

Kirche und Gesellschaft



Arnd Küppers

„Zur Freiheit hat uns Christus befreit.“ (Galater 5,1)

Zum Verhältnis von Katholizismus
und Politischem Liberalismus

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Dezember 2018, Nr. 455: Gerhard Kruij

Hat die kirchliche Soziallehre von Karl Marx gelernt?

Januar 2019, Nr. 456: Michael Vollstädt

Ökonomie und Theologie. Zur Sprache des neuen Managements

Februar 2019, Nr. 457: Stephan Rixen

Gesundheit im Sozialstaat. Zukunftsfragen des Gesundheitswesens

VORSCHAU:

April 2019, Nr. 459:

Armin Wildfeuer zum Themenbereich „Ethos Europa – Idee einer europäischen Einigung“

Mai 2019, Nr. 460:

Peter Schallenberg zum Themenbereich „70 Jahre Grundgesetz“

Juni 2019, Nr. 461:

Markus Vogt/Rolf Husmann zum Themenbereich „innereuropäische Solidarität auf sozialem Gebiet“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

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

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

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2019

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-3286-4

Ende des letzten Jahres erschien in dieser Reihe ein Heft des Mainzer Sozialethikers Gerhard Kruip mit dem Titel: „Hat die kirchliche Soziallehre von Karl Marx gelernt?“ Dieser Beitrag hat zu vielen Reaktionen von Leserinnen und Lesern geführt. Neben einer Reihe von positiven Rückmeldungen gab es auch kritische Anfragen. Ein besonders erboster Leser meinte gar, wir würden das Erbe von Papst Johannes Paul II. verraten, der als zeitgeschichtliche Persönlichkeit und insbesondere auch mit seinen wegweisenden Beiträgen zur kirchlichen Soziallehre ein Bollwerk gegen den Marxismus gewesen sei.

Selbstverständlich liegt ein solches Ansinnen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) völlig fern, und zweifellos gilt das auch für unseren Autor Gerhard Kruip, der zudem ein sehr geschätztes Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats der KSZ ist. Sein Heft ist ein Beitrag zum historisch-politischen und ideengeschichtlichen Entstehungskontext des Sozialkatholizismus und der kirchlichen Soziallehre.

Der Politische Katholizismus entstand im 19. Jahrhundert in Auseinandersetzung mit den damals sich entwickelnden anderen modernen politischen Ideologien. Neben dem Marxismus bzw. Sozialismus/Kommunismus waren das der Liberalismus und auch der Konservatismus. Bei dem Widerstreit dieser verschiedenen Richtungen handelte es sich zum einen um einen schnöden politischen Machtkampf, zum anderen aber auch um eine ideologisch-intellektuelle Auseinandersetzung. Letztere ist für den Politischen Katholizismus und den Sozialkatholizismus sehr fruchtbar gewesen und zwar nicht nur im Blick auf die Zuschärfung der eigenen Positionen und Argumente in Abgrenzung von den anderen weltanschaulichen Lagern. Von einer guten intellektuellen Auseinandersetzung kann man erwarten, dass man von den Analysen und Argumenten der Gegenseite auch etwas lernt. Und ein solcher Lernprozess führt regelmäßig dazu, dass man die eigene Sicht der Dinge zumindest in Teilen modifiziert und korrigiert. Das ist im Verhältnis von Sozialkatholizismus und Marxismus geschehen, und davon handelt Kruips Beitrag. Eine in intellektueller Hinsicht genauso produktive Auseinandersetzung hat mit dem Liberalismus stattgefunden. Darum soll es in diesem Heft gehen.

