

Wie entwickelt die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?

Adrian Loretan, Luzern

«Menschenrechte gehören nicht zum klassischen Traditionsgut der Religionen.»¹ Das Bekenntnis zu den Menschenrechten ist heute aber weltweit. Ihm haben sich nach und nach auch die Weltreligionen geöffnet. Seit den ersten Weltkonferenzen der Religionen für den Frieden 1970 in Kyoto gehören die Menschenrechte zu den vorrangigen Themen vieler internationaler Konferenzen der Religionen, die sich direkt oder indirekt an dem fortschreitenden Menschenrechtsprogramm der UNO und des Völkerrechts orientieren.

Der evangelische Bischof von Berlin Brandenburg, Dr. Wolfgang Huber, schreibt dazu: «So unzweifelbar [aber] der Gedanke der Menschenrechte sich [u. a.] unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unzweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste.»²

Diese Entwicklungslinie werden wir im Folgenden noch genauer ansehen, und zwar speziell für die katholische Kirche.

¹ Johannes Schwartländer, Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 13–49, 14.

² Wolfgang Huber, Menschenrechte – Christenrechte, in: Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche, im Auftrag der Synoden der Evangelisch-reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland hrsg. vom Landeskirchenvorstand, Neukirchen-Vluyn 1989, 82–99, 82.

1 Die Französische Revolution

Die französische Menschenrechtserklärung von 1789 bringt in Art. 16 die Anforderungen an eine moderne Verfassung zum Ausdruck:

«Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de constitution.»³

Constitution, zu Deutsch Verfassung im modernen Sinn, ist also ein normativer Begriff mit ganz bestimmten Anforderungen an die Organisation eines politischen Gemeinwesens:

- Schutz der Grundrechte (d. h. der Menschenrechte, die durch die Verfassung aufgezählt werden),
- Gewaltenteilung (d. h. Macht beschränkende Organisation der obersten Instanzen).

Eine weitere Forderung kam dazu: die *Trennung von Kirche, Staat und Gesellschaft*. Dieses Postulat der Französischen Revolution hat sich durchgesetzt. Die Kirche geriet in eine im christlichen Abendland nie gekannte Defensive. Mit der Enthauptung des Königs in der Französischen Revolution und der Kirchenfeindlichkeit des neuen Staates zerbrach die Einheit von Thron und Altar. (Das Löwendenkmal in Luzern erinnert an die Schweizer Truppen in fremden Diensten, die für den letzten französischen König gefallen sind.) Die Enthauptung Ludwigs XVI. bedeutete für das barock-triumphalistische Selbstverständnis der Papstkirche eine schwere Traumatisierung. Das Lehramt der katholischen Kirche sollte sich zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte nun für lange Zeit negativ verhalten und dadurch die neuen Fronten zwischen katholischer Kirche und demokratischem Rechtsstaat verhärten.⁴

³ Zitiert nach Jörg Paul Müller, *Die Demokratische Verfassung: zwischen Verständigung und Revolte*, Zürich 2002, 87.

⁴ Der französische Staat verordnete eine durch ihn garantierte ‚Zivilreligion‘. Damit wurde die öffentliche Existenzberechtigung der katholischen Kirche frontal bestritten.

Eine produktive Auseinandersetzung mit dem modernen Verfassungsstaat schien nach der Niederlage Napoleons⁵ überflüssig zu werden. Dass der konstitutionell verfasste Rechtsstaat in seinem Selbstverständnis nicht auf einem kirchenfeindlichen Staatsabsolutismus beruht, konnte die Papstkirche nach den schrecklichen Erlebnissen in der Französischen Revolution nicht in den Blick bekommen. Doch mit der Festschreibung *individueller Freiheitsrechte* (Grundrechte) zielt der moderne Verfassungsstaat gerade auf eine Begrenzung staatlicher Macht ab und eröffnet damit auch für die Kirche neue Handlungs- und Bewegungsspielräume in der modernen Gesellschaft.

