Gesamtheit der Bürger mitgetragen werden, aber ebenso unbestritten ist der Gedanke, daß die Staats- bzw. Gesellschaftsform, in der eine menschenwürdige Artikulation des Daseins möglich sein soll, steht und fällt mit der Autorität, die auf den Sinn des Daseins aufmerksam macht und den Bürger auch institutionell darauf hinlenkt. Der Demokratie wird diese Fähigkeit im

⁵ Vgl. *Alexis de Tocqueville*, Autorität und Freiheit. Schriften, Reden, Briefe, hrsg. von *A. Salomon*. Zürich 1935 S. 188 (zit. nach *Rudolf von Albertini*, Freiheit und Demokratie in Frankreich. Freiburg-München 1957 S. 130 f.).

⁶ Vgl. *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Aalen 1965 S. 252.

Grunde nicht zuerkannt. Nach *Platons Politeia* entsteht eine Demokratie dann, »wenn die Armen nach gewonnenem Sieg einen Teil der anderen Partei ermorden, einen Teil verbannen und dann die Übriggebliebenen gleichen Anteil an der Staatsverwaltung und den Staatsämtern nehmen lassen«⁷. *Aristoteles*, der die Demokratie durchaus für eine diskutabile Größe hält, wenn in ihr nur die Freiheit mit der Gleichheit gepaart ist⁸, kann nicht umhin, diese Staatsform als eine Entartung zu bezeichnen⁹. Diese Feststellung allein freilich hilft nicht weiter. Man muß, um das aristotelische Verständnis der Demokratie zu erheben, davon ausgehen, daß der Stagirite das demokratisch verfaßte Staatswesen, dem er teils Berechtigung, teils sogar Notwendigkeit zuerkennt, *Politeia* nennt¹⁰.

Mit dieser ehrwürdigen Bezeichnung, die wie kaum eine andere die Geschichte des Abendlandes begleitet hat, verbindet *Aristoteles* eine Reihe von Gedanken, die erkennen lassen, daß man bereits in die Problematik jeder Staatsform Einblick gewonnen und zwischen der sittlichen Idee einer Staatsform und ihrer Verwirklichung zu unterscheiden gelernt hat. Wenn er nicht nur die demokratische, sondern überhaupt auch jede andere Verfassung, soweit sie dem Wohl des Staates zugewandt ist, als *Politeia* bezeichnet, dann macht er darauf aufmerksam, daß in keiner vertretbaren Ordnung des Zusammenlebens der Anteil des Volkes an den Geschicken der Polis geschmälert oder gar unterschlagen werden darf. Für *Aristoteles* ist die Polis die Einheit einer Vielheit, die gesellschaftliche Verbundenheit von Lebewesen, denen es um Autarkie geht¹¹. – Wenn er die beiden Begriffe *Politeia* und Demokratie einander gegenüberstellt, dann ist in dieser Betrachtungsweise die Überlegung wirksam, daß auch in einem demokratisch verfaßten Staat die Herrschaft aller undenkbar ist; eine Verfassung, in der alles seine sittliche Ordnung hat, ist eben keine Demokratie, sondern eine *Politeia*. Solche Differenzierungen sind nicht das Ergebnis spitzfindigen Theoretisierens. Hinter ihnen steht die Erkenntnis, daß es sich bei einer Gesellschaftsverfassung immer auch um ein Wertsystem handelt. Die Problematik der Demokratie rührt nun aber gerade daher, daß sie zwar eine erstrebenswerte Art gesellschaftlichen Zusammenlebens meint, daß sie aber kaum geeignete Mittel anzugeben weiß, mit denen diese

⁷ *Platon*, *Politeia* III 557a.

⁸ Vgl. *Aristoteles*, *Politica* VI 1317 a-b.

⁹ Vgl. ebd. III 1279 b.

¹⁰ Vgl. ebd. III 1279 a.

¹¹ Vgl. ebd. I 1252 b.

Art des Zusammenlebens, das auf die Einheit von Freiheit und Gleichheit gegründet ist, durchzusetzen wäre. – Sofern aber *Aristoteles* endlich die beiden Größen Politeia und Demokratie nicht schlechthin voneinander trennt, bekennt er sich zu der Meinung, daß die Demokratie als Entartungserscheinung nie die Verfallsintensität der Tyrannis oder Oligarchie erreichen kann, weil dort, wo viele herrschen, immerhin eine Art Tugend am Werk sein muß, die aus den Vielen eine Einheit macht, und wäre es nur die im Griechentum noch als Tugend der Masse angesehene Tüchtigkeit der Waffentragenden¹².

So bleibt der Begriff der Demokratie in einer eigenartigen Zwielfichtigkeit. Sie erklärt sich teils aus der nie in Zweifel gezogenen Notwendigkeit, möglichst die Gesamtheit des Volkes an den Entscheidungen über die Geschicke des Ganzen zu beteiligen, teils aus der Einsicht, daß es unmöglich ist, eine große Zahl von Bürgern oder die Gesamtheit des Volkes mit dem Mittel der Freiheits- und Gleichheitsidee allein zu einer Tugend bzw. Tüchtigkeit emporzuheben, die über dem Niveau einer Massentugend liegt.

Bei *Thomas von Aquin* sind die Thesen des *Aristoteles* über die Demokratie wiederzufinden. Der Begriff der Demokratie behält seinen pejorativen Sinn¹³. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Aquinate, der den demokratischen Tendenzen und Fragestellungen seiner Zeit nicht völlig verschlossen gegenübersteht, mit der Theorie der gemischten Verfassung den demokratischen Belangen und damit der Idee vom Gemeinwohl nachdrücklich zu ihrem Recht zu verhelfen weiß. Doch steht auch er vor dem geradezu unlösbaren Problem, wie die große Masse zu einer politischen Entscheidung befähigt werden könne¹⁴. Die Notwendigkeit, politische Entscheidungen in der Sachkenntnis und schöpferische Initiative erfordernden *determinatio*¹⁵ zu vollziehen, ist der Grund, warum *Thomas* mit *Aristoteles* vom politisch Tätigen Tugend verlangen muß.

Weil diese Tüchtigkeit nur in den seltensten Fällen gegeben ist, kann der Begriff der Demokratie in der Sprache der Theologen nicht heimisch werden. Selbst ein *Marsilius von Padua*, der mit seinen Vorstellungen

¹² Vgl. ebd. III 1279 b.

¹³ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Expos. in 8 libros Politicorum* III 6 c; *Expos. in 10 libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* V 2 a–b; *De regimine principum* I 1; *STh* I II q. 92 a. 1 ad 4; I II q. 105 a. 1; II II q. 61 a. 2

¹⁴ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Expos. in 8 libros Politicorum* III 6 c: *Sed valde difficile est, quod multi inveniuntur, qui perveniant ad perfectionem virtutis.*

¹⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, *STh* I II q. 95 a. 2. Dazu *W. Schöllgen*, *Konkrete Ethik*, in: *Konkrete Ethik*. Düsseldorf 1961, S. 15–30.

bzw. Forderungen bezüglich der einzuschränkenden päpstlichen Gewalt und Machtbefugnisse an die Fundamente des mittelalterlichen Corpus christianum rührte, vermochte sich mit dem Begriff der Demokratie nicht anzufreunden¹⁶.

3. Mit dem Hinweis auf *Marsilius von Padua* ist zwar unvermittelt, aber deswegen doch zur Sache selbst gehörig, ein anderer Gesichtspunkt angerührt, der es den Päpsten – jedenfalls zunächst – unmöglich machte, ihr Urteil über die Demokratie positiver zu gestalten:

Im Laufe der Geschichte hatte die Kirche bereits wiederholt mit »demokratischen« Bewegungen in ihren eigenen Reihen zu tun gehabt und es durchaus nicht immer vermocht, solcher Strömungen in souveräner Weise Herr zu werden. So verband sich in der Kirche mit dem Gedanken an Machtbefugnisse in der Hand des Volkes notwendig die Vorstellung des Revolutionären, vor dem ihrer Überzeugung nach um so nachdrücklicher gewarnt werden mußte, als es als laizistisches Element auch vor der geheiligten Ordnung der Kirche und ihren verbrieften Rechten nicht haltmachte.

Diese Feststellung markiert nun auch den Punkt, an dem die Päpste selbst zu Wort kommen müssen und ein Bild von jener Größe, die mit dem Prädikat »demokratisch« bedacht wird, mit Hilfe kirchlicher Äußerungen entworfen werden kann.

In dem Breve »Quod aliquantum«, in dem sich Papst *Pius VI.* unter dem Datum vom 10. März 1791 mit der am 12. Juli 1790 erlassenen Zivilkonstitution des französischen Klerus auseinandersetzt, ist über die demokratischen Ideen, Bestrebungen und Freiheiten nicht nur das damals anders gar nicht denkbare Urteil der Kirche gesprochen, sondern es ist darüber hinaus der vielsagende Versuch unternommen, diese Kräfte in einen umfassenden geschichtlichen Zusammenhang zu rücken. *Pius VI.* weiß dieses Ziel dadurch zu erreichen, daß er an die Beschlüsse oder Äußerungen des Konzils von Sens bzw. Paris vom Jahr 1527/28 erinnert. Damit tut er etwas sehr Schwerwiegendes: er bezeichnet die auf diesem Konzil verurteilten Irrlehren der Lutheraner als die wahren Fundamente der Zivilkonstitution. Zugleich aber kommt es ihm auf die Feststellung an, daß der Häresiarch, der die Zivilkonstitution mit seinen laizistisch-demokratischen Ideen inspiriert habe, *Marsilius von Padua* sei. Das »Verdienst« der Lutheraner sei es gewesen, den »Defensor pacis« in jüngster Zeit »zum Verderben des christlichen Volkes«

¹⁶ Vgl. *Marsilius von Padua*, Defensor pacis (hrsg. von R. Scholz in den »Fontes Juris Germanici antiqui, 1932) I 8.

ans Licht gezerrt zu haben. *Marsilius von Padua* und den übrigen in der Praefatio der Konzilsbeschlüsse von Sens/Paris genannten Häretikern wird der Vorwurf gemacht, sie hätten durch ihr Geschrei die Autorität der Kirche untergraben. – Nach diesen mehr vorbereitenden Bemerkungen des päpstlichen Breves wird die fragwürdige Idee genannt, von der die französische Nationalversammlung bei der Abfassung der Zivilkonstitution sich habe leiten lassen: Es sei die Idee von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen, mit der es nicht zusammenstimme, daß der Mensch in Sachen der Religion und seiner Überzeugungen den Weisungen anderer unterliege und überdies von der politischen Machtausübung ausgeschlossen sei¹⁷. Der Papst sucht also die Position des in der Französischen Revolution zum Durchbruch gelangten demokratischen Elementes dadurch anzuprangern, daß er auf seine revolutionäre Tendenz sowohl der weltlichen wie auch der geistlichen Gewalt gegenüber aufmerksam macht und die in der Neuzeit entwickelten und in der Aufklärung großgewordene Toleranz- und Freiheitsidee mit Personen und Gruppen in Verbindung bringt, deren Namen in der Kirche keinen guten Klang haben¹⁸.

