

Katholizismus, politische Philosophie im

1.

»Katholizismus« ist ein neuzeitlicher Begriff, der nach dem Ende des konfessionellen Zeitalters Eingang in die politisch-soziale Sprache Europas fand. Er fungiert heute als Chiffre für die Gesamtheit der Lebens- und Frömmigkeitsformen sowie der politisch-weltanschaulichen Wahrnehmungsmuster und Mentalitätslagen der katholischen Bevölkerungssegmente moderner Gesellschaften. Im engeren Sinne werden als »Katholizismus« die im 19. Jahrhundert entstandenen politisch-sozialen Bewegungen (west-)europäischer Katholiken bezeichnet, die sich in Reaktion auf die Umbrüche der politischen Moderne (Aufklärungsphilosophie, politische und industrielle Doppelrevolution) entwickelten und häufig geschlossene »katholische Milieus« ausbildeten. Erst seit den 1960er Jahren löste sich dieser »Milieu-Katholizismus« durch die Individualisierungsschübe der »Zweiten Moderne« und die von defensiver Abschottung auf *aggiornamento* (Johannes XXIII.) umgestellte Grundoption des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) allmählich auf.

2.

Der Milieu-Katholizismus integrierte sich u.a. durch die sog. Neuscholastik, die seit den 1830er Jahren an kirchlichen Hochschulen Italiens gelehrt und durch Leo XIII. (vgl. *Aeterni patris* 1879) in den Stand einer quasi-offiziellen Schulphilosophie der katholischen Kirche erhoben wurde. Die neuscholastische Naturrechtslehre kennzeichnet sich durch eine essentialistisch eng geführte Interpretation des philosophisch-theologischen Schrifttums Thomas von Aquins und speist sich aus Beständen des politischen Aristotelismus, stoischer »Weltvernunft«-Motive und

feudalgesellschaftlich-organologischer Ordo-Vorstellungen. Sie baut schroffe Frontstellungen zur individualistisch-vernunftrechtlichen Aufklärungsphilosophie auf und traut ihrem »kirchengebundenen Naturrechtsdenken« (Franz-Xaver Kaufmann) eine irrumsfreie Einsicht in die unveränderliche – vom Schöpfergott der Welt eingestiftete – »Wesensnatur« der Dinge zu, die als »für alle Menschen guten Willens« nachvollziehbar behauptet wird. Auf dieser Grundlage zeigte sich die katholische Kirche, auch wenn die Neuscholastik im Katholizismus keineswegs unumstritten war (vgl. Stegmann/Langhorst 2000, 713 ff.), bis zum II. Vatikanum davon überzeugt, über einen umfassenden, zeitlos gültigen Entwurf wohlgeordneten gesellschaftlichen Lebens zu verfügen, der den jeweils regierenden politischen Autoritäten als letztverbindliche Richtschnur ihren Handelns vorgelegt werden könne und müsse.

Heute hat sich die sozialphilosophische Landschaft des Katholizismus erheblich pluralisiert. An die ehemalige »Einheits-Linie« der Neuscholastik wird nur noch selten angeknüpft. Stattdessen dominieren vielschichtige und oft heterogene Versuche, Anschluss an das Komplexitätsniveau und Normativitätsprofil der politischen Moderne zu finden und aktuelle sozialphilosophische Grundansätze (v.a., aber nicht nur im Rahmen diskurstheoretisch-universalistischer und hermeneutisch-interpretativer Ethikkonzeptionen) produktiv zu rezipieren (vgl. u.a. Hengsbach/Emunds/Möhring-Hesse 1993; Gabriel 2002). Damit verbindet sich die Tendenz, verstärkt biblisch-theologisch zu arbeiten, um nach dem methodischen Dreischritt »Sehen – Urteilen – Handeln« (Joseph Cardijn) die gesellschaftlichen Realitäten »im Lichte des Evangeliums« und »vorrangig für die Armen« zu interpretieren und auf dieser Grundlage nicht mehr allgemeingültige Ordnungsmodelle auf-

zustellen, sondern v. a. das politische Engagement von Christen in konkreten gesellschaftlichen Konfliktlagen zu inspirieren. Insofern kann heute von ›der‹ politischen Philosophie des Katholizismus nicht mehr gesprochen werden.