Mit der Juli-Revolution von 1830 kam für Frankreich das Ende der Restaurationsbemühungen des Ancien Régime. Alle Bemühungen im französischen Katholizismus, die sich jetzt um Aussöhnung der Kirche mit dem demokratischen Verfassungsstaat bemühten, wurden von Papst Gregor XVI. vehement zurückgewiesen.⁶

Mit der Säkularisierung von Kirchengütern, der Aufhebung von Klöstern und fürstlichen Bistümern (z. B. Fürstbistum Basel) verlor die Kirche zusätzlich die bisherigen staatlichen Macht- und Herrschaftsbefugnisse, die ihr in der Sozial- und Verfassungsverfassung des Ancien Régime jahrhundertlang zugefallen waren. Die Kirche war fortan nicht mehr Adelskirche. Mit dem Verlust dieser Privilegien wurde die Kirche vielmehr zu einem *Teil der bürgerlichen Gesellschaft*.

2 Die katholische Reaktion

Die Papstkirche grenzte sich vom Verfassungsstaat des 19. Jahrhunderts scharf ab. Es entsteht

⁵ Als es nach der Niederlage Napoleons zur Restauration des bourbonischen Königtums mit dem alten Bündnis von Thron und Altar kam, glaubte die Kirche, sie könne die Revolution wie eine schreckliche Episode ad acta legen.

⁶ Diese liberal-katholische Bewegung, die die Kirche aus ihrem traditionellen Bündnis mit der Monarchie herausführen wollte, hatte sich dem liberalen Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat angeschlossen.

- «– erstens die *Gegnerschaft* des [historisch in den mittel- und lateineuropäischen Ancien Régime verwurzelten; A.L.] *Katholizismus* zu den modernen Grossmächten, zum (nach)revolutionären Frankreich, dem preussisch-protestantisch geführten Deutschen Kaiserreich und der englischen Weltmacht, und
- zweitens die *Gegnerschaft* der *Kirche* zu so gut wie allen nationalen, liberalen und demokratischen Emanzipationsbewegungen des alten Kontinents.»⁷

Eine der Folgen dieses gegenseitigen sich nicht Verstehens zwischen Kirche und Staat war z. B. die Aufhebung der Luzerner Nuntiatur durch den Verfassungsstaat Schweiz (1873).⁸

- In der Enzyklika *Mirari vos* (1832) von Gregor XVI. wurden die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Meinungs- und Pressefreiheit als «seuchenartige Irrtümer» bezeichnet. Er forderte autoritativ die Restauration des vormodernen katholischen Glaubensstaates als der einzig legitimen und gottwohlgefälligen Ordnung des Gemeinwesens.
- Der *Syllabus errorum*, ein Verzeichnis der hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit im Anschluss an die Enzyklika *Quanta Cura* (1864) von Papst Pius IX. führte 80 zu verurteilende Thesen neuzeitlichen Denkens auf. Damit war die globale Absage des Katholizismus an die Moderne gegeben.
- Die *Unfehlbarkeitserklärung* und der *Jurisdiktionsprimat* des Vaticanum I (1870) können ebenfalls als Fortschreibung der Verwerfungsgeschichte gelesen werden.
- Der *Antimodernisteneid* im 20. Jahrhundert setzte die Tradition fort, welche die Kirche in eine Fundamentalopposition zum Verfassungsstaat und zu den Bürger- und Menschenrechtserklärungen der Neuzeit brachte.

⁷ Otto Kallscheuer, Der Vatikan als Global Player, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitschrift Das Parlament) 7/2005, 14. Febr. 2005, 7–14, 8.

⁸ Der letzte päpstliche Geschäftsträger Agnozzi verliess die Schweiz mit dem Sprichwort «Vale Helvetia, cum usibus et abusibus tuis».