¹⁷ Si primo perlegantur assertiones concilii Senonensis inchoati anno 1527, contra Lutheranorum haereses, illud profecto quod basis est, et fundamentum decreti nationalis de quo agitur, expers esse ab haeresis nota videri non potest. Sic enim se explicavit Concilium: »post hos autem ignaros homines, surrexit Marsilius Patavinus, cuius pestilens liber, quod defensorium pacis nuncupatur, in christiani populi perniciem, procurantibus Lutheranis, nuper excusus est. . . . Caeterum hic Marsilius et caeteri praenominati haeretici adversus ecclesiam impii debacchati, certatim eius aliqua ex parte nituntur diminuire auctoritatem (Breve »Quod aliquantum« *Pius VI.*, in: Collectio brevium atque instructionum Pii Papae VI. Pars I. Augsburg 1796 S. 24 f.). Dazu Mansi Tom. XXXII S. 1154 f.

¹⁸ Ast ad refutandum eius libertatis commentum, satis hoc etiam esse potest, si dicamus huiusmodi nempe sententiam fuisse Valdensem et Beguardorum a Clemente V., Sacro approbante oecumenico concilio Viennensi, damnatorum, quam deinde secuti sunt Wiclephistae, et postremo Lutherus illis suis verbis: liberi sumus ab omnibus (Breve »Quod aliquantum« *Pius VI.*, a. a. O. 33). Die demokratische Idee wird in dem genannten Breve mit folgenden Worten charakterisiert und kritisiert: Verum hoc minime mirum videri debet iis, qui ex ipsa conventus constitutione facile intelligunt nil aliud ab illa spectari, atque agi, quam ut aboleretur catholica religio, et cum eadem debita regis oboedientia. Eo quippe consilio decernitur, in iure positum esse, ut homo in societate constitutus, omnimodo gaudeat libertate, ut turbari scilicet circa religionem non debeat, in eiusque arbitrio sit de ipsius religionis argumento, quidquid velit, opinari, loqui scribere, ac typis etiam evulgare. Quae sane monstra ab illa hominum inter se aequalitate, naturaeque libertate derivari, ac emanare declaravit. Sed quid insanius excogitari potest, quam talem aequalitatem libertatemque inter omnes constituere, ut nihil rationi tribuatur, qua praecique humanum genus a natura praeditum est, atque a caeteris animantibus distinguitur (ebd. 29 f).

Das Bild, das sich die offizielle Kirche vom demokratischen Element machte, hat, wie aus den Äußerungen *Gregors XVI.* hervorgeht, rasch stereotype Züge angenommen. In seiner Enzyklika »Mirari vos« vom 15. August 1832 werden wie im Breve »Quod aliquantum« *Pius' VI.* die sog. demokratischen Freiheiten aus der weltanschaulichen Haltung des Indifferentismus hergeleitet. Für die Verbreitung dieser Lehre wird die liberalistisch verstandene Freiheit verantwortlich gemacht, mit der Bücher, gleich welchen Inhalts, verbreitet würden, nicht zuletzt solche, die den Gehorsam der Untertanen gegen die legitimen Machthaber untergraben und den Aufruhr schüren. Endlich wird in »Mirari vos« die Aufmerksamkeit auf jene Vereinigungen gelenkt, die die Durchsetzung jeder Art von Freiheit sich zum Ziel gesetzt haben und damit den Umsturz im kirchlichen und weltlichen Bereich erzwingen wollen¹⁹. Bereits die Stellungnahmen, wie sie seitens *Pius' VI.* und *Gregors XVI.* zu demokratischen Bestrebungen erfolgt sind, lassen also dieses erkennen: Die kirchlichen Behörden verfügen über ein gewisses Repertoire von Begriffen und Argumenten, auf das in der Abwehr des demokratischen Elementes immer wieder zurückgegriffen wird. Mit Hilfe dieser Begriffe und Argumente wird das demokratische Element nicht nur verurteilt, sondern es wird darüber hinaus zugleich auf eine bestimmte Gestalt oder Erscheinung und auf einen bestimmten religiös-weltanschaulichen Inhalt festgelegt. Seine schärfste Ausprägung erfuhr diese Art der kirchlichen Auseinandersetzung mit der Welt im Syllabus *Pius' IX.* vom 8. Dezember 1864, der wie kaum ein anderes päpstliches Dokument die Entschlossenheit der Kirche erkennen läßt, dem Neuen keinerlei Chancen zu geben²⁰. Der Maßstab, mit dem man auch die demokratische Bewegung mißt, ist das überkommene Herrschaftssystem in Staat und Kirche, das mit der Überzeugung festgehalten wird, daß es als von Gott verordnete Größe vom Menschen letztlich im Blick auf sein ewiges Heil hinzunehmen sei. Mit anderen Worten: Die offizielle Kirche von damals befand sich, anders als die Kirche der Gegenwart, die den Syllabus »im Licht der Lehrentwicklung seit *Leo XIII.* bis zum II. Vatikanischen Konzil neu«²¹ überdenkt, in der geradezu fatalen Zwangssituation, daß sie die Frage nach dem sittlichen Wert der demokratischen Idee überhaupt nicht stellen konnte. Daran war sie gehindert

¹⁹ Vgl. *Acta Gregorii Papae XVI.*, sc. Constitutiones, Bullae, Litterae Apostolicae, Epistolae auspice V. Vanutelli recensita et digesta cura ac studio A. M. Bernasconi. Vol. I. Romae 1901 S. 169–174.

²⁰ *Denzinger-Schönmetzer*, *Enchiridion symbolorum* Nr. 2901–1980.

²¹ *R. Aubert*, Art. Syllabus, in: *LThK* ²IX 1203.

durch das überkommene Verständnis der Demokratie und durch die Tatsache, daß das demokratische Element, um sich durchzusetzen, gegen die »göttliche« Ordnung in Kirche und Gesellschaft angehen und folglich zum Mittel des Aufruhrs greifen mußte. Das war die Schwäche des demokratischen Elementes; das war aber auch die Schwäche der kirchlichen Position. Die weitere Entwicklung ist denn auch nicht bestimmt vom kirchlichen Standpunkt der Reaktion und von der revolutionären Haltung des demokratischen Elementes, sondern von der von beiden Seiten unternommenen Annäherung der Standpunkte.

II. ANNÄHERUNGSVERSUCHE

1. Eine solche Angleichung der Standpunkte war nicht zuletzt auch im innerkirchlichen Interesse notwendig. Das Dilemma, in dem sich die Kirche auf Grund ihrer Einschätzung der Demokratie befand, begann offenkundig zu werden, als Papst *Gregor XVI.* in der Enzyklika »*Singulari Nos*« vom 25. Juli 1834 alle Zurückhaltung fallen ließ und den bereits mit der Enzyklika »*Mirari vos*« gemeinten Verfechter demokratischer bzw. glaubensfeindlicher Ideen insofern öffentlich brandmarkte, als er seine Schrift »*Paroles d'un croyant*« ausdrücklich nannte und verwarf. Gewiß! *Hugo-Félicité-Robert de la Mennais* (demokratisiert: *Lamennais*) hatte mit der Zeitschrift *L'Avenir* längst das Mißtrauen und die Ablehnung kirchlicher und römischer Kreise auf sich gezogen, und auch die Leidenschaftlichkeit seiner »*Paroles d'un croyant*« war nicht geeignet, für die demokratischen Bestrebungen, wie sie inzwischen auch seitens katholischer Kreise gefördert wurden, ein größeres kirchliches Verständnis zu erzwingen: Denn *Lamennais'* Aufruf zur Befreiung der Unterdrückten in den »*Paroles d'un croyant*« konnte auch als Angriff auf den Heiligen Stuhl gedeutet werden²². Aber das Dilemma, in dem sich die Kirche befand, ist mit dem Hinweis, daß sie eines ihrer Glieder verurteilen mußte, nur ungenügend umschrieben. Das Dilemma bestand ja doch darin, daß die offizielle, um den Bestand der Gemeinschaft der Glaubenden sich sorgende Kirche mit ihren antidemokratischen Verlautbarungen einen Mann verurteilte, dem es ebenfalls um diese Sorge ging, nur daß er, nach vorne blickend, den Bestand dieser Gemeinschaft der Glaubenden von der »Neuorientierung des

²² Vgl. *H. Maier*, *Revolution und Kirche* S. 193.

Katholizismus in der nachrevolutionären Welt«²³, und nicht von der Reaktion erwartete. Was *Lamennais* in dem in kurzer Zeit in 28 Ausgaben und Übersetzungen erschienenen Büchlein über die Freiheit sagte, war für die damalige Kirche, zumal sie ja um den Fortbestand des Kirchenstaates bangte, schwer nachvollziehbar, aber wenn die Enzyklika »Singulari Nos« im Blick auf die »Paroles d'un croyant« von einem »libellus mole quidem exiguus, pravitate tamen ingens«²⁴ sprach, rückte sie die Bestrebungen *Lamennais'* doch zu nahe heran an die Bewegungen, die der demokratischen Idee um die Preisgabe der Religion und der als Institution verfaßten Kirche zum Siege zu verhelfen suchten. Die römischen Behörden hatten noch immer nicht davon Kenntnis genommen, daß die demokratischen Ideen tatsächlich unter recht verschiedenen weltanschaulichen Vorzeichen propagiert wurden bzw. propagiert werden konnten und daß sehr ernstzunehmende Männer aus dem Raum der Kirche das berechtigte und darum bedenkenswerte Anliegen dieser demokratischen Ideen für Kirche und Staat fruchtbar zu machen begonnen hatten.