Dennoch lassen sich – nicht zuletzt anhand der Theorieentwicklung der päpstlichen Sozialenzykliken – typische Grundmotive katholischer Sozialphilosophie ausweisen, die der politischen Ethik des Katholizismus bis heute ein spezifisches Profil verleihen.

3.

3.1. Zu dem bekanntesten Inhalten der katholischen Sozialphilosophie gehören die drei schon vor dem Konzil allgemein anerkannten Ordnungs- bzw. Sozialprinzipien der *Personalität*, *Solidarität* und *Subsidiarität* (seit 1997 kann auch die *Nachhaltigkeit* als ein weiteres ›Sozialprinzip‹ der kirchlichen Soziallehre gelten, vgl. *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Nr. 122ff.), die einen spezifischen ›dritten Weg‹ jenseits von ›Individualismus‹ und ›Kollektivismus‹ zu beschreiben versuchen.

Das *Personalitätsprinzip* artikuliert die anthropologische Grundüberzeugung, dass der Mensch als Abbild Gottes ein mit Vernunft begabtes und zur moralischen Selbstbestimmung aufgefordertes geist-leibliches Wesen ist, das sich gleichermaßen durch Sozialität und Individualität kennzeichnet. Als ›auf Gemeinschaft hin angelegtes Wesen‹ und ›autonom-individuelles Subjekt moralischer Entscheidung‹ lässt sich der Mensch als Person dementsprechend weder in den Kategorien eines atomistischen Individualismus noch in denen eines gemeinschaftszentrierten Kommunitarismus erfassen. In einer klassischen Formulierung postuliert das Personalitätsprinzip die unbedingte Würde der menschlichen Person als »Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen« (Johannes XXIII., *Mater et magistra* (1961), Nr. 218).

Das *Solidaritätsprinzip*, das v. a. von der ›solidaristischen‹ Schule der Jesuiten Heinrich

Pesch, Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning ausgearbeitet wurde, thematisiert die in der sozialen Wesensnatur des Menschen ebenso wie in den Funktionszusammenhängen der Gesellschaft angelegte wechselseitige Abhängigkeit und Verbundenheit der Menschen. Es bezeichnet die ›Tatsache unentrinnbarer Gemeinverstrickung‹, die in der katholischen Sozialtradition zugleich anthropologisch-naturrechtlich als ›Seinsprinzip‹ und empirisch-soziologisch als ›soziales Faktum‹ arbeitsteilig ausdifferenzierter Industriegesellschaften angesprochen wird. Mit der Einsicht in diesen *de facto*-Solidarzusammenhang verbindet sich normativ das Moralprinzip der ›Gemeinhaftung‹, d. h. der wechselseitigen Verantwortung der Individuen für die Gemeinbelange und der Gemeinschaft für die Bedürfnisse des Einzelnen (vgl. Nell-Breuning 1980, 46ff.). Inwiefern hier ein bei naturrechtlichen Argumentationen vielfach konstatiertes ›naturalistischer Fehlschluss‹ von ›Sein‹ auf ›Sollen‹ vorliegt, ist umstritten.

Das *Subsidiaritätsprinzip* schließlich, das 1931 als »höchst gewichtiger sozialphilosophischer Grundsatz« (Pius XI, *Quadragesimo anno*, Nr. 79) festgeschrieben wurde, will die Wechselbeziehungen zwischen dem Einzelnen, den Familien und Nachbarschaften, den intermediären Assoziationen und den übergeordneten Institutionen kommunaler und föderaler Art bis hin zu den nationalstaatlichen (und seit dem Vatikanum II zunehmend auch weltgesellschaftlichen) Ordnungsinstanzen normieren. So soll sich – der damaligen und im Katholizismus bis heute nachwirkenden statisch-konzentrisch angelegten Gesellschaftswahrnehmung zufolge – die »weitere und übergeordnete Gemeinschaft« gegenüber den Einzelnen und den je »kleineren und untergeordneten Gemeinwesen« am Prinzip der ›Hilfe zur Selbsthilfe‹ orientieren und sich gleichermaßen von einem ›Hilfsgebot‹ wie von einem ›Kompetenzanmaßungsverbot‹ leiten lassen. Das katholische Hilfsprinzip der Subsidiarität unterscheidet sich dabei deutlich von der individualistisch-liberalen Lesart der Subsidiarität, die auf Fremdhilfe-Maximen zunächst skeptisch reagiert

und Hilfsansprüche nicht per se, sondern nur in besonderen Notfällen für legitim erachtet.