Die ultramontane, d. h. zentral auf den Papst ‹jenseits der Berge› zugeschnittene Kirche sah die überlieferten Plausibilitäten des katholischen Glaubens durch den Verfassungsstaat frontal bedroht. Wie nie zuvor gelang es der Amtskirche,⁹ eine historisch einmalige Nähe zwischen sich und der Volksreligion herzustellen.¹⁰ Das *geschlossene katholische Milieu* bot einen Schutz vor den Folgen der Modernisierung und Industrialisierung. Wie sah das Milieu aus? Es gab katholische Buchhandlungen, katholische Altersheime, Vereine, eine Universität, Zeitschriften, Partei, Krankenkasse etc. Eine schroffe Ablehnung der ‹gottlosen› Verhältnisse des demokratischen Rechtsstaates gehörte zum Markenzeichen eines Teils der katholischen Identität im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Zu diesem Zweck entfaltete sich schon früh eine streitbare katholische Gegenöffentlichkeit, die sich in Katholikenversammlungen ebenso artikuliert wie im Aufbau einer eigenständigen katholischen Presse.

In diesen Reaktionsmustern entfaltete sich der moderne Katholizismus. Er entwickelte eine flexible, in die nivellierte bürgerliche Gesellschaft eingebundene Praxis. Der politische Katholizismus hat in der Praxis im Unterschied zum katholischen Lehramt das Zurückgeworfensein auf die ausserstaatliche, gesellschaftliche Sphäre erstaunlich schnell zur Kenntnis genommen.

3 Das Zweite Vatikanische Konzil

Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65) wurde das Trauma der Französischen Revolution lehramtlich aufgearbeitet. Das von Papst Johannes XXIII. (1958–1963) einberufene Konzil ermöglichte erstmals eine kritische Aneignung bestimmter Freiheitsrechte durch die Kirche.

⁹ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jh.*, Zürich 1989, 66.

¹⁰ Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i. Br. 1992, 95.

Die *Konzilserklärung über die Religionsfreiheit* ist ein Kernpunkt «der konzeptionellen Öffnung («aggiornamento») des II. Vaticanum zur modernen Freiheit»¹¹ hin. Diese lang umstrittene Konzilserklärung wurde gegen den zum Teil heftigen Widerstand der Kurie, vor allem des Heiligen Offiziums unter Kardinal Ottaviani, durchgesetzt. Die Frage der Religionsfreiheit als Recht der Menschen führt nämlich zur kritischen Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat, von Religion und Politik. Es führt zur Überwindung des Konstantinischen Systems und der begrenzten Toleranzlehre.

Das Konstantinische System beginnt mit der gezielten Begünstigung des Christentums durch Kaiser Konstantin (313 n. Chr.)¹² und seiner Durchsetzung als rechtsgesetzlich verpflichtende Staatsreligion unter Theodosius (380). «Freiheit genoss innerhalb dieses [Konstantinischen] Systems nur noch der christliche Glaube entsprechend den Bekenntnissen der ökumenischen Konzilien, welche zugleich Kirchen- und Reichsrecht begründeten. Die Häresie dagegen galt nicht nur als Glaubensleugnung, sondern auch als Aufstand gegen die weltliche Ordnung.»¹³

Die Erklärung der Religionsfreiheit des Konzils ist also das Ende eines Kirche-Staat-Systems, das mehr oder weniger von 380 bis 1965 von der Kirche vertreten wurde. Die antike Vorstellung der engen Verbindung von Staat und Kirche ist erst seitdem keine kirchliche Forderung mehr.

Auch die bis zum Konzil geltende *Toleranzlehre* ist prinzipiell vom Menschenrecht Religionsfreiheit zu unterscheiden. Die Toleranzlehre besagt: Prinzipiell hat nur die Wahrheit ein Recht, und der Irrtum kann nicht zugelassen werden; unter bestimmten Umständen (d. h. zur Vermeidung eines grösseren Übels wie etwa eines Bürgerkrieges) kann und muss der Irrtum jedoch um eines höheren Gutes willen toleriert werden. Diese Toleranzkonzeption war im Mittelalter ein bedeutsamer Beitrag zur Humanisierung des inter-

¹¹ Kallscheuer, Vatikan (Anm. 7), 9.

¹² Mailänder Edikt.