2. Als *Gregor XVI.* im Jahre 1834 *Lamennais* in aller Öffentlichkeit verurteilte, war die Verbindung der Kirche mit dem demokratischen Element bereits nach den verschiedensten Richtungen in Erwägung gezogen worden.

a) *Jean Jacques Rousseau*, seiner Geistigkeit nach ganz und gar jenem 18. Jahrhundert zugehörig, in dem im Gegensatz gegen die Gläubigkeit des 17. Jahrhunderts (in Frankreich als *siècle croyant* bezeichnet) der »Dogmatismus des gesunden Menschenverstandes, der sich eine für alle verbindliche Evidenz zuschreibt und der verwirft, was ihm nicht einleuchtet«²⁵, zum Kriterium der Gesellschafts- und Religionskritik schlechthin aufrückt, hält die christliche Religion in der Form des Katholizismus für so schlecht, daß er sich den Beweis für diese These ungestraft schenken kann²⁶. Obgleich auch er die Demokratie als Regierungsform ablehnt²⁷, gewinnen demokratische Gedanken in seinem Gesellschaftsverständnis doch die Oberhand. Dies geschieht auf dem Weg über die Theorie des Gesellschaftsvertrages, der die allerdings

²³ Ebd. 171.

²⁴ *Gregorius XVI.*, Enzyklika »Singulari Nos«, in: *Acta Gregorii Papae XVI.*, Tom. I S. 433.

²⁵ *H. Friedrich*, *Montaigne*. Bern 1949 S. 169 (zit. nach *H. Maier*, *Revolution und Kirche* S. 102).

²⁶ Vgl. *J. J. Rousseau*, *Du contrat social* IV/8, in: *Oeuvres jousies*. Paris 1962 S. 327 bis 336.

²⁷ Vgl. ebd. IV/4: a. a. O. S. 280–281.

rationalistisch konzipierte Freiheit des Individuums zur Voraussetzung hat²⁸. Auf der Suche nach der Gesellschaftsform, in der jeder in gleicher Weise der Freiheit teilhaftig ist, gelangt *Rousseau* zu dem durch die *volonté générale* sich einigenden gesellschaftlichen Gesamtkörper, der durch das Christentum mittels der Unterscheidung zwischen einem geistlichen und weltlichen Oberhaupt in unheilvolle Konflikte hineingezogen worden sei. *Hobbes* könne als derjenige angesehen werden, »der sowohl das Übel wie das Heilmittel richtig erkannte und sich den Vorschlag zu machen getraute, die beiden Köpfe des Adlers (geistliches und weltliches Oberhaupt) wieder zu vereinigen und alles zur politischen Einheit zurückzuführen«. Die Idee des Evangeliums, der zufolge »sich die Menschen, die alle Kinder eines und desselben Gottes sind, als Brüder anerkennen«²⁹, lasse sich nicht rein verwirklichen; denn letztlich begnüge sich das Christentum mit dem guten Willen, der nicht fähig sei, die Dinge auf der Welt zum Glück aller umzugestalten. Es gelte demnach, die christliche Religion zu einer religion civile fortzubilden, deren Glaubensartikel zu bestimmen allein Sache des Staatsoberhauptes sein könne. Damit ist gewiß die institutionelle Kirche für überflüssig und gesellschaftsfeindlich erklärt, und die Religion wird wie die ganze Gesetzgebung der *volonté générale* unterworfen. Man darf jedoch nicht das Motiv übersehen, von dem *Rousseau* sich leiten ließ: Es ist die Idee von einem gesellschaftlichen Ganzen, in dem Kirche und Staat nicht ihr eigenes bonum commune, sondern das der menschlichen Gesellschaft überhaupt zu verwirklichen suchen.

b) Die Idee von der Verschmelzung der Kirche mit der Demokratie ist in Frankreich besonders auch während der Revolutionswirren lebendig. Man würde die Bemühungen in dieser Richtung unterschätzen, wenn man sie lediglich als Randerscheinungen werten wollte. Im einzelnen berichtet darüber *Hans Maier*³⁰. Hier soll unter Verzicht auf jede Art von erschöpfender Behandlung des Problems lediglich darauf hingewiesen sein, daß die Verschmelzung der Kirche mit der Demokratie auch von Katholiken unter den verschiedensten Vorzeichen angestrebt wurde. *Abbé Fauchet*, der später zum Hauptsprecher der demokratischen Tendenzen im französischen Katholizismus wurde, dachte daran, die erwähnten beiden Köpfe des Adlers auf die Weise miteinander zu verschmelzen, daß sich die politische und religiöse Gewalt unter dem Einfluß des Katholizismus, den er sich allerdings als demokratisch ver-

²⁸ Vgl. ebd. I/6: a. a. O. S. 243.

²⁹ Ebd. IV/8: a. a. O. S. 332.

³⁰ Siehe *Revolution und Kirche* S. 77 ff.

faßtes Volk Gottes vorstellte, zu einer sozialen Größe zusammentun. Die Doppelheit von Staat und Kirche sollte aufgehen in der Einheit einer religion nationale. »La plus complète démocratie de l'amour et de la vertu«³¹, also eine christlich-demokratische Lebensform, die den Staat und die Kirche in den Hintergrund rückt, war *Faucher's* Ziel. Daß seinen Plänen kein Erfolg beschieden war, lag nicht nur am Radikalismus des Revolutionszeitalters, der mit dem jakobinischen Monismus des Politischen gegeben war und die mit der Demokratie gemeinte christlich-soziale Idee nicht hochkommen ließ, sondern ebenso an der Unmöglichkeit, ein katholisches Christentum ins Leben zu rufen, in dem Glaubensinhalt und Glaubensvollzug aus der Verankerung in der Einheit der Kultgemeinde entlassen sind.

c) Die französischen Traditionalisten haben gegen die revolutionäre Verschmelzung der Demokratie mit der Kirche ihren Widerspruch angemeldet. Wenn *Lamennais* den Schritt *Faucher's* nicht mitmachte und ein Christentum ohne Kirche nicht für erstrebenswert und möglich hielt, dann lag es an der Wertung des Glaubens als eines Grundbedürfnisses der menschlichen Natur und als der Voraussetzung aller intellektuellen Erkenntnis. Der Gedanke, daß sicheres Wissen nur auf dem Boden gemeinsamer Glaubensüberzeugung möglich ist, verhindert zwar die Auflösung der institutionellen Kirche in ein demokratisch verfaßtes Volk Gottes, aber gleichwohl wird die Kirche auch durch *Lamennais* in eine Funktion hineingedrängt, die ihrem Ursprung nicht gerecht wird. Als Hüterin des sens commun der gemeinsamen Glaubensüberzeugung würde sie zu einer lediglich äußeren Norm der personalen Freiheit und damit zur positivistischen Ordnungsinstanz herabgewürdigt. Die Gefahr, daß die als Ordnungsinstanz verstandene Kirche zur Gefährdung der Freiheit wird, ist bei *Lamennais* gebannt durch seine Hinkehr zu liberalen Ideen. Mit ihnen hält er sich die Tür zur Kritik an allen Institutionen offen; weil er sich allein von der Demokratie die für die Kirche notwendige Freiheit erwartete, endete sein Eintreten für die Demokratie in ihrer Theologisierung³². Die Demokratie hatte sich nach seiner Überzeugung als die stärkste Kraft erwiesen.

d) Auch in Deutschland ist das demokratische Element zum Gegenstand theologischen Nachdenkens geworden, und zwar in der Weise, daß es unter Beibehaltung und Respektierung der institutionellen, d. h. hierarchisch verfaßten Kirche zu einer ausdrücklichen Anerkennung

³¹ Ebd. S. 130.

³² Vgl. ebd. S. 164–197.

und allseitigen Respektierung der Freiheit des Glaubensaktes seitens der als Institution präsenten Kirche geführt hat. Wenn *Johann Sebastian Drey*, der einflußreiche und wegweisende Theologe an der neugegründeten Katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen vor allem unter dem Einfluß der von Philosophen und Theologen, Kirchenmännern und Mystikern, Reformern und Kritikern immer wieder erörterten Reich-Gottes-Idee die Kirche als jene Religionsgesellschaft begreift, die wesentlich durch die Idee des christlichen Sozialismus bestimmt sein muß³³; wenn er von den Lehrern in der Kirche und überhaupt von allen, die das Wort Gottes zu verkünden haben, fordert, daß sie um der Freiheit der Überzeugung willen mit dem Mittel des moralischen Anspruches auftreten, weil die gnadenhafte Berufung des Menschen zum Heil weder erzwungen, noch durch irgendeine menschliche Maßnahme ersetzt oder gefährdet werden dürfe; wenn er den Katholiken die Freiheit, aus der Kirche auszutreten, als sittlich-legitime Möglichkeit zugesteht, dann nämlich, wenn die Kirche ihren moralischen Anspruch verspielt hat; wenn er von der Kirche verlangt, daß sie ihre soziale Gestalt in allen Dimensionen kompromißlos auf die Freiheit der Glaubensüberzeugung abzustimmen habe, dann handelt es sich hier um Gedanken, die ohne die sog. demokratischen Freiheiten nicht verständlich sind. Die demokratischen Ideen führen aber hier zu der leidenschaftlichen Forderung, daß die Kirche als Gesellschaftsgebilde um der Unaufgebbarkeit der menschlichen Freiheit willen mehr denn je ihrer Idee und eigentlichen Funktion in der Gesellschaft zu entsprechen suche. In der Moraltheologie werden sie fruchtbar insofern, als der Gedanke von der Einheit der sittlichen Persönlichkeit zu einer Kritik gegenüber dem Gesetz in der Kirche führt. Der Tübinger *Johann Baptist Hirscher* ist es, der in den Fußtapfen seines Kollegen *Drey* wandelnd, mit der darstellenden Methode in der Moraltheologie den Menschen zu einer freien Entscheidung für die Botschaft des Evangeliums zu gewinnen bemüht ist und im Interesse der durchgängigen Anerkennung der menschlichen Freiheit und der Eigentümlichkeit der Menschperson die Gemeinschaft der Glaubenden in der Kirche nicht vom hierarchischen Element her bestimmt, sondern von der Berufung aller durch den Geist Gottes ausgeht und auf diese Weise Kirche und Reich Gottes – keineswegs zum Schaden seines Kirchenbegriffes – in eine vom Glaubensakt her zu erhellende Verbindung bringt. *Hirscher*