Kein „dritter Weg“

Traditionellerweise hat man den Politischen Katholizismus in Äquidistanz zu den anderen weltanschaulichen Lagern gesehen. Dazu passt, dass sich die Katholiken nach der Gründung des Deutschen Reiches 1871 um eine eigene politische Partei herum versammelten, die *Deutsche Zentrumspartei*. Während sich die Wähler der anderen politischen Parteien stark nach sozialer Klassenzugehörigkeit verteilten – die Sozialdemokraten waren die Arbeiterpartei, die Konservativen wurden von Junkern und Bauern gewählt, auf die liberalen Parteien

verteilte sich das wohlhabende Bürgertum – wurde das *Zentrum* von der Mehrheit der deutschen Katholiken aus allen sozialen Schichten gewählt. In gewisser Weise handelte es sich um die erste deutsche Volkspartei, weil es tatsächlich der Anspruch war, zwar nicht das ganze Volk, aber doch den gesamten katholischen Teil dieses Volkes politisch zu vertreten.

Ein wesentlicher Referenzpunkt des Politischen Katholizismus war immer die kirchliche Soziallehre. Auch diese wurde lange Zeit als eigenständige politische Ideologie verstanden, als „dritter Weg“ zwischen dem Liberalismus mit seinem einseitigem Individualismus und dem Sozialismus mit dessen Hang zum Kollektivismus. Der katholische Sozialwissenschaftler Heinrich Pesch (1854-1926) hatte zum Ausdruck dieser zweiseitigen Abgrenzung für die katholische Sozialkonzeption den Begriff des „Solidarismus“ geprägt.

Dieses Selbstverständnis hat sich erst in den letzten Jahrzehnten vollständig aufgelöst. 1987 hat Papst Johannes Paul II. klargestellt: „Die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen. [...] Sie gehört [...] nicht in den Bereich der Ideologie, sondern der Theologie“ (*Sollicitudo rei socialis* 41).

Der *cold war liberalism* von Papst Johannes Paul II.

Der Anti-Marxismus bzw. der Anti-Kommunismus von Papst Johannes Paul II. stehen außer Zweifel. Viele sind überzeugt davon, dass die Angst vor dem Papst aus Polen im sowjetischen Kreml so groß war, dass der Auftrag zu dem Attentat im Sommer 1981 von Leonid Breschnew persönlich kam. Zu diesem Ergebnis kam 2006 auch ein Untersuchungsausschuss des italienischen Parlaments. Eindeutig bewiesen wurde dieser Vorwurf allerdings nie.

Keine Zweifel bestehen indes darüber, dass Papst Johannes Paul II. tatsächlich einen erheblichen Anteil an dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes in Polen und davon ausgehend im ganzen Ostblock hatte. Bereits im Sommer 1979, nur ein gutes halbes Jahr nach seiner Wahl, unternahm er eine Apostolische Reise in sein Heimatland. Es war überhaupt der erste Staatsbesuch eines Papstes in einem Land des Ostblocks. Seine Predigt bei der ersten Heiligen Messe dieser Reise am 2. Juni auf dem Warschauer Siegesplatz beendete er mit den berühmten Worten: „Und ich rufe, ich, ein Sohn polnischer Erde und zugleich Papst Johannes Paul II., ich rufe aus der ganzen Tiefe dieses Jahrhunderts, rufe am Vorabend des Pfingstfestes: Sende aus deinen Geist! Sende aus deinen Geist! Und erneuere das Angesicht der Erde! Dieser Erde!“⁴¹

Die Papstwahl von Johannes Paul II. und sein Besuch in seiner Heimat lösten in Polen etwas aus, das das kommunistische Regime unter dem Staatsratsvor-

sitzenden Wojciech Jaruzelski trotz des zwischenzeitlich verhängten Kriegsrechts nicht mehr unter Kontrolle bekommen sollte. Im Sommer 1980 kam es zu einer großen Streikwelle in Polen. Eines der Zentren war die Danziger Leninwerft. Die Streikenden erreichten verschiedene Zugeständnisse der Regierung, vor allem die Zulassung unabhängiger Gewerkschaften. Geregelt wurde das in dem „Danziger Abkommen“ vom 31. August 1980. Das Bild, auf dem der Sprecher des Danziger Streikkomitees, Lech Wałęsa, dieses Abkommen mit einem riesengroßen Kugelschreiber unterzeichnete, auf dem ein Foto von Johannes Paul II. zu sehen war, ging um die Welt.