3.2. Der Topos des Gemeinwohls wurde in der katholischen Sozialphilosophie lange Zeit substantialistisch als eine vorab feststehende, naturrechtlich deduzierbare Ziel- und Zweckbestimmung sozialer Gemeinschaften (von der Familie bis zum Staat) verstanden, die als den Individuen zugleich ›vor- und aufgegeben‹, menschlicher Wahl- und Dispositionsfreiheit mithin entzogen galt. In Reaktion auf den Missbrauch der Gemeinwohlformel in den totalitären Staaten des 20. Jahrhunderts hat sich jedoch ein funktionaler Gemeinwohlbegriff durchgesetzt, der personale Autonomie und demokratische Selbstregierung mit der klassischen Gemeinwohlformel zu verbinden versucht. Dementsprechend wird das Gemeinwohl nun definiert als »die Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen« (II. Vatikanum, *Gaudium et spes* (1965), Nr. 26).

Im heutigen Katholizismus hat das Konzept des Gemeinwohls seine einstige Relevanz jedoch weithin eingebüßt. Stattdessen dominieren die jüngeren Begriffe der ›sozialen Gerechtigkeit‹. Das im 19. Jahrhundert entstandene Konzept der *iustitia socialis* erhielt durch die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) in dem Maße einen prominenten Ort in der katholischen Sozialphilosophie, wie dieses Konzept auch die mit der Wirtschaftsdynamik des Industriezeitalters aufgeworfenen Fragen der Lohngerechtigkeit und der Reichtumsverteilung einer kapitalistischen Klassengesellschaft zu bearbeiten erlaubte. So zielt die soziale Gerechtigkeit – anders als die statisch angelegte, geschlossene Trias der drei klassischen Gerechtigkeiten der aristotelisch-thomistischen Tradition (*iustitia commutativa*, *iustitia distributiva*, *iustitia legalis*) – nicht mehr nur auf das Handeln staatlicher Autoritäten bzw. die wechselseitigen Rechtspflichten zwischen Individuen und staatlicher Obrig-

keit, sondern auch auf die sozialen Strukturen der Gesellschaft als Ganze und verpflichtet sie auf ein umfassendes »Reformprogramm« gesellschaftlicher Erneuerung im Namen von »sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe« (*Quadragesimo anno*, Nr. 126).

Der von sozialen Klassengegensätzen zerrissenen Industriegesellschaft wurden dabei lange Zeit Konzeptionen einer ›klassenfreien Gesellschaft‹ entgegengesetzt, die in ihren Leitbildern oft in einer problematischen, weil für autoritär-organisistische Gesellschaftsmodelle allzu anschlussfähigen Weise an vor-modernen Traditionen einer berufständisch-korporativ gegliederten Ordnungsstruktur anknüpften (vgl. Stegmann/Langhorst 2000, 713 ff.). Heute spielen fundamentale Alternativmodelle zu einer marktwirtschaftlichen Grundordnung im Katholizismus nur noch eine geringe Rolle; der Akzent liegt zumeist auf einer nachdrücklichen Einforderung bzw. Verteidigung universaler sozialer Grundrechte und des Prinzips der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, der Einrichtung solidarischer Sozialversicherungen, einer effektiven Armutsbekämpfung und einer gerechteren Vermögensverteilung im Rahmen gegebener kapitalistischer Wirtschaftssysteme. Der Staat als ›Hüter des Gemeinwohls‹ habe hier nicht nur macht- und rechtsstaatliche, sondern auch kultur- und wohlfahrtsstaatliche Zwecke zu erfüllen. Das wohlfahrtsstaatliche Prinzip gehört insofern von Anfang an zum Kern der katholischen Staatslehre. Lediglich ein ›Versorgungsstaat‹, der die Selbsthilfepotenziale der »kleineren Gemeinschaften« entwertet und die soziale Sicherung der Bevölkerung zu einer ausschließlichen Staatsaufgabe machen will, wird deutlich zurückgewiesen.