³³ Vgl. *Johann Sebastian Drey*, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Möglichkeit des Christentums. (3 Bände. Mainz 1838–1844.) III S. 7 ff.

ist es auch, der die demokratischen Freiheiten und die Errungenschaften der Märzrevolution aus christlichem Gedankengut herleitet, um diese energisch an ihren Ursprung zurückzubinden. Gewiß! Sowohl *Drey* wie auch *Hirscher* halten nicht viel von der Demokratie als Staatsform, aber sie zögern nicht, das demokratische Element als den anthropologischen Ausgangspunkt für ein durch die Kirche zu vertretendes Wertsystem zu benützen. Daß sie sich nicht scheuten, aus ihrem Denkansatz einschneidende Folgerungen zu ziehen, die die Rechte des Menschen auch in der Kirche zu unterstreichen geeignet waren, ergibt sich allein schon aus dem, was *Drey* über die Erneuerung der Synoden und *Hirscher* über die Mittätigkeit der Laien in der Kirche niedergeschrieben haben. Der Satz aus *Hirschers* Moraltheologie: »Auch sie (= die Laien) nämlich haben den Heiligen Geist in sich empfangen, und fühlen sich kraft dieses Geistes getrieben, das Reich der Erkenntnis und Liebe Jesu Christi zu verbreiten«³⁴, ist nicht nur ein Plädoyer für die Anerkennung der Menschenwürde in der Kirche, sondern darüber hinaus ein Akt der Anerkennung des demokratischen Elements, der viel Unheil in der Kirche hätte vermeiden können, hätte er andere Akte dieser Art nach sich gezogen³⁵.

e) In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts kommt schließlich noch eine Variante des demokratischen Elements zur Geltung, das man mit dem Begriff Sozialismus bezeichnet. Auf diese Erscheinungsform des demokratischen Elements ist aus mehreren Gründen eigens hinzuweisen: (1) Der Sozialismus versteht sich in den Jahrzehnten zwischen 1789 und 1848 als den Exponenten einer neuen Lebensform, womit schon gesagt ist, daß er keineswegs nur als politische Bewegung zu werten ist³⁶. Nur wenn diese Tatsache beachtet wird, ist *Johann Sebastian Dreys* Begeisterung für die Idee des christlichen Sozialismus überhaupt zu beurteilen und zu verstehen. (2) Der Frühsozialismus ist, obwohl er sich aus den verschiedensten Strömungen bildet³⁷, nicht zu denken ohne die Ideen, die *Jean Jacques Rousseau* in die Öffentlichkeit getragen hat. Zwischen der Gedankenwelt des Aufklärungsphilosophen und den revolutionären Vorstellungen der Frühsozialisten vom Verhältnis der Kirche zur demokratischen Gesellschaft besteht eine Verbindung,

³⁴ *Johann Baptist Hirscher*, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit. (3 Bände. Tübingen 5. 1851.) II S. 35.

³⁵ Zum ganzen Abschnitt siehe *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Drey und Johann Baptist Hirscher. Paderborn 1965.

³⁶ Vgl. Die frühen Sozialisten. Hrsg. von *Frits Kool* und *Werner Krause*. Eingeleitet von *Peter Stadter*. Olten und Freiburg 1967 S. 15.

³⁷ Vgl. *A. Lichtenberger*, Le socialisme au XVIII^e siècle. Paris 1895 S. 451.

die es dem ohnehin verdächtigen demokratischen Element noch schwerer gemacht hat, sich gegenüber der Kirche zu behaupten. (3) Die Idee der Gleichheit wird im Sozialismus³⁸ ganz allgemein wirksam in der Gestalt des leidenschaftlichen Kampfes gegen die Ungleichheit, die in der sozialen Notlage der Armen³⁹ ihren gefährlichen, schließlich auch von der Kirche beachteten Ausdruck findet. Unter dem Eindruck der sozialen Ungleichheit und Not hat sich die offizielle Kirche de facto mit dem Anspruch des demokratischen Elementes zu beschäftigen begonnen. (4) Spätestens mit *Proudhon* versteht sich das keineswegs einheitliche und nicht ohne weiteres auf einen gemeinsamen Nenner zu bringende soziale Bemühen der Frühsozialisten als demokratisch.

Demokratie freilich ist für *Proudhon* nicht eine politische Form, sondern Gegenstand politischer Organisation⁴⁰. Demokratie ist jene Organisation der Gesellschaft und aller ihrer Funktionen, kraft deren der Mensch mit dem Mittel der Wissenschaft ideelle Zusammenhänge feststellt, verifiziert und seiner Freiheit dienstbar macht, und zwar dadurch, daß er die Dinge nicht im Namen einer Metaphysik oder Religion wertend einander über- bzw. unterordnet, sondern sie gemäß der *loi sérielle* koordiniert und unerschrocken einem wissenschaftlich erfaßbaren Ziel entgegenführt. Was *Proudhon*, gestützt auf *Saint-Simon* und *Fourier*, als *loi sérielle* bezeichnet, ist das Gesetz, nach dem die moderne naturwissenschaftlich orientierte Wissenschaft angetreten ist, um die Welt ausnahmslos nach dem Gesichtspunkt des rationellen Zusammenhangs zu gestalten⁴¹. Das demokratische Element ist durch den Sozialismus zur wissenschaftlichen und weltanschaulichen Größe zugleich aufgerückt.

3. Stellt man die Erscheinungsformen des demokratischen Elements um 1830 den kirchlichen Stellungnahmen zu demokratischen Tendenzen gegenüber, so ergibt sich folgendes.

- a) Die offizielle Kirche urteilte durchaus richtig, wenn sie sich, so wie sie sich damals selbst verstand, durch die demokratischen Ideen in Frage gestellt sah.
- b) Die offizielle Kirche nannte die Dinge tatsächlich beim Namen, wenn sie von diesen Ideen sagte, daß sie geradezu ansteckend wirken.
- c) Die offizielle Kirche gab sich einer Illusion hin, wenn sie glaubte, sie

³⁸ Vgl. *Cl.-H. de Saint-Simon*, Oeuvres. (Paris 1869.) VII S. 173.

³⁹ Vgl. ebd. VII 192.

⁴⁰ Vgl. *P.-J. Proudhon*, Oeuvres complètes. (Paris 1927.) VII 458 ff.

⁴¹ Vgl. ebd. VII 131 ff.

könnte das demokratische Element durch Verurteilung in Mißkredit bringen.

d) Die offizielle Kirche erwies ihren Belangen dadurch einen schlechten Dienst, daß sie sich vor allem auch mit dem Syllabus aus dem Jahre 1864 den Weg zu einer vernünftigen Einschätzung des demokratischen Elementes verbaute. Eine solche Einschätzung hatte sich in der wissenschaftlichen Theologie bereits sehr früh angebahnt. Es ist das Verdienst der beiden Tübinger *Johann Sebastian Drey* und *Johann Baptist Hirscher*, daß sie den Wahrheitsgehalt des demokratischen Elementes zunächst für den Kirchenbegriff fruchtbar zu machen suchten, und zwar dadurch, daß sie die Kirche als jenes Gesellschaftsgebilde zu begreifen und zu konstruieren suchten, das von den Freiheitstaaten der Überzeugung getragen ist und der Freiheit dient.

e) Die positive Beschäftigung der offiziellen Kirche mit dem demokratischen Element mußte sich, nachdem sich die Kirche durch dieses Element gefährdet wußte, an einem Thema entzünden, das die Struktur der Kirche nicht berührte, aber gleichzeitig in die Interessensphäre der Kirche und der modernen Gesellschaft hineinreichte. Dieses Thema heißt: Christliche Demokratie.

III. DIE CHRISTLICHE DEMOKRATIE

1. Der Idee der christlichen Demokratie galt zwar bereits das Interesse jener Männer, die – wie etwa *Fauchet* – die revolutionäre Verschmelzung der Kirche mit der Demokratie als politisches Ziel verfolgten; aber zunächst sprach man nur von einer *démocratie fraternelle*. Der Begriff der *démocratie chrétienne* tauchte erst bei *A. F. Ozanam* auf⁴². In den offiziellen Sprachschatz der Kirche ging er ein durch Papst *Leo XIII.*⁴³.

2. *Gustav Gundlach* definiert die christliche Demokratie als die »im 19. Jahrhundert unter den Katholiken west- und mitteleuropäischer Länder aufkommende soziale Reformbewegung, veranlaßt durch die vom Industriekapitalismus geschaffenen Gesellschaftszustände, besonders durch die Lage des immer zahlreicher werdenden ›vierten Standes‹, also ihrem Ursprung nach zunächst eine ›soziale‹ Bewegung, die nicht notwendig mit dem Streben nach ›politischer‹ Demokratie zusammenfällt. Christliche Demokratie ist vor allem die dem kapitalistischen

⁴² Vgl. *H. Maier*, *Revolution und Kirche* S. 113.

⁴³ Vgl. *E. Graf Agliardi*. Art. Demokratie, in: *Staatslexikon* ⁵. I 1251.

Zeitalter zugeordnete christliche Form der ›Emanzipationsbewegung der Arbeiterschicht‹ und der tatsächliche Beweis, daß diese Bewegung nicht, wie der Sozialismus behauptet, mit ihm identisch ist. Sie erstrebt Selbsthilfe und aktive Mitwirkung der unteren Schichten an der Gestaltung ihres Schicksals und drängt auf eine gerechtere, möglichst breite und gesteigerte Teilnahme aller Volksmitglieder an den geistig-moralischen und materiellen Gütern der Nation: darin liegt das ›Demokratische‹ der Bewegung. Indem sie darin auch die Auswirkung der echt evangelischen und naturrechtlichen Forderungen nach Freiheit und Gleichheit aller Geschaffenen und Erlösten sieht, bewährt sie sich als ›christlich‹⁴⁴.