¹³ Walter Kasper, Religionsfreiheit als theologisches Problem, in: Schwartländer, Freiheit (Anm. 1), 210–229, 217.

religiösen Zusammenlebens.¹⁴ «Es ist nicht zu übersehen, dass die Toleranzlehre der mittelalterlichen Kirche – trotz aller historischen und kulturellen Differenzen – erstaunliche strukturelle Ähnlichkeiten mit der islamischen Toleranzlehre aufweist, wie sie von den klassischen islamischen Rechtsschulen im 8. und 9. Jahrhundert ausgebildet wurde.»¹⁵

Für den Einzelnen gab es in diesem System nur sehr begrenzte Wahlfreiheit; in der alten Toleranzlehre gab es nur ein «Recht der Wahrheit» vor dem «Recht des Irrtums», keine individuelle Wahlfreiheit, sondern nur Gehorsam. Im *liberalen Menschenrechtsverständnis* dagegen werden dem einzelnen Menschen gegenüber den übergeordneten Ansprüchen staatlicher und kirchlicher Autoritäten originäre Freiheitsrechte «als Ausfluss seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit»¹⁶ eingeräumt. Die Person steht im Mittelpunkt. Im vorkonziliaren Geiste von Papst Pius XI. konnte dies nur als Ungehorsam gegen den «göttlichen Heilsplan» und die «natürliche Ordnung der Dinge» erscheinen. Mit diesem Rückgriff auf vormoderne Ordnungsmodelle manövrierte sich das kirchliche Lehramt im 20. Jahrhundert in eine ungleichzeitige wie hilflose Pauschalverurteilung der demokratischen Gesellschaft.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil bewegt sich nicht nur der Katholizismus, sondern auch die katholische Kirche in eine Richtung, die die traditionellen Vorbehalte gegenüber den Ideen von demokratischer Willensbildung endgültig überwinden will. Dies soll nun am Beispiel der Päpste dieser Zeit aufgezeigt werden.

¹⁴ So hatten die Kreuzfahrer bei der Eroberung Jerusalems die Juden und Muslime getötet. Bei der Rückeroberung durch Sultan Saladin waren sie überrascht, dass dieser nicht ebenso verfuhr. Vgl. dazu den Beitrag über den Film von 2005: *Kingdom of Heaven*, Regie Ridley Scott, in: Facts. Das Schweizer Nachrichtenmagazin 18/2005, 4. Mai 2005, 84–91.

¹⁵ Schwartländer, Freiheit (Anm. 1), 32.

¹⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (1965) 199–212, 206; wiederabgedruckt in: ders., Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990 (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche Bd. 3), 15–31, 23.

4 Die Päpste des Konzils und der Nachkonzilszeit

4.1 Johannes XXIII. (1958–1963)

Mit Johannes XXIII. begann ein «neues Zeitalter» (Nell-Breuning). Er war der erste Nicht-Adelige seit langer Zeit auf dem Stuhle Petri des Fischers. Er beendete die Gesprächsverweigerung der Kirche gegenüber der Moderne und öffnete sie für den Dialog mit ihr.

In der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) nahm er die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948 in die kirchliche Lehrtradition auf und räumte den bisher stets angefeindeten Freiheitsrechten des bürgerlichen Zeitalters nun endgültig auch ein kirchliches Heimatrecht ein. Johannes XXIII. hat den Übergang vom «Recht der Wahrheit» zum «Recht der Person» unumkehrbar gemacht. In *Pacem in terris* unterschied er zwischen «dem Irrtum und den Irrenden. ... Denn der dem Irrtum Verfallene hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nicht seine persönliche Würde, die doch immer geachtet werden muss» (PT 158). Dies galt für Johannes XXIII. z. B. auch gegenüber den Kommunisten.

4.1.1 Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*

Johannes XXIII. sprach schon in seiner Eröffnungsrede des Konzils (italienische Fassung) vom Menschenrecht der Religionsfreiheit.¹⁷ Dieser grosse Schritt wurde von aussen wie folgt kommentiert: Mit der Bejahung der Religionsfreiheit ist die katholische Kirche «grundsätzlich zu einer sozial verträglichen Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat vollzogen.»¹⁸ Damit hat das Lehramt seine

¹⁷ Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg/Brig 1990, 116–150, 126.