In diesem Sinne fordert auch das Konzept der ›Beteiligungsgerechtigkeit‹, das v.a. durch den Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« (1986) prominent geworden ist, über die Fragen reiner Verteilungsgerechtigkeit hinaus eine aktive Partizipation aller am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft: In dem Maße, wie der Mensch als soziales Wesen das Recht und die

Pflicht »zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben« hat, hat die Gesellschaft ihm »diese Teilnahme zu ermöglichen« und deshalb »die Pflicht, wirtschaftliche und soziale Institutionen einzurichten, damit die Menschen einen Beitrag zur Gesellschaft leisten können, auf eine Art, die die Freiheit und die Würde ihrer Arbeit respektiert« (Nr. 71; 72).

3.3. Der katholischen Sozialphilosophie gilt der Mensch nicht nur als soziales, sondern auch als tätiges Wesen, das sich durch die Arbeit »als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen »mehr Mensch wird« und dadurch »am Werk des Schöpfers teilnimmt und es im gewissen Sinne im Rahmen seiner menschlichen Möglichkeiten weiterführt und vollendet« (Johannes Paul II, *Laborem exercens* (1981), Nr. 9,3; 25,2). Sie formuliert das Prinzip des »Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital«, fordert ein »Recht auf Arbeit« für alle und weist die privatrechtlich-liberale Konzeption eines individuell auszuhandelnden »freien Lohnvertrags« als ungenügend zurück.

Die katholische Eigentumslehre greift auf Thomas von Aquin zurück, der das in der altkirchlichen Tradition zumeist bestrittene Recht auf Privateigentum im Grundsatz deutlich bejaht hatte, und zwar v.a. aus alltagspragmatischen Klugheitserwägungen. So postuliert Thomas zwar das naturrechtliche Prinzip des Gemeingebrauchs (*usus communis*) der Dinge, räumt aber ein legitimes Privateigentumsrecht bei deren »Anschaffung und Verwaltung« (*potestas procurandi et dispensandi*) ein. Die erste Sozialenzyklika (Leo XIII., *Rerum novarum*, 1891), die u.a. die sozialistische Eigentumskritik zurückweisen will, versucht dagegen – weniger im Rekurs auf Thomas als in Anlehnung an das von Locke stammende Argument des legitimen Eigentumserwerbs durch Arbeit – ein grundlegendes Naturrecht auf Privateigentum auszuweisen (ebd., 7f.), wodurch die katholische Sozialphilosophie für lange Zeit in den Ruf geriet, in den sozialen Klassenkämpfen der Zeit das Privateigentum »heilig gesprochen« zu haben. Seit *Quadragesimo anno* betont die

kirchliche Soziallehre dagegen die gleichrangige »Doppelseitigkeit« (*Quadragesimo anno*, Nr. 49) von Individual- und Sozialfunktion des Eigentums: jene gewährleiste, dass »jeder für sich und die Seinen sorgen könne«, während diese darauf abziele, dass mittels des Eigentumsrechts »die vom Schöpfer der ganzen Menschheitsfamilie gewidmeten Erdengüter diesen ihren Widmungszweck wirklich erfüllen« (ebd., Nr. 45). Die Individualfunktion des Privateigentums als Voraussetzung personaler Selbstbestimmung, auf die alle Menschen einen gleichen Rechtsanspruch haben, wird dabei zusehends »universalisiert« und »demokratisiert«. So werden angesichts der »um sich greifenden Erscheinungsformen der Armut [...] die Vorenthaltung des Privateigentums in vielen Teilen der Welt, auch unter jenen Systemen, die das Recht auf Privateigentum zu einem ihrer Schwerpunkte machen« (Johannes Paul II, *Centesimus annus* (1991), Nr. 6,2), kritisiert und als Abhilfe u.a. auch Sozialisierungsmaßnahmen erwogen. Die katholische Eigentumslehre fokussiert also auf die Teilhabe aller am gesellschaftlichen Produktivvermögen und will den Staat, etwa mit der klassischen sozialkatholischen Forderung nach »Entproletarisierung des Proletariats« durch »Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand«, entsprechend in die Pflicht nehmen (vgl. Schäfers 1998, 409ff.).