Diese Beschreibung der christlichen Demokratie verdient in ihrem Wortlaut festgehalten zu werden, weil in ihr nicht nur das Wesen einer Sache beschrieben, sondern zugleich die Mentalität mitgeliefert wird, aus der heraus die Bemühungen der Kirche um das demokratische Element verständlich werden. Kennzeichnend für diese Beschreibung der christlichen Demokratie und die Einstellung der Kirche zu ihr ist:

- a) das Verständnis der christlichen Demokratie als einer sozialen Reformbewegung,
- b) die Verdächtigung des politischen Tuns, die dadurch greifbar wird, daß die Politik mit dem Begriff der christlichen Demokratie grundsätzlich nicht mitgedacht wird,
- c) das Festhalten an der patriarchalisch orientierten Gesellschaftsordnung, die mit der Idee der Gleichheit nur im Bereich der geistig-moralischen und materiellen Güter, aber nicht im Sektor weltanschaulicher Überzeugungen ernstzumachen in der Lage ist,
- d) die Unbekümmertheit, mit der die christliche Demokratie als völlig eigenständige Größe vom Sozialismus abgesetzt wird, obwohl nicht zu bestreiten ist, daß die für eine christliche Soziallehre wesentlichen Forderungen des Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzips bereits integrierender Bestandteil frühsozialistischer Thesen sind und Wirkungen des Sozialismus auf die Bildung der christlichen Demokratie auf Grund der sozialen Haltung, die dem Christentum und der philosophischen Politik in gleicher Weise eigen ist, von vorneherein angenommen werden müssen⁴⁵, und endlich
- e) die Tatsache, daß in der von *G. Gundlach* gegebenen Beschreibung der christlichen Demokratie die Begriffe demokratisch und christlich

⁴⁴ Art. Demokratie, in: LThK ¹. III 203 f.

⁴⁵ Vgl. *P. Jostock*, Art. Proudhon, in: Staatslexikon ⁶. VI 559. Dazu *A. Dempf*, Demokratie und Partei im politischen Katholizismus. Wien 1932 S. 21 f.

mit Anführungszeichen versehen sind, was darauf schließen läßt, daß man in der Verbindung des Demokratischen mit dem Christlichen doch eine Art Widerspruch erblickt.

3. Auf die Geschichte der christlichen Demokratie einzugehen, ist hier nicht der Ort. Diese Geschichte ist mit der Geschichte der Kirche ebenso verbunden wie mit der Geschichte der christlichen Parteien⁴⁶. Im Rahmen dieser Abhandlung müssen folgende Hinweise genügen:

a) Die christliche Demokratie ist das Ergebnis lebendigen Verantwortungsbewußtseins, das im Lauf des 19. Jahrhunderts ohne die Hilfe und Weisung der offiziellen Kirche auf die gesellschaftliche Problematik bzw. auf die Tatsache aufmerksam geworden ist, daß das Christentum ohne die Hilfe der Laien seiner Aufgabe in der Welt auf die Dauer schwerlich würde gerecht werden können.

b) Die christliche Demokratie ist die im christlichen Raum sich formierende gesellschaftliche Reaktion auf die beängstigenden Fortschritte, die die liberalistischen und sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert gemacht haben.

c) Die christliche Demokratie hat sich in deutlicher Distanz zur offiziellen Kirche als gesellschaftlich wirksame Größe formiert. Was not tat, waren schließlich auch nicht lehramtliche Festlegungen und Verlautbarungen, sondern Gruppen christlich orientierter Männer, die sich aus ihrer Sicht der Dinge der gesellschaftlichen Problematik zuwandten und in die Diskussion um diese Problematik in schöpferischer Tat, wie sie der gesellschaftlichen Situation entsprach, nicht christliche Prinzipien, sondern »christliche« Lösungen einbrachten. Diese Einsicht ist auch der Grund dafür, warum *Karl von Vogelsang* in Sachen der sozialen Frage keinen Catechismus Romanus wollte⁴⁷.

d) Hilfe seitens der offiziellen Kirche erhielten – wenigstens in beschränktem Umfang – die in den verschiedenen Ländern Westeuropas sich formierenden christlichen Demokraten erst, als der Papst in seiner Funktion als Oberhaupt der Kirche nicht mehr durch seinen Status als Monarch Mittelitaliens beeinträchtigt, also nicht mehr genötigt war, »jede Verfassung abzulehnen, die seine Handlungen denen anderer irdischer Autoritäten gesetzlich unterordnen würde«⁴⁸. Anders ausge-

⁴⁶ Siehe *E. Ritter*, Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein. Köln 1954 und *P. Fogarty*, Christliche Demokratie in Westeuropa 1820–1953. Basel-Freiburg-Wien 1959.

⁴⁷ Vgl. *Wilhelm Schwer*, Zeitbedingte Elemente im Rundschreiben »Rerum novarum«, in: Die soziale Frage und der Katholizismus. Festschrift zum 40jährigen Jubiläum der Enzyklika »Rerum novarum«, hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Paderborn 1931 S. 409.

drückt: Erst in dem Augenblick hat man sich kirchlicherseits zur Aktivität der christlich-demokratischen Kräfte im gesellschaftlichen Raum bekannt, als nur noch diese Kräfte es waren, die die Belange der Kirche als einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes im gesellschaftlichen Raum durchzusetzen oder wenigstens anzumelden imstande waren.

4. Aus den Äußerungen der Päpste ergibt sich hinsichtlich der kirchlichen Einstellung zur Demokratie ein Bild, das einen grundsätzlichen Wandel im Urteil nicht erkennen läßt. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Anerkennung der Demokratie kirchlicherseits von politischen Notwendigkeiten diktiert war.

Wenn den Verlautbarungen *Leos XIII.* in den folgenden Darlegungen ein breiterer Raum eingeräumt wird, dann geschieht es deswegen, weil er nach allgemeiner Auffassung die kirchliche Anerkennung der Demokratie vollzogen hat.

Soweit *Leo XIII.* in seinen ersten Enzykliken auf Fragen des gesellschaftlichen Lebens zu sprechen kommt, stellt er obenan die Befürchtung, der Staat, der sich vom Papst, von der Kirche und von der Religion trenne, habe keine Chance, den Völkern ein gedeihliches Zusammenleben zu garantieren⁴⁹. Der laizistische Staat wird vom Papst als sittlich vertretbare Möglichkeit nicht ins Auge gefaßt. Damit ist in etwa aber auch das demokratische Element in Zweifel gezogen. Dieser Vorbehalt verstärkt sich noch dadurch, daß *Leo XIII.* als Maßstab für die Beurteilung der gesellschaftlichen Situation, in die er hineinzu sprechen hat, die Vorstellung von »jenen glücklichen Zeiten« benützt, »da die Kirche von allen Völkern als die gemeinsame Mutter geehrt wurde«⁵⁰. In dem Rundschreiben »Aeterni Patris« wird die Lehre des *Thomas* über den Staat als richtungweisend empfohlen, wobei besonders hervorgehoben wird, der Aquinate verdiene deswegen Beachtung, weil er die Freiheit von der Zügellosigkeit unterscheiden lehre, weil er der Autorität und den Gesetzen ihren legitimen Platz im sozialen Raum zuweise und weil er mit seiner Lehre vom Gehorsam und der Liebe den neuen, das gesellschaftliche Leben gefährdenden Rechtsgrundsätzen den Boden entziehe⁵¹. Will man aufgrund der ersten Rund-

⁴⁸ P. Fogarty, *Christliche Demokratie in Westeuropa 1820–1953*. S. 176.

⁴⁹ Vgl. *Leo XIII.*, Enzyklika »Arcanum divinae Sapientiae« vom 10. 2. 1880, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. II (Romae 1883) S. 34–36.

⁵⁰ Vgl. *ders.*, Enzyklika »Inscrutabili Dei« vom 21. 4. 1878, in: *Leonis Papae XIII.* *Allocutiones, Epistolae, Constitutiones aliaque acta praecipua.* Vol. I (Brugis et insulis 1887) S. 7.

⁵¹ Vgl. *ders.*, Enzyklika »Aeterni Patris« vom 4. 8. 1879, in: *Leonis Papae XIII.* *Allocutiones . . .* Vol. I S. 105 f.

schreiben eine positive Stellungnahme zum demokratischen Element erheben, dann bleibt nur die Möglichkeit, die Genugtuung des Papstes über die Gründung frommer Vereine zu erwähnen⁵². Selbst in der Enzyklika »Diuturnum illud« ändert sich das Bild kaum, obgleich sich dieses Rundschreiben ausdrücklich mit Fragen der weltlichen Obrigkeit, der Volkssouveränität und des Gesellschaftsvertrages befaßt. Politik und Staat sind für den Papst immer noch so sehr zusammengehörig, daß für die politische Aktivität demokratischer Kräfte kein Raum bleibt⁵³. In »Immortale Dei« wird diese im Rahmen einer christlichen Staatsordnung insoweit bejaht, als sie sich als nützlich erweist⁵⁴. Ähnlich verhalten ist die Argumentation im Rundschreiben »Libertas«: *Leo XIII.* weist darauf hin, daß die Ablösung einer Staatsordnung durch eine andere, auch eine demokratische, noch nicht ohne weiteres ein Unrecht darstelle; freilich ist es für den Papst noch ein Problem, wie diese Ablösung ohne Rechtsverletzung, vor allem ohne Verletzung der kirchlichen Rechte, vor sich gehen soll⁵⁵.

Besondere Beachtung verdient die Enzyklika »Sapientiae christianae«, weil sie eine Frage zu beantworten sucht, die dem Papst durch die Aktivität katholischer Kräfte gestellt worden ist. In diesem Rundschreiben steht an zentraler Stelle ein Satz, der wie kein anderer die Differenz zwischen der offiziell-kirchlichen Auffassung von der Gesellschaft und dem demokratischen Verständnis illustrieren kann. Die Stelle, die als Weisung an die politisch tätigen Katholiken zu werten ist, lautet: »Die politische Klugheit der Privatpersonen besteht . . . einzig darin, daß sie die Befehle der rechtmäßigen Obrigkeit getreulich befolgen«⁵⁶. Daß diese These in Spannung geraten kann zu den Aussagen in der Enzyklika »Immortale Dei«, wo betont wird, jeder könne in rein politischen Dingen, etwa auch in der Frage nach der besten Staatsform, seine eigene Meinung haben, wird niemand bestreiten

⁵² Vgl. *ders.*, Enzyklika »Inscrutabili Dei«, a. a. O. S. 13.