¹⁸ Jörg Bopp, Die Erklärung der Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 11 (1967) 193–217, 216.

sakral-religiöse Staatsauffassung definitiv aufgegeben und durch die neuzeitliche Vorstellung eines weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates ersetzt.¹⁹ Mit der Anerkennung des verfassungsmässigen Rechtsanspruchs auf Religionsfreiheit erscheint der Staat nicht mehr als «Hüter einer objektiven Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern nur noch als Garant einer Friedens- und Freiheitsordnung.»²⁰

4.1.2 Die Pastoralconstitution *Gaudium et spes* (73, 76)

Die Pastoralconstitution schreibt dem Staat erneut einen wesenhaft religiösen Zweck zu und verfällt in *eine theokratische, integralistische und konfessionelle Auffassung der Macht*. Nell-Breunings Aussage, die Kirche habe im Konzil den «Durchbruch zur vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staates geschafft»,²¹ kann deshalb nur für die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit gelten.²²

¹⁹ Die katholische Kirche hat aufgehört, staatliche Zwangsinstitution in den einzelnen Ländern sein zu wollen und ist zur *freien religiösen Einrichtung der Zivilgesellschaft* geworden.

²⁰ Böckenförde, Religionsfreiheit (Anm. 16), 209.

²¹ Oswald von Nell-Breuning zitiert nach Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u. a. 1997, 230, Anm. 262.

²² Der Staat wird in GS nicht durch einen Willensakt der Bürgerinnen und Bürger konstituiert und legitimiert wie in den modernen Vertragstheorien. Der Staat gehört – ganz in der sakralen Staatsauffassung – von Anfang an «zu der von Gott vorgebildeten Ordnung» (GS 74,3). Die Staatsgewalt wird also wieder ausschliesslich vordemokratisch sakral legitimiert. Diese sakralen Legitimationsquellen der Staatsgewalt lassen sich nur mühsam mit dem Demokratiedanken verbinden.

4.2 Paul VI. (1963–1978)

Unter Paul VI. wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* in den Schlussabstimmungen des Konzils verabschiedet. Er hat schon als Kardinal sehr deutlich vom Abschied des Konstantinischen Systems gesprochen. Von daher war von Anfang an deutlich, welchen Standpunkt der neue Papst bei der Diskussion um die umstrittene Konzilserklärung einnehmen würde.

In seiner Regierungszeit wurde die Magna Charta der nachkonziliaren Kommunikationslehre verfasst: *Communio et progressio*.

4.2.1 Pastoralinstruktion *Communio et progressio* (1971)

Communio et progressio macht sich vorbehaltlos die aufklärerische Einsicht zu Eigen, derzufolge sich das Wahre und Richtige vor der Vernunft erst in einem Prozess kritischer Befragung mit hinreichender Irrtumsfreiheit zu erkennen gibt. Die aufklärerische Idee eines öffentlichen freien Spiels der Meinungen zum Zweck der Meinungs- und Willensbildung wird ausdrücklich bejaht. Für die Vorstellung von vorgegebenen und kirchlich verwalteten «richtigen Meinungen» bleibt kaum Raum mehr. *Communio et progressio* schärft mit wünschenswerter Klarheit das *Menschenrecht der Meinungsäusserungsfreiheit* und das Recht auf Information als Wesensbestandteil bei der Bildung von öffentlicher Meinung ein. Die gegenüber den Massenmedien bisher stets geforderte Kontrolle und Einschränkung von Freiheitsrechten kann mit *Communio et progressio* endgültig als überwunden gelten. Mit der Pastoralinstruktion *Communio et progressio* wird ein Freiheitsrecht explizit und ohne Vorbehalte zur Grundlage eines offiziellen Kirchendokumentes.²³

²³ Welche Bedeutung dies für die römisch-katholischen Menschen in den Ortskirchen bekommt, ist von Franco Luzzatto besonders klar aufgezeigt worden. Vgl. Franco Luzzatto, Öffentlichkeitsdefizit der katholischen Kirche. Organisationskommunikation und Kommunikationsstruktur der katholischen Kirche Schweiz – Bedingungen für eine Ende der Stagnationskrise, Freiburg (Schweiz) 2002.