3.4. Zu den oft monierten Schwachstellen der katholischen Sozialphilosophie gehört v.a. ihre Staatslehre, die sich bis weit in das 20. Jahrhundert hinein nicht vom Leitbild eines katholischen Glaubensstaates mit geordneter Zusammenarbeit von weltlichen und kirchlichen Autoritäten zu lösen vermochte. Sie verfügt bis heute nicht über eine ausgearbeitete Demokratietheorie, die in der Lage wäre, auf die neuzeitliche Säkularisierung der Legitimationsgrundlagen politischer Herrschaft angemessen zu reagieren.

Im neuscholastischen Denken gründen die Autorität und Souveränität der Staatsgewalt im naturrechtlich vorgegebenen Wesenszweck der politischen Gemeinschaft, nicht in einer Beauftragung durch die Herrschaftsunter-

worfenen. So konnte Leo XIII. zwar eine staatstheoretische Indifferenzklärung gegenüber verschiedenen Staatsformen abgeben, sofern diese sich dem Gemeinwohl verpflichten (*Libertas praestantissimum*, 1888); eine normative Anerkennung des säkularen Selbstverständnisses moderner Demokratien, die aus der ›politisch-religiösen Einheitskultur‹ (Ernst Troeltsch) des Mittelalters herausgefallen sind und nicht mehr religiös oder naturrechtlich vorgegebenen Zweckbestimmungen, sondern nur noch den bewussten politischen Willenserklärungen der Staatsbürger verpflichtet sind, ließ sich auf dieser politikphilosophischen Grundlage aber nicht gewinnen.

Erst die staatstotalitären Erfahrungen von Faschismus und Stalinismus führten dazu, dass auch im Katholizismus die lange Zeit verworfene bürgerlich-liberale Tradition der individuellen Abwehrrechte gegenüber den Herrschaftsansprüchen staatlicher und kirchlicher Autorität immer mehr Anerkennung fand. Das II. Vatikanische Konzil, das sich deutlich um Distanz zum neuscholastischen Paradigma bemühte, zielte dann auch offiziell auf eine vorbehaltlose Adaption der politisch-moralischen Grundüberzeugungen der Moderne. Daran knüpfen auch einige Neuakzentuierungen in den Sozialenzykliken Johannes Pauls II. an. Hier ist insbesondere die Formel von der ›Subjektivität der Gesellschaft‹ (*Laborem exercens*, Nr. 14,7; *Centesimus annus*, Nr. 13,2 u.ö.) zu nennen, die v.a. den politischen Subjektstatus der jenseits von Markt und Staat angesiedelten »verschiedenen Gruppen und Vereinigungen, in denen

sich die Gesellschaft artikuliert« (*Centesimus annus*, Nr. 48,2), in den Blick nimmt und sich als anschlussfähig für aktuelle zivilgesellschaftliche Demokratiekonzeptionen erweisen könnte (vgl. Große Kracht 1997, 259ff.).

4.

Die Texte der päpstlichen Sozialenzykliken und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils werden zitiert nach: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (Hg.), 1992, Texte zur katholischen Soziallehre, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997.

Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*, Freiburg: Herder 1987.

Gabriel, K. (Hg.), 2002, Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog, Münster: Regensburg.

Große Kracht, H.-J., 1997, Kirche in ziviler Gesellschaft, Paderborn: Schöningh.

Hengsbach, F./Emunds, B./Möhrling-Hesse, M. (Hg.), 1993, Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos.

Nell-Breuning, O. v., 1980, Gerechtigkeit und Freiheit, Wien: Europaverlag.

Schäfers, M., 1998, Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre?, Münster: LIT.

Stegmann, F.-J./Langhorst, P., 2000, Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus, in: H. Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen: Klartext.

HERMANN-JOSEF GROßE KRACHT