Man kann Papst Johannes Paul II. zweifellos als einen Repräsentanten des von Richard J. Bernstein auf den Begriff gebrachten „cold war liberalism“² („Kalter-Kriegs-Liberalismus“) bezeichnen. Und das hat nicht nur mit seinem faktischen Einfluss auf den politischen Umbruch in Polen zu tun. Auch in der ideenpolitischen Frontstellung des Kalten Kriegs hat sich Johannes Paul II. immer sehr klar positioniert und sich unmissverständlich zu den Werten der liberalen Moderne bekannt. Manchen Konservativen in der Kirche ging das viel zu weit, etwa den Vertretern der *Radical Orthodoxy* Bewegung. „Is John Paul II too liberal?“ („Ist Johannes Paul II. zu liberal?“), frag deshalb John Allen im Sommer 2003 im amerikanischen *National Catholic Reporter*.³

Papst Johannes Paul II. sah einen tiefen Zusammenhang zwischen Christentum und modernem Freiheitsdenken. Er war überzeugt: „Die europäische Moderne, die der Welt das demokratische Ideal und die Menschenrechte gegeben hat, schöpft die eigenen Werte aus seinem christlichen Erbe“ (*Ecclesia in Europa* 108). In dieser Linie sah er auch die Soziallehre der Kirche. In dem kurz vor seinem Tod 2005 erschienenen Gesprächsband *Erinnerung und Identität* betonte er, „dass an der Wurzel all dieser Dokumente des Lehramts [zur Soziallehre] das Thema der Freiheit des Menschen steht.“⁴

Ein naives Freiheitspathos lag Johannes Paul II. dabei allerdings fern. Er war keineswegs der Überzeugung, dass sich gleichsam von selbst eine „natürliche Ordnung“ einstellen würde, wenn man sich nur damit begnügte, möglichst freiheitliche soziale Strukturen und Regeln zu etablieren. Er hat darunter gelitten zu sehen, dass viele Menschen in Europa, auch in seiner Heimat Polen, in der nach 1989 neu gewonnenen Freiheit Wege beschritten, die er für falsch oder gar fatal hielt. Dem hat er immer wieder Ausdruck verliehen, zum Teil in drastischen Worten wie etwa 1995 in seiner Enzyklika *Evangelium vitae*, in der er eine „Kultur des Todes“ beklagte, deren wesentliche Ursache er ausdrücklich in einer falschen, „ganz individualistische[n] Freiheitsauffassung“ (*Evangelium vitae* 19) ausmachte. Anders als die Vertreter der *Radical Orthodoxy* veranlasste ihn diese Sicht der Dinge aber eben nicht dazu, das moderne Freiheitsdenken grundsätzlich in Frage zu stellen oder gar zu verwerfen. Poli-

tisch blieb dieser, im Übrigen zweifellos sehr konservative, Papst zeitlebens ein Liberaler.

Das Christentum als kulturelle Grundlage des modernen Freiheitsdenkens

Politische Freiheit war für Papst Johannes Paul II. nicht primär eine liberale Doktrin, sondern eine lebendige Tradition freiheitlicher Praxis. Es hat ihn deshalb mit Sorge erfüllt, dass die Bereitschaft, sich produktiv mit den eigenen kulturellen Grundlagen auseinanderzusetzen, in Europa zusehends erodierte. Ein Beispiel war 2002/03 die Debatte um den Entwurf eines Verfassungsvertrags für die Europäische Union, wo man es am Ende mit dem kleinsten gemeinsamen Nenner bewenden ließ: dem dürren Hinweis auf die „kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas“. Diese Sprachlosigkeit rächt sich heute, wo in Europa – befeuert von der sogenannten „Neuen Rechten“ – wieder eine Identitäts-Debatte geführt wird.