4.3 Johannes Paul II. (1978–2005)

Johannes Paul II. plädiert für periodische Wahlen und permanente Bürgerbeteiligung, für Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung. Er weiss das «System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, ihre Regierungen zu wählen, sie zur Rechenschaft zu ziehen und sie dort, wo es sich als notwendig erweist, auf friedliche Weise zu ersetzen» (CA 46,1). Damit hat er – wie schon Johannes XXIII. – die alten Bemühungen um Äquidistanz zu den verschiedenen Staatsformen von Demokratie und Monarchie definitiv aufgegeben.²⁴ Er hat die bisher verdächtigten vertragstheoretischen Staats- und Demokratiekonzeptionen vollumfänglich übernommen.

4.3.1 *Centesimus annus* (1991)

In der Sozialenzyklika *Centesimus annus* von 1991 reflektiert Johannes Paul II. die demokratischen Umbrüche des Jahres 1989.²⁵ Kirche wird geschildert als eine partikulare soziale «*Grossbewegung (motus magnus) zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen*» (CA 3,4). Das Verhältnis zwischen Kirche und Welt wird damit in bewegungspolitischer Perspektive, d. h. nach dem Modell der sozialen Bewegungen, beschrieben.²⁶ Der Papst warnt vor denen, «die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffas-

²⁴ Im Katechismus der Katholischen Kirche ist von diesen nachkonziliaren Optionen für das System Demokratie nicht mehr viel zu merken. Vielleicht auch deswegen, weil der Autor ein Adeliger ist, Christoph Kardinal Schönborn.

²⁵ Formal fällt auf: Der Papst spricht darin – in deutlicher Unterscheidung zur bisherigen Enzyklikensprache – eher im Stil eines engagierten Teilnehmers, der an den Bemühungen um die Demokratisierung politischer und gesellschaftlicher Strukturen aktiv beteiligt ist.

²⁶ Paul VI. forderte nur die Laien zum konkreten Einsatz in Wirtschaft und Politik auf (PP 81) und wollte das Lehramt von alltagspolitischen Auseinandersetzungen möglichst abschirmen. Johannes Paul II. hat diese Arbeitsteilung von Lehramt und Laien in CA offensichtlich fallen gelassen.

sung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können» (CA 45). Diese Kritik wird am leninistischen Totalitarismus festgemacht. Sie richtet sich gegen die Unterstellung eines privilegierten Wahrheitszugangs für einzelne Individuen und Institutionen der Gesellschaft. Diese Kritikpunkte lassen sich leicht auch als eine unausgesprochene Kritik an der bisherigen päpstlichen Staats- und Gesellschaftslehre verstehen, die sich bekanntlich ebenfalls durch die Vorstellung eines privilegierten lehramtlichen Zugangs zum natürlichen Sittengesetz ausgezeichnet hat.²⁷

Johannes Paul II. versucht die kirchliche Lehre von Staat und Gesellschaft nachdrücklich von ihren Ähnlichkeiten mit staats-totalitären Denkmustern abzugrenzen. So unterscheidet er deutlich die «christliche Wahrheit» von einer «religiösen Ideologie». Er begründet den Unterschied zwischen «christlichem Glauben» und «religiöser Ideologie» menschenrechtlich: Der christliche Glaube ist von einer anderen Art, weil die Kirche die Achtung der Freiheit zu ihrem Grundanliegen gemacht hat. Zwar werde der Christ nicht darauf verzichten, all das zu vertreten, was ihn sein Glaube und der rechte Gebrauch seiner Vernunft gelehrt haben, er werde aber anderen Menschen ihre demokratischen Rechte, insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit nicht bestreiten. Für Johannes Paul II. dient der Christ der christlichen Wahrheit nämlich dadurch am besten, dass er «seiner missionarischen Berufung entsprechend, getreu die Wahrheit, die er erkannt hat, anderen anbietet», ohne je-

²⁷ Ausgesprochen wurde dieser Vergleich zwischen modernem Kommunismus und der Kirche auf dem Konzil von Kardinal König: «Der moderne Kommunismus brauchte nur die Prinzipien dieser [kirchlichen] Toleranztheorie ... zu übernehmen, um eine legitimierende Grundlage für die von ihm geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung zu haben. Kardinal König wies in der Konzilsaula darauf hin, dass die katholische Kirche hier vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit erhebt, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat.» Adrian Loretan, Das Verhältnis der Kirche zum Staat im Umbruch, in: Ders. (Hrsg.), Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirche und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995, 12–18, 14.

doch «die berechnigte Autonomie der demokratischen Ordnung» (CA 46–47) anzutasten.