⁵³ Vgl. *ders.*, Enzyklika »Diuturnum illud« vom 29. 6. 1881, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. II 271 f: Interest autem attendere hoc loco, eos, qui reipublicae sint, posse in quibusdam causis voluntate iudicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. . . . Ceterum ad politicum imperium quod attinet, illud a Deo proficisci recte docet Ecclesia.

⁵⁴ Vgl. *ders.*, Enzyklika »Immortale Dei« vom 1. 11. 1885, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. V. S. 146.

⁵⁵ Vgl. *ders.*, Enzyklika »Libertas« vom 20. 6. 1888, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. VII S. 245.

⁵⁶ *Ders.*, Enzyklika »Sapientiae christianae« vom 10. 1. 1890, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. X S. 34.

wollen⁵⁷. Wenn eine solche Spannung damals nicht konstatiert wird, dann liegt es daran, daß die politische Tätigkeit, die den Bürgern in einem Staat zufällt, als eine durch das Gesetz eindeutig umschriebene Tätigkeit gedacht wird, die sich ohne Schwierigkeit auf die herkömmlich so bezeichneten Staatsbürgerpflichten reduzieren läßt. Die Idee von der Demokratie als Lebensform wird seitens der Kirche zur Zeit *Leos XIII.* noch nicht diskutiert.

Nach dem Gesagten ist der Rahmen bereits vorgezeichnet, innerhalb dessen sich die christlich-demokratischen Kräfte nach Auffassung des Papstes bewegen sollen. Der Rahmen ist die christliche Demokratie, die nichts anderes meint als die »*ipsa benefica in populum actio christiana*«⁵⁸. »Das Wort ›christliche Demokratie‹, so heißt es in der Enzyklika »*Graves de communi*«, »soll aber nicht mißbräuchlich auf das politische Gebiet übertragen werden. Wenn auch das Wort ›Demokratie‹ nach seinem Ursprung und nach dem Sprachgebrauch Volksherrschaft bedeutet, in unserem Falle ist es aber so zu verstehen, daß jede politische Bedeutung ausgeschlossen ist . . .«⁵⁹. Und damit ja nicht das Mißverständnis entstehe, als wolle die Enzyklika die Staatsform der Demokratie empfehlen, wird der Katholik ausdrücklich davor gewarnt, »weder in der Theorie noch in der Praxis bei seinem Bestreben, dem Volke zu helfen, jemals die Absicht zu haben, eine bestimmte Staatsform der anderen vorzuziehen oder sie neu einzuführen«⁶⁰. Es ist nur folgerichtig, wenn die in »*Rerum novarum*« behandelte Koalitionsfreiheit der Arbeiter als gänzlich unpolitische Freiheit zugestanden wird. Allem nach ist es für die sich neu formierende christliche Soziallehre an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert unmöglich, Gründe anzugeben oder anzuerkennen, die die politische Tätigkeit demokratischer Kräfte innerhalb einer nicht-demokratischen Staatsform hätten legitimieren können. Verständlich! Die politische Tätigkeit demokratischer Kräfte innerhalb einer nicht-demokratischen Staatsform fiel ex definitione unter den Begriff der Revolution. Revolution aber ist gemäß »*Diuturnum illud*«, »*Immortale Dei*«, »*Quod apostolici muneris*« und »*Rerum novarum*« als politisches Mittel gar nicht denkbar.

⁵⁷ Vgl. *ders.*, Enzyklika »*Immortale Dei*«, in: a. a. O. 149: *Verum si quaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicae, de ordinandis alia vel alia ratione civitatibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio.*

⁵⁸ *Ders.*, Enzyklika »*Graves de communi*« vom 18. 1. 1901, in: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol XXI S. 7.

⁵⁹ Ebd. S. 7: . . . *omni politica notione detracta. . .*

⁶⁰ Ebd. S. 7.

Bei einem übersteigerten Verständnis der Macht von Gottes Gnaden liegt der Gedanke vom rechtmäßigen Übergang einer Staatsform in eine andere auch ziemlich abseits.

Unter den Nachfolgern *Leos XIII.* hat die offizielle kirchliche Stellungnahme zur Demokratie keine wirkliche Bereicherung erfahren⁶¹. Zwar kann sich Papst *Pius XI.* nicht länger der Einsicht verschließen, daß die Kirche ihrer Sendung in der Welt ohne das tätige Apostolat der Laien, ohne die – man denkt unwillkürlich an die Formel von der *benefica in populum actio christiana – actio catholica*, nicht mehr gerecht werden könne, aber dieses Apostolat, das man als die Aktuierung des demokratischen Elementes in der Kirche bezeichnen könnte, ist ein Apostolat unter der Führung der Hierarchie. Auch die Enzyklika »*Quadragesimo anno*« bringt nichts Neues, was über die Idee der christlichen Demokratie hätte hinausführen können. Obgleich dieses Jubiläumsrundschreiben die programmatische Überschrift trägt »*De ordine sociali instaurando et ad Evangelicae legis normam perficiendo*«, ist es im Grunde nichts anderes als die idealtypische Steigerung der Idee von einer unpolitischen christlichen Demokratie.

Papst *Pius XII.* kommt zweifelsohne das Verdienst zu, über die Demokratie mehr als seine Vorgänger nachgedacht zu haben, aber die Frage, die ihn bewegt, ist die Frage nach der Einheit der Geister in den hauptsächlichsten Grundsätzen des Lebens. Indem *Pius XII.* diese Einheit zur Ermöglichung der Demokratie voraussetzt, bekommt er das eigentliche demokratische Problem, die Frage nach der Ermöglichung einer Einheit durch die Vielfalt der Meinungen hindurch, gar nicht in den Blick⁶². Die Frage wurde von den Päpsten erst dann als drängendes Problem empfunden, als die Kirche in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg mit der sich formierenden Idee der Demokratie als Lebensform konfrontiert wurde.

⁶¹ Vgl. *Pius X.*, *Motu proprio »Fin dalla prima«* vom 18. 12. 1903, in: Pii X. Pont. Max. Acta. Vol. I (Romae 1905) S. 117–125. *Ders.*, Enzyklika »*Singulari quadam*« vom 24. 9. 1912, in: AAS IV (1912) 657–662. *Pius XI.*, Enzyklika »*Ubi arcano*« vom 23. 12. 1922, in: AAS 14 (1922) S. 673–700.

⁶² Die Stellungnahme *Pius' XII.* zur Demokratie ergibt sich hinreichend klar aus: Radiobotschaft an die Welt vom 24. 12. 1944, in: AAS XXXVII (1945) S. 10–23; Ansprache an die *Sacra Romana Rota* vom 2. 10. 1945, in: AAS XXXVII (1945) S. 256–262; Ansprache an den Adel Roms vom 16. 1. 1946, in: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* Hrsg. von *A. F. Utz* und *J. F. Groner*. 3 Bände. Freiburg (Schw.) 1954–1961. Nr. 3193–3208; Ansprache an das Kardinalskollegium vom 2. 6. 1947, in: AAS XXXIX (1947) S. 258–266; Brief an *Charles Flory* vom 14. 7. 1954, in: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens.* Nr. 4296–4312.

IV. DEMOKRATIE ALS LEBENSFORM UND DIE KIRCHE

1. Die Kirche hat ihr Ja zur Demokratie als Staatsform gesprochen. Es war kein Ja, das aus der Überzeugung gekommen ist, daß es sich bei der Demokratie um die beste Staatsform handle; es war vielmehr ein Ja mit deutlichen Vorbehalten. Ein einziger Satz *Leos XIII.* in der Enzyklika »*Libertas*« vom 20. Juni 1888 kann diesen Vorbehalt illustrieren: »*Atque etiam malle reipublicae statum populari temperatum genere, non est per se contra officium, salva tamen doctrina catholica de ortu atque administratione publicae potestatis*«⁶³. Dieser Vorbehalt verliert etwas von seiner Fremdheit, wenn man sich vor Augen hält, daß *Alexis de Tocqueville*, der mit seinem dreibändigen Werk »*Die Demokratie in Amerika*« auf das Verständnis der Demokratie entscheidenden Einfluß ausgeübt hat, sich selbst als einen Aristokraten aus Instinkt bezeichnete und mit aller Leidenschaftlichkeit für die sittliche Hebung der Demokratie eintrat. »*Die Demokratie zu erleuchten, wenn möglich sie in ihren Glaubensgrundsätzen zu bestärken, ihre Sitten zu läutern, ihre Bewegungen zu regulieren, Stück um Stück ihren Mangel an Erfahrung durch das Wissen um ihre Sache, ihre bleibenden Instinkte durch die Einsicht in ihr wahres Interesse zu ersetzen; ihre Regierung den Bedingungen von Zeit und Ort anzupassen; sie den Umständen und den Menschen gemäß zu ändern: das ist die erste Pflicht, die in unseren Tagen den führenden Personen der Gesellschaft auferlegt ist*«⁶⁴. Gewiß! Zwischen der Niederschrift dieser Sätze und der kirchlichen Anerkennung der Demokratie durch *Leo XIII.* liegt ein halbes Jahrhundert, aber man kann durchaus mit Recht fragen, ob in diesen 50 Jahren die »*aristokratischen Personen*« herangewachsen sind, auf die *Alexis de Tocqueville*⁶⁵ und nach ihm *Pius XII.*⁶⁶ die Demokratie gegründet wissen wollte. Wenn gleichwohl die Kirche ihr Ja mit Vorbehalten zur Demokratie gesprochen hat, dann allem nach auch aus der Überlegung heraus, daß ein demokratisch orientiertes Staatssystem gegenüber totalitären oder auch kollektivistisch geprägten Ordnungen immer noch als das kleinere Übel anzusehen sei. Die weitere Entwicklung und schrittweise Erprobung der demokratischen Idee hat den

⁶³ In: *Acta Leonis Papae XIII.* Vol. VIII S. 245.

⁶⁴ Zit. nach *O. H. von der Gablentz*, *Die politischen Theorien seit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.* Politische Theorien Teil III. Köln u. Opladen 2. 1963 S. 164.