Dabei hatte es keineswegs an mahnenden Stimmen gefehlt, die früh genug auf dieses Defizit hingewiesen haben. Und diese Mahner kamen keineswegs nur aus Theologie und Kirche. Besonders hervorzuheben ist natürlich die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas aus dem Jahr 2001. Der Philosoph wies damals eindringlich auf die „unabgeschlossene Dialektik des [...] abendländischen Säkularisierungsprozesses“⁵ hin. Noch deutlicher war Habermas bereits 1999 geworden, als er in einem Interview feststellte: „Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“⁶

Unwiderrspochen geblieben sind solche Aussagen freilich nicht. Durchaus zu Recht ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass im tatsächlichen Lauf der Geschichte die verfasste katholische Kirche lange Zeit gegen die Ideen von Demokratie und Menschenrechten gekämpft hatte. Hans Joas hat in diesem Zusammenhang einmal mit spitzer Feder angemerkt: „Es sieht ein bißchen nach einem Taschenspielertrick aus, wenn etwas als Errungenschaft der eigenen Tradition beansprucht wird, was von den Vertretern derselben Tradition verdammt wurde, als es entstand.“⁷ Dieser Widerspruch löst sich allerdings auf, wenn man zwischen kultureller Genealogie und politischer Ereignisge-

schichte unterscheidet, wie Joas selbst das in seiner Studie *Die Sakralität der Person* exemplarisch tut.

Es lassen sich zahlreiche Beispiele anführen, wie das Christentum – dabei natürlich immer auf dem Judentum aufbauend – kulturelle Grundlagen geschaffen hat, die als Katalysatoren für die Entwicklung der freiheitlichen Moderne gewirkt haben. Etwa die Unterscheidung des Einzelnen von der sozialen Gemeinschaft: „Gott und die Seele will ich erkennen. Sonst nichts? Sonst gar nichts“, heißt es bei Augustinus (354-430) in den *Soliloquia*, den *Selbstgesprächen*.⁸ Hier drückt sich ein „Individualismus“ aus, der in der heidnischen Antike ansonsten nicht anzutreffen war, weil der Einzelne und das Gemeinwesen in untrennbarer Verbundenheit miteinander gesehen wurden. Von daher konnte in der vorchristlichen Antike auch die Religion keine private Sache sein, sondern sie war immer eine öffentliche Angelegenheit. Deutlich wird das etwa in dem Prozess gegen Sokrates, dessen Anklage auf *Asebeia* lautete, was sowohl den religiösen Frevel als auch die Verletzung der wesentlichen sozialen Beziehungen (in Familie und Polis) bezeichnete.⁹

Die Differenzierung von Religion und politischer Herrschaft bzw. Staat hat jüdisch-christliche Wurzeln. Anders als in den übrigen antiken Hochkulturen des antiken Orients war der König Israels kein Gott- oder Sakralkönig, sondern ein höchst fehlbarer Mensch. Im Evangelium sagt Jesus dann zu Pontius Pilatus: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Die Trennung von Religion und politischer Herrschaft ist auch das Thema von Augustinus großem Werk *De Civitate Dei*, dem ersten staatstheoretischen Klassiker des christlichen Abendlandes. Hier unterscheidet der Kirchenvater die *civitas Dei*, also den Gottesstaat bzw. das Reich Gottes, in ihrer Jenseitigkeit und theologischen Qualität radikal von der *civitas terrena*, dem Erdenstaat bzw. dem Römischen Reich.

Französische Revolution und katholischer Antimodernismus

Solchen Beobachtungen zur jüdisch-christlichen Genealogie der liberalen Moderne steht gar nicht entgegen, dass die Kirche im Lauf der Geschichte immer wieder als politische Größe gegen Freiheitsrechte agierte. Schon Augustinus identifizierte die real existierende Kirche keineswegs mit der *civitas Dei*. In ihrer sakramentalen Gestalt verweist die Kirche zwar auf das Reich Gottes, aber in ihrer realen Existenz ist auch sie Teil der *civitas terrena* und korrumpierbar.