4.3.2 *Neue Perspektiven*

Die Kirche erscheint jetzt als eine *gesellschaftspolitische Grossgruppe*, die für sich keine privilegierte Position oberhalb der Gesellschaft verlangt. Diese Grossgruppe beansprucht nur noch das «Statut des Bürgerrechts» (CA 5,5), um auf dieser Basis neben anderen Kräften und Bewegungen der Gesellschaft an den historischen Kämpfen um Befreiung und Entwicklung teilnehmen zu können. Die Kirche ist sich ihrer *gesellschaftlichen Partikularität* bewusst und ist mit der Realität weltanschaulicher Pluralität versöhnt.

Der Akzent verschiebt sich von einer theologiefreien, naturrechtlich argumentierenden *Gesellschaftslehre* (an die Adresse der staatlichen Autoritäten) zu einer theologischen *Gesellschaftskritik* (an die Adresse der christlichen Bürgerinnen und Bürger). Damit wird die prophetische Dimension der kirchlichen Sozialverkündigung verstärkt. Die aufrüttelnde Sorge für die Armen ist wichtiger als die Erarbeitung eigener sozialwissenschaftlicher Lösungsvorschläge. Johannes Paul II. kann so auch befreiungstheologische Themen aufgreifen. Er spricht von den «Strukturen der Sünde» (*Sollicitudo rei socialis* 1987). Er weist darauf hin, dass «bestimmte Entscheidungen, die scheinbar nur von Wirtschaft oder Politik getragen sind, wahrhafte Formen von Götzendienst» (SRS 37,3) darstellen. Er ist bereit, die «Option für die Armen» in die gesellschaftlichen Debatten einzubringen.

Die Kirche beginnt, sich als *engagierte Anwältin*²⁸ *innerhalb der gesellschaftlichen Konfliktlagen* zu begreifen. Mit der Rede von der Kirche als «einer Grossbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen» (CA 3,4) hat Johannes Paul II. prinzipiell eine Politikperspektive eröffnet, die ein demokratiekompatibles politisches Handeln der Kirche in der modernen Gesellschaft ermöglicht. Die katholische Kirche versteht sich als *eine*

²⁸ «Kirche als Anwältin der Menschenrechte», mein erstes Seminarthema, das ich als wissenschaftlicher Assistent selbstständig gestaltet habe.

aktive gesellschaftliche Kraft innerhalb einer demokratischen Gesellschaft.

Noch Ende des 19. Jahrhunderts verurteilte der Apostolische Stuhl modernistische Theologien offiziell unter der Bezeichnung «Amerikanismus». Erst seit der Erklärung über die Religionsfreiheit, die auch vom Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła energisch unterstützt wurde, kann man zwischen Rom und Washington tatsächlich vom gemeinsamen Verständnis religiöser Toleranz sprechen. Erst 1984 kam es zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und den USA. 2005 ist bei der Beerdigungsfeier für Papst Johannes Paul II. dann erstmals ein Präsident der Vereinigten Staaten zusammen mit mehreren ehemaligen Präsidenten gemeinsam angereist. Hier war die Veränderung mit Händen zu greifen. Dies geschah, obwohl Johannes Paul II. wie kaum eine zweite globale Stimme gegen Amerikas letzten Golfkrieg zu Felde gezogen war. Nach Ansicht des ehemaligen amerikanischen Außenministers Collin Powell denkt und handelt der Heilige Stuhl ebenso wie die Vereinigten Staaten auf globaler Ebene, und das ermögliche ihnen eine aussergewöhnliche Partnerschaft. Der Heilige Stuhl habe zudem die Gefahr diffuser Radikalisierung religiös codierter Ressentiments in der weltweiten Gemeinschaft der Muslime keineswegs unterschätzt. Johannes Paul II. begann eine «neue Ostpolitik» gegenüber islamischen Ländern und Kulturen, was an seiner Beerdigung ebenfalls durch die Präsenz verschiedener Grössen aus islamischen Ländern ablesbar war.