⁶⁵ Ebd. S. 167.

⁶⁶ Vgl. *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens.* Nr. 3193–3208.

kirchlichen Vorbehalten recht gegeben. Denn der Ruf nach der Demokratie als Lebensform oder auch als Lebensnorm ist letztlich nur die Bestätigung dafür, daß die Demokratie als Staatsform nur insoweit zu leisten vermag, was sie leisten soll, als die Bürger den die Demokratie erst ermöglichenden Denk- und Lebensstil sich angeeignet haben.

2. Die Formel »Demokratie als Lebensform« zielt auf eine ganz bestimmte Gesellschaftsstruktur. Kennzeichnend ist für sie die Forderung, daß alle institutionellen Größen in der Gesellschaft, also auch Kirche und Staat, der demokratischen Lebensform unterworfen werden. Man hat diese Lebensform als die dialogische bezeichnet. Damit soll gesagt sein, »daß Demokratie nicht durch eine inhaltliche, sondern lediglich eine formale Übereinstimmung im Grundsätzlichen gekennzeichnet ist, d. h., daß gerade die Meinungsverschiedenheiten im Grundsätzlichen und die Bereitschaft zum Akzeptieren solcher Verschiedenheiten im Grundsätzlichen für die Demokratie charakteristisch sind. Demokratie ist definiert durch bestimmte Verhaltensweisen demokratischen Zusammenlebens, die nun gerade ihrerseits die Anpassungsfähigkeit und Stabilität dieser Gesellschaftsform ausmachen«⁶⁷. *Pius XII.* konnte noch vom Schwerpunkt einer normalen Demokratie sprechen und, um diesen Schwerpunkt zu bezeichnen, auf jene Volksvertretung verweisen, »von der die politischen Strömungen in alle Gebiete des öffentlichen Lebens ausgehen – zum Guten wie zum Schlechten –«. Aus dieser Sicht der Dinge reduziert sich das Problem der Demokratie auf »die Frage nach der sittlichen Höhe, der praktischen Eignung und den geistigen Fähigkeiten der Abgeordneten«⁶⁸. Im Grunde steht hinter solchen Gedanken die überkommene Vorstellung, daß der Mensch als Glied der Gesellschaft durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe bestimmt sei, auf die seitens des Staates und seitens der Kirche Einfluß genommen werde.

Die Idee von der Demokratie als Lebensform kommt aus anderen Vorstellungen: Der Mensch lebt nicht in einer Gesellschaft, zu der auch noch Kirche und Staat gehören, sondern die Gesellschaft ist pluralistisch. Kirche und Staat – das ist die Eigenart des soziologischen Verständnisses der Gesellschaft – sind nur zwei Gruppen neben vielen anderen. Der Mensch steht »im Schnittpunkt von vielen Gruppen und Beziehungen, die alle ihn nicht absolut, sondern lediglich partiell definieren. Diese Schnittpunktexistenz bringt es mit sich, daß ein Denken

⁶⁷ *Rolf-Peter Callies*, Kirche und Demokratie. (Theologische Existenz heute. NF Nr. 133.) München 1966 S. 13–14.

⁶⁸ Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Nr. 3484.

von Institutionen her im Gegensatz zur Gesellschaft als etwas Negativem sich verbietet⁶⁹. Staat und Kirche, gewiß auch nach soziologischer Auffassung Gruppen besonderer Art, haben sich innerhalb der dialogischen Gesellschaft mit ihren Ansprüchen vor dem durch vielerlei Beziehungen definierten Menschen genauso zu legitimieren wie jede andere Gruppe, wobei diese Legitimierung nur mit den Mitteln zu geschehen hat, mit denen sich der eine vor dem anderen behauptet. Kompromiß, Toleranz, Achtung vor der Menschenwürde und der Eigenart des anderen, ganz gleich, ob sie sich als weltanschauliche, religiöse, politische oder rassische Andersartigkeit zeigt – das sind die »Tugenden« in der Demokratie, die sich nicht nur als eine bestimmte Organisation staatlicher Herrschaft, sondern als Gestaltungsprinzip der Gesellschaft versteht.

3. Die katholische Theologie und die Kirche sah sich bisher bereits dem Vorwurf ausgesetzt, daß die moderne Demokratie für sie ein unbewältigtes Problem sei. Man könnte sich durchaus denken, daß die Selbstbehauptung der Kirche und der Theologie angesichts der Demokratie als Lebensform bzw. Lebensnorm sich noch schwieriger gestaltet als angesichts der Demokratie als Staatsform. Denn, was die Kirche immer schon befürchtet hat, scheint sich nun zu bestätigen: Das demokratische Prinzip bedeutet zumal in der Formel Demokratie als Lebensform eine akute Beschränkung des kirchlichen Sendungsauftrages, so wie er bisher verstanden worden ist. Während die Demokratie als Staatsform mit christlichen und theologischen Grundsätzen durchaus vereinbar ist, sind durch die Demokratie als Lebensform gerade die Grundsätze in Frage gestellt, mit denen die Kirche und die Theologie sich bisher in die Lage versetzt glaubten, das Phänomen Gesellschaft zu beurteilen, zu korrigieren und zu sichten. In richtiger Erkenntnis dieses Sachverhaltes hat man sich auf evangelischer Seite längst ernsthaft mit der Frage nach der Möglichkeit und Gestalt theologischen Fragens angesichts der modernen gesellschaftlichen Wandlungen Gedanken gemacht. *Helmut Thielicke* umreißt die der evangelischen Theologie gestellte Aufgabe folgendermaßen: »Eine theologische Lehre von der Wirklichkeit, wie sie jeder evangelischen Ethik zugrunde liegt oder innewohnt, kann als eine im Umkreis der Reformation beheimatete Lehre ihre Reflexion nicht deduzierend bei der Erhebung von Grundsätzen und bei der Feststellung naturrechtlicher Axiome einsetzen lassen. Sondern sie muß, mit einer Theologie ›im Rücken‹ und von einer

⁶⁹ R.-P. Callies, a. a. O. 15.

Lehrtradition ›herkommend‹, induktiv beim Detail der geschichtlichen Wirklichkeit einsetzen, sodann nach den Grundsätzen zurückfragen und sie im Akte dieses Zurückfragens dann neu gewinnen«⁷⁰. *Helmut Thielicke* betont also, daß die theologische Aufgabe angesichts der neuen gesellschaftlichen Situation nicht darin bestehe, aus dem Bestand an vorliegenden Erkenntnissen und aus dem Reichtum der über Jahrhunderte hinweg durchgehaltenen und auch gerechtfertigten Lehrtradition Antworten zu geben, die die neue Gesellschaft heimzuholen in der Lage wären. Die eigentliche Aufgabe bestehe vielmehr darin, aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit heraus nach den theologischen Prinzipien zu fragen, die als solche erst aufzuweisen sind.

Katholischerseits ist das mit der Formel »Demokratie als Lebensform« aufgeworfene Problem insofern verwickelter, als der katholische Christ mehr als der evangelische sein Christsein in der Bindung an die Kirche zu begreifen hat. Gleichwohl ist seitens der Kirche der Weg zur Demokratie als Lebensform in etwa bereits vorgezeichnet worden. Es handelt sich um vorsichtige Hinweise, die aber durchaus geeignet sind, als Elemente des kirchlichen Urteils über die Demokratie als Lebensform zu fungieren.

a) Die Enzyklika »Mater et Magistra« bedeutet eine eindeutige Reduktion der christlichen Soziallehre, und zwar insofern, als alle Einzellehren, worauf sie sich auch beziehen mögen, auf den Grundsatz zurückgeführt werden, daß »der Mensch Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein« müsse⁷¹. Selbstverständlich soll mit diesem Hinweis nicht gesagt sein, daß die christliche Soziallehre zu irgendeinem Zeitpunkt nicht auf den Menschen geblickt habe. Aber in »Mater et Magistra« wird die Orientierung der christlichen Soziallehre am Menschen gegenüber einer vergangenen Epoche doch ganz erheblich intensiviert. Wenn im Rundschreiben auf die Notwendigkeit hingewiesen wird, die aus der Würde der Menschenperson sich ergebenden Grundsätze den konkreten Verhältnissen entsprechend zu verwirklichen, dann ist freilich das, was mit Orientierung der christlichen Soziallehre am Menschen gesagt sein soll, noch nicht vollständig entschlüsselt. Den entscheidenden Schritt über die Vergangenheit hinaus tut das päpstliche Rundschreiben in der Art, wie es den Weg von den Grundsätzen der christlichen Soziallehre zu ihrer Verwirklichung beschreibt.

⁷⁰ Ethik des Politischen S. 757–758.

⁷¹ AAS LIII (1961) S. 453 bzw. in den deutschsprachigen Ausgaben Nr. 219.

»Die Grundsätze der Soziallehre«, so heißt es in »Mater et Magistra«, »lassen sich gewöhnlich in folgenden drei Schritten verwirklichen: Zunächst muß man den wahren Sachverhalt überhaupt richtig sehen; dann muß man diesen Sachverhalt anhand dieser Grundsätze gewissenhaft bewerten; schließlich muß man feststellen, was man tun kann und muß, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden«⁷². Alles das würde immer noch nicht merklich über das Herkommen hinausführen, wenn nicht im Zusammenhang der zitierten Sätze vermerkt wäre, daß es bei der Verwirklichung der überlieferten Normen auch bei Katholiken, selbst wenn sie guten Willens sind, Meinungsverschiedenheiten geben könne, die nur auf dem Weg über die Diskussion der Sachproblematik in der Atmosphäre gegenseitiger Achtung soweit ausgeräumt werden könnten, daß sie die Zusammenarbeit nicht unmöglich machen. Darüber hinaus zögert die Enzyklika nicht, vom Kompromiß zu reden, der zumal angesichts der Meinung Andersgläubiger unausweichlich sei. Nur eine Grenze ist dem Kompromiß gesetzt: Die Katholiken sollen darauf achten, daß sie sich selber treu bleiben⁷³.