Im vorrevolutionären Frankreich des 18. Jahrhunderts etwa war die katholische Kirche Teil des Establishments im *Ancien Régime* und wurde in dieser Eigenschaft zur Zielscheibe der Revolutionäre, wie schon Alexis de Tocqueville

(1805-1859) herausgestellt hat: „Nicht als religiöse Lehre, sondern vielmehr als politische Institution hatte das Christentum diesen wütenden Haß entzündet, nicht weil die Priester sich anmaßten, die Dinge der anderen Welt zu regeln, sondern weil sie Grundeigentümer, Lehnsherren, Zehntherrn, Administratoren in dieser Welt waren; nicht weil die Kirche in der neuen Gesellschaft, die man gründen wollte, keinen Platz finden konnte, sondern weil sie damals die am meisten privilegierte und festeste Stelle in der alten Gesellschaft, die in Staub verwandelt werden sollte, einnahm.“¹⁰

Richtete sich die Französische Revolution ganz in diesem Sinne zunächst nur gegen die kirchlichen Privilegien, entwickelte sich in dem weiteren Verlauf des Konflikts ein fundamentaler Antiklerikalismus. Während der Phase der jakobinischen Terrorherrschaft (1793/94) kam es dann gar zu einer regelrechten Kirchenverfolgung und dem Versuch der systematischen Entchristianisierung Frankreichs.

Dieser Lauf der Ereignisse wiederum führte dazu, dass sich die katholische Kirche nicht nur gegen die Revolution als solche, sondern auch gegen deren ideengeschichtliche Voraussetzungen, insbesondere die Aufklärungsphilosophie, wendete. Der Kirchenkampf während der Französischen Revolution war dabei nur der Auftakt zu einer Vielzahl weiterer Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche und den unterschiedlichsten säkularistischen und antiklerikalen politischen Bestrebungen in zahlreichen Staaten im 19. und auch noch im 20. Jahrhundert. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen verbreitete sich innerhalb des Katholizismus ein grundlegendes Misstrauen gegen die Moderne insgesamt, woraus sich ein dezidiert katholischer Antimodernismus entwickelte. Der antimodernistische Katholizismus stellte die gesamte Welt des Sozialen – Politik, Wirtschaft, Kultur und Wissenschaft – unter den Vorbehalt des Katholischen und beurteilte sie von diesem Standpunkt aus. Das war der sogenannte katholische Integralismus. In der Theologie wurde im Zuge dessen ein explizit auf die Vormoderne zurückgreifendes, genuin katholisches Wissenschaftsparadigma durchgesetzt: die Neuscholastik, die sich an der scholastischen Philosophie und Theologie des Mittelalters orientierte.

Allerdings – und das ist der entscheidende Punkt – war dieser primär machtpolitische Konflikt zwischen der Kirche und den treibenden Kräften der aufkommenden Moderne keineswegs kulturell „vorprogrammiert“, sondern er war begründet in den hier nur stichwortartig angesprochenen konkreten, historisch gewachsenen und damit letztlich zufälligen Konstellationen.

Christentum, demokratische Gleichheit und politische Freiheit

Wo die Umstände andere waren als im Frankreich und Europa des 18. und 19. Jahrhunderts, hat auch die Geschichte einen anderen Verlauf genommen. Die Amerikaner etwa haben ihre Aufklärung bekanntlich von der Kanzel herab erhalten. Auch das hat bereits Tocqueville in seinen berühmten Beobachtungen *Über die Demokratie in Amerika* festgehalten: „Bei uns [in Europa] sah ich den Geist des Glaubens und den Geist der Freiheit fast immer entgegengerichtet. Hier [in den USA] fand ich sie innig miteinander verbunden: sie herrschten zusammen auf dem gleichen Boden.“¹¹ Für Tocqueville lag darin die tiefere Ursache dafür, dass es in den USA gelungen war, die Demokratie dauerhaft mit einer Ordnung der Freiheit zu verbinden, während dieser Versuch in Frankreich nach 1789 mehrfach gescheitert war.¹²