4.4 Benedikt XVI. (ab 2005)

Der neue Papst hat noch keine Enzyklika zur Thematik des modernen Verfassungsstaates veröffentlicht. Dennoch kann man sehr genau wissen, wie Benedikt XVI. sich zur Religionsfreiheit und dem grundrechtlich geschützten Rechtsstaat verhält. Denn zu Beginn des Jahres 2005 hat Joseph Kardinal Ratzinger ein Buch veröffentlicht mit dem Titel: «Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen» (Freiburg i. Br. 2005).

Für Kardinal Ratzinger hat sich nach dem *Zusammenbruch der totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts* «die Überzeugung durchgesetzt, dass Demokratie zwar nicht die ideale Gesellschaft bewirke, aber praktisch das einzig angemessene Regierungssystem ist. Sie verwirklicht Machtverteilung und Machtkontrolle und bietet damit die grösste Gewähr gegen Willkür und Unterdrückung, für die Freiheit jedes Einzelnen und für die Einhaltung der Menschenrechte.»²⁹

Er stellt in seinen Texten auch *Fragen zur Demokratie* mit ihren Grundwerten: «Wie sind die Grundwerte zu begründen, die nicht dem Spiel von Mehrheit und Minderheit unterworfen sind? Woher kennen wir sie? Was ist dem Relativismus entzogen, warum und wie? Diese Frage bildet das Zentrum im heutigen Disput der politischen Philosophie.»³⁰

Er stellt auch Fragen rechtsphilosophischer Art: Wenn nur noch das Verifizierbare, oder genauer: das Falsifizierbare als vernünftig gilt, wird *die Vernunft auf das im Experiment Überprüfbare reduziert*. «Der ganze Bereich des Moralischen und Religiösen gehört dann dem Raum des ›Subjektiven‹ zu – er fällt aus der gemeinsamen Vernunft heraus. ... Der erkrankten Vernunft erscheint schliesslich alle Erkenntnis von definitiv gültigen Werten ... als Fundamentalismus. Ihr bleibt nur noch das Auflösen, die Dekonstruktion, wie sie uns etwa Jacques Derrida vorexerziert. Er hat die Gastfreundschaft ›dekonstruiert‹, die Demokratie, den Staat und schliesslich auch den Begriff des Terrorismus, um dann doch erschreckt vor den Ereignissen des 11. September zu stehen. *Eine Vernunft, die nur noch sich selber und das empirisch Gewisse anerkennen kann, lähmt und zersetzt sich selber.*»³¹

Die «Pathologien der Vernunft» und die «Pathologien in der Religion» gilt es beide zu überwinden. «Ich würde ... von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft

²⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg i. Br. 2005, 49. Vgl. ders. und Hans Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg²2005.

³⁰ Ebd., 51.

³¹ Ebd., 132–133.

und Religion sprechen, die zu einer gegenseitigen Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.»³²

Mit diesen rechtsphilosophischen Fragen an den Verfassungsstaat³³ und mit der Erinnerung an die «Rose für direkte Demokratie» von Joseph Beuys möchte ich schliessen. Der Künstler Joseph Beuys hat eine rote Rose in einem Messkaliber gezeigt, nicht in einer schönen Vase. Direkte Demokratien sind Experimente. Gewaltlose Experimente für friedliche Lösungen von Konflikten. Möge diese gewaltlose Experimentierfreudigkeit auch der nächsten Generation von religiösen und nichtreligiösen Menschen erhalten bleiben.

³² Ebd., 38–39. Diesem indirekten Plädoyer für die Theologie im Rahmen der «Denkfabrik» Universität ist zuzustimmen. Vgl. dazu Adrian Loretan (Hrsg.), *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Prinzipien (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 1)*, Münster 2004.

³³ Vgl. Paul Richli (Hrsg.), *Wo bleibt die Gerechtigkeit? Antworten aus Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft (Luzerner Beiträge zur Rechtswissenschaft, Bd. 5)*, Zürich 2005.