Solche Sätze dürfen als Vorboten eines Wandels angesehen werden, der tiefgreifende Wirkungen auf das Selbstverständnis der Kirche als Gesellschaft nach sich ziehen wird: Der Christ erscheint – jedenfalls in einem kleinen Sektor seines Existierens – nicht mehr nur als derjenige, der die in den moraltheologischen Lehr- und Handbüchern fest umschriebenen Pflichten erfüllt, sondern als der, der sich wie alle anderen durch das Mittel des Wettbewerbs als Christ zu behaupten und damit die Sendung der Kirche präsent zu machen hat.

Ein zweiter Hinweis, der es erlaubt, die Frage nach dem Urteil der Kirche über die Demokratie als Lebensform einer Beantwortung zuzuführen, findet sich in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute«, in der den Laien unter anderem im Hinblick auf ihre Aufgabe, in der Welt der Kultursachgebiete christliche Grundsätze zur Geltung zu bringen, diese Weisung erteilt wird: »Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Laien) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger und zwar legitim der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus

⁷² AAS LIII (1961) S. 456 bzw. Nr. 236.

⁷³ Vgl. AAS LIII (1961) S. 456–457 bzw. Nr. 238–239.

der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klarbleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen . . .⁷⁴. Es verdient Beachtung, daß die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« die Christen nicht nur auffordert, die Aufgaben in der Welt der Kultursachgebiete in gegenseitigem Einvernehmen einer vernünftigen Lösung zuzuführen, sondern daß sie darüber hinaus im Interesse einer vernünftigen Meinungs- und Willensbildung in Fragen, deren Beantwortung über einen guten Willen hinaus Sachverstand verlangt, die verführerische und selbstgefällige Formel von der christlichen Lösung vermeidet. Vergleicht man den Horizont, in dem die Pastoralkonstitution den Christen in der Welt zum »christlichen Handeln« anleitet, mit dem Anspruch, den die Enzyklika »Quadragesimo anno« allein schon mit ihrer Überschrift anmeldet, dann wird sichtbar, welcher gesellschaftliche Wandel sich auch im Raum der Kirche im Laufe der letzten vierzig Jahre vollzogen hat. Der Verzicht auf eine übereifrige Verwendung des Adjektivs »christlich« in Fällen, wo dem Mitmenschen nicht mit der Berufung auf eine Autorität, sondern allein mit sachgerechten Lösungen geholfen ist, bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß das moderne Gesellschaftsleben und mit ihm die Ordnung in der Demokratie von einer theokratischen Überformung freigehalten und auf das Bedacht genommen wird, was allen zugänglich und verstehbar ist.

In der »Erklärung über die Religionsfreiheit« wird dem Dialog über das Gesagte hinaus eine Funktion auch bei der Suche nach der religiösen Wahrheit zuerkannt. Ja der Dialog erscheint als der der Würde der menschlichen Person und ihrer Sozialnatur einzig gemäße Weg der Wahrheitsfindung. Auch wenn innerhalb dieses Dialogs für das kirchliche Lehramt eine besondere Stellung beansprucht wird – es gibt keine Kirche ohne eine eindeutige Ordnung –, so bleibt doch bestehen, daß die Kirche von der Demokratie als Lebensform Kenntnis zu nehmen bereit ist⁷⁵. Ob sie freilich diese Formel auch ihrem eigenen Sprachgebrauch einzuverleiben bereit ist, ob sie sich wird entschließen können, schlechthin – d. h. auch im Blick auf sich selber – von der Demokratie als dem Gestaltungsprinzip der Gesellschaft zu reden, muß bezweifelt werden. Demokratie als Lebensform ist auch der Ort der Mittelmäßigkeit, des Durchschnitts und des Niveauverlustes.

⁷⁴ Gaudium et spes Nr. 43.

⁷⁵ Vgl. Erklärung »Dignitatis humanae« Nr. 3.

ERGEBNIS

Überblickt man den Vorgang, der mit der Frage nach dem Demokratieverständnis der Kirche anvisiert wird, dann gelangt man zu einem Ergebnis, das für die Kirche nicht sehr schmeichelhaft zu sein scheint. Denn die Kirche hat das Vordringen der demokratischen Idee nicht nur nicht aufzuhalten vermocht, sondern steht im Gegenteil vor der Aufgabe bzw. Notwendigkeit, im Blick auf diese Idee ihre eigene soziale Gestalt kritisch zu beobachten. Die Ermächtigung des demokratischen Elementes bedeutet eine Entmächtigung des Institutionellen.

So hat die Kirche – wie schon so oft – einen Kampf um Bastionen geführt, die gar nicht zu halten waren? – Hinter dieser Frage verbirgt sich eine Vorstellung, die in ihrem Ansatz bereits aus einer folgenschweren Vorentscheidung lebt, aus der Meinung nämlich, die Kirche habe sich wesentlich aus dem unaufgebbaren Gegensatz zum Staat zu verstehen, so wie *Schleiermacher* für die evangelische Theologie den bewußten Gegensatz gegen die katholische Theologie gefordert hat. Von der Problematik des Sozialmonismus her betrachtet, ist der Kirche die Abgrenzung gegenüber dem Staat eine Aufgabe, von der sie sich nie wird dispensieren dürfen⁷⁶. Nur in der Wahrnehmung dieser Aufgabe, d. h. insofern die Kirche nicht im Staat aufgeht, ist der die Würde der Menschperson immer gefährdende Sozialmonismus zu überwinden. Aber – so ist zu fragen – bedeutet die Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber dem Staat in gleicher Weise auch Abgrenzung gegenüber der demokratisch orientierten Gesellschaft? Ist nicht allen Ernstes zu prüfen, ob die hierarchische Struktur der Kirche, die von der Sache her unaufgebbar ist, in einer Gesellschaft, die in der Demokratie ihre Lebensform erblickt, in der gleichen Weise in Erscheinung treten darf wie in einer Gesellschaft, die nur durch Kirche und Staat ihre Struktur empfängt? Denn mit der Hervorkehrung und Kultivierung ihres Eigenseins würde sich die Kirche des Kontaktes mit der Gesellschaft begeben. Und das kann nicht ihre Aufgabe sein. Mit andern Worten: Es kann kein Grund angegeben werden, warum die Kirche im Gegensatz und in der Abwehr einer Gesellschaft verharren soll, die ihren Ehrgeiz darein gesetzt hat, alles zur Diskussion zu stellen und nur das zu akzeptieren, was sich mit dem Mittel, das die demokratische Idee in die Hand gibt, zu behaupten vermag. Demokratische Idee bedeutet schrankenlosen Wettbewerb, in dem kein Sektor und kein Lebensbereich nur deswegen, weil es immer

⁷⁶ Vgl. dazu *N. Monzel*, Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959 S. 27.

so war, eine Vorzugsstellung einnehmen soll. Es könnte nur einen einzigen Grund geben, warum die Kirche diese demokratische Herausforderung ablehnt: das Mißtrauen dem gegenüber, um dessentwillen sie da ist.

Dieses Mißtrauen ist unberechtigt. Berechtigt aber ist die Frage, ob die Kirche nach den demokratischen Spielregeln einen Wettbewerb führen, also ihre Sache auch adäquat zur Diskussion stellen kann, d. h. so, daß das Evangelium tatsächlich auch als Alternative zu anderen Daseinsentwürfen präsent wird. Aus der Feststellung, daß die Christen einstweilen dazu noch nicht imstande sind, könnte sich als Folgerung nie und nimmer die doktrinäre Abwehr der demokratischen Idee ergeben. Die Konsequenz könnte nur heißen: Die Kirche hat ihre ganze Autorität darauf zu verwenden, die Christen zu Menschen zu machen, die in der Gesellschaft des schrankenlosen (auch weltanschaulichen) Wettbewerbs ihre Sache glaubhaft anzubieten und wirksam zu verteidigen in der Lage und bereit sind.

Bisher hat die Kirche in der Auseinandersetzung mit der demokratischen Idee nur den einen Teil ihrer Aufgabe gelöst: Indem sie »ihr Recht (und dabei zugleich das der vordemokratischen Körperschaften) gegenüber einer schrankenlosen Volkssouveränität verteidigte, indem sie die Freiheit nicht abstrakt, sondern innerhalb des Gefüges menschlicher Sozialverhältnisse und in Korrelation zu mitmenschlichen Bindungen sehen lernte, indem sie den Utopien der Herrschaftslosigkeit und einer in freier Interessenkonkurrenz automatisch sich ergebenden sozialen Harmonie aus der Tiefe ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres strengen Wissens von der gestörten Natur des Menschen widersprach, hat sie auch dazu beigetragen, die Demokratie ihres utopischen Charakters zu entkleiden und sie zu einer vernünftigen, praktikablen Staatsform zu machen«⁷⁷. Der zweite und schwierigere Teil der Aufgabe würde darin bestehen, die demokratische Idee, von der alle ursprünglichen Denker fasziniert waren, nicht nur durch Vorbehalt und Abwehr zu läutern, um sie dann als praktikable Staatsform anzubieten, sondern ihren Wahrheitskern dadurch zu kräftigen, daß der Gedanke von der Freiheit des Menschen, ohne die der die Kirche tragende Glaubensakt nicht zustande kommen, also auch die Kirche nicht wahrhaft existieren kann, in der Kirche konsequent zur Geltung gebracht wird. Die Kirche hat sich endlich, um das Problem nur anzudeuten, der Tatsache bewußt

⁷⁷ H. Maier, Kirche und Demokratie, in: Zeitschrift für Politik. NF 10 (1963) S. 343.

zu werden, daß sie sich in der Begegnung und Auseinandersetzung mit ihrem Gegenüber, dem Staat, Herrschaftsformen zugelegt hat, die nicht die ihren sind. Die Herausforderung der Kirche durch die Demokratie stellt die Gelegenheit dar, daß die Kirche aufs neue ihrer eigentlichen Möglichkeiten ansichtig werden könnte⁷⁸. Gewiß! Der Rekurs auf diese Möglichkeiten wird die Kirche zugleich nötigen, ihre Rolle als Massenkirche etwas kritischer zu betrachten, als das bisher geschehen ist, aber diese Art der Selbstbesinnung würde auch bewirken, daß sich die Gesellschaft von der Kirche etwas sagen läßt.

⁷⁸ Vgl. *Johann Baptist Hirscher*, Die Notwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christentums in allen Klassen der Gesellschaft. Tübingen 1848 S. 51 ff.