Tocqueville, der am 29. Juli 1805 – und damit erst nach der Zeit der Französischen Revolution – als Spross einer alten normannischen Adelsfamilie geboren worden war, kreiste in seinen Schriften doch zeitlebens um diesen Epochen-schnitt. Seine Eltern hatten den Anliegen der Revolution zunächst durchaus offen gegenübergestanden. Das änderte sich aber spätestens mit der jakobinischen Terrorherrschaft, der auch Mitglieder seiner Familie zum Opfer fielen. Seine Eltern waren bereits inhaftiert, entkamen der Guillotine aber durch die Ereignisse des 9. Thermidor, die die Herrschaft des Terrors in Frankreich beendeten. Sie wurden vor dem Hintergrund dieser Erfahrungen überzeugte Royalisten und befürworteten die Restaurationspolitik nach 1814. Anders Tocqueville: Er war davon überzeugt, dass der Zug seiner Zeit unaufhaltsam in Richtung Demokratie strebte, und dass es töricht war, sich dem zu widersetzen. Er blieb auch fasziniert von den Idealen der Revolution: *liberté, égalité, fraternité* („Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“). Die Frage aber, die ihn in seinen Texten am meisten bewegte, war, wie die in dieser Revolutionsparole ursprünglich an erster Stelle genannte Freiheit im weiteren Verlauf der Ereignisse zunehmend in den Hintergrund treten und schließlich ganz auf der Strecke bleiben konnte. Anders formuliert, beschäftigte ihn in seinem Denken und in seinem politischen Handeln vor allem die Frage, wie Freiheit und demokratische Gleichheit miteinander in Einklang gebracht werden können. Ihm ging es dabei um die Verteidigung der Freiheit.

Für Tocqueville war politische Freiheit dabei nicht bloß eine liberale Doktrin, sondern eine lebendige Praxis. Er war der Überzeugung, dass eine freiheitliche Ordnung nicht allein durch formale Institutionen wie Wahlen bewahrt werden kann, sondern dass es dafür eines korrespondierenden republikanischen Ethos der Bürger bedarf. Er glaubte, dass nur so Freiheit und demokratische Gleichheit in den postrevolutionären Gesellschaften seiner Zeit durchgesetzt und bewahrt hätten werden können. Denn wo die althergebrachten Bande der Famili-

en, Stände und Korporationen aufgelöst waren, sah er die Menschen „nur zu sehr geneigt, sich bloß mit ihren besonderen Interessen zu beschäftigen, immer nur an sich selbst zu denken und sich in einen Individualismus zurückzuziehen, in dem jede öffentliche Tugend erstickt wird.“¹³

In seiner berühmten Oxforder Antrittsvorlesung von 1958 entfaltete Isaiah Berlin die These, dass positive und negative Freiheit zwei scharf voneinander zu unterscheidende, oftmals sogar gegenläufige Konzeptionen sind. Nach dieser Lesart entspricht alleine die negative Freiheit – die „Abwesenheit von Zwang“¹⁴, wie Friedrich August von Hayek es ausdrückte – einem liberalen Freiheitsbegriff. Hayek meinte, dass die Herstellung eines Zusammenhangs von positiven politischen Haltungen und individueller Freiheit „eine der Ursachen der Unklarheit über die Bedeutung von Freiheit“¹⁵ sei. Tocqueville war dezidiert anderer Ansicht. Er war überzeugt, dass die Garantie individueller Freiheit zum Aufbau und Erhalt einer freiheitlichen Gesellschaft zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist. Hinzukommen muss eine lebendige Praxis, die die freiheitliche Ordnung mit Leben erfüllt und am Leben erhält. Darauf richtet sich Tocquevilles gesättigtes Verständnis politischer Freiheit, ohne die nach seiner festen Überzeugung auch die individuelle Freiheit nicht dauerhaft gesichert werden kann. In der Tradition dieses Denkens standen und stehen politische Liberale wie Raymond Aron oder Pierre Manent. Und selbstverständlich liegt auch das oben skizzierte Freiheitsverständnis von Papst Johannes Paul II. auf dieser tocquevilleschen Linie.

Wenn die politische Freiheit im Staat zu ihrer Erhaltung auf den Gemeinschaftssinn und die republikanischen Tugenden der Bürger angewiesen ist, dann stellt sich die Frage, aus welcher Quelle sich diese Ressourcen regenerieren. Und genau hier kommt in Tocquevilles Denken die Religion ins Spiel. Er sah einen notwendigen Zusammenhang zwischen Glauben und Freiheit und äußerte im zweiten Band der Demokratie in Amerika gar die Überzeugung, dass der Mensch „ist er nicht gläubig, hörig werden, und ist er frei, gläubig sein muß.“¹⁶ Der Politikwissenschaftler Oliver Hidalgo arbeitet drei Funktionen heraus, die Tocqueville der Religion im Hinblick auf die Erhaltung der politischen Freiheit im Staat zuschreibt: erstens die Festigung des sozialen Bandes der bürgerlichen Gemeinschaft, zweitens die Begründung und Ausformung der bürgerlichen Moral, drittens die Mäßigung von im demokratischen Zeitalter aufkommenden gefährlichen Leidenschaften wie Materialismus und Konsumismus.¹⁷

Als ganz besonders geeignet, die vopolitischen moralischen Grundlagen für eine liberale Demokratie zu liefern, sah Tocqueville die Morallehre des Christentums an. Das galt für ihn ausdrücklich auch mit Blick auf den Katholizismus, obwohl dieser, wie oben dargestellt, sich zu seinen Lebzeiten in Europa

anschickte, die Speerspitze des Antimodernismus und Antiliberalismus zu bilden. Über die katholischen Einwanderer in Amerika stellte er fest, diese bildeten „die republikanischste und demokratischste Klasse, die es in den Vereinigten Staaten gibt.“ Verwunderlich fand er das keineswegs: „Ich denke, daß man die katholische Religion zu Unrecht als einen natürlichen Feind der Demokratie ansieht. Im Gegenteil scheint mir unter den verschiedenen christlichen Lehren der Katholizismus die Gleichheit der Bedingungen am meisten zu begünstigen. [...] Der Katholizismus ist wie eine unumschränkte Monarchie. Nehmt den König weg und es herrscht mehr Gleichheit der Bedingungen als in den Republiken.“¹⁸

Die unterschiedlichen Staatskonzepte der liberalen Moderne

Die von Tocqueville beschriebenen Unterschiede zwischen Frankreich und den USA, was das Verhältnis der Katholiken zur liberalen Demokratie angeht, hatten nicht nur damit zu tun, dass die Kirche im einen Fall zum Establishment des *Ancien Régime* gehörte und im anderen Fall eine Minderheit repräsentierte, die sich anpassen musste. Eine entscheidende Rolle spielten auch die unterschiedlichen Liberalismus- und Staatskonzeptionen.¹⁹

Die historischen Ursprünge des Liberalismus liegen nicht in der Französischen Revolution oder bei deren französischen Vordenkern, sondern in den Niederlanden und vor allem im England des 17. Jahrhunderts.²⁰ Und das sind natürlich auch die Wurzeln des von Tocqueville beschriebenen amerikanischen Liberalismus, denn die meisten Einwanderer der Kolonialzeit waren ja Engländer und blieben den Rechtstraditionen ihres Herkunftslandes verbunden.

Bereits seit den Tagen der *Magna Carta Libertatum* (1215) herrschte in England die Überzeugung, dass die Macht der Regierung durch bestimmte Rechte der freien Untertanen beschränkt sei. Zwar bestand im 13. Jahrhundert die Masse der englischen Bevölkerung noch aus Leibeigenen und rechtlosen Vaganten, es ging also in der *Magna Carta* zunächst einmal um die Absicherung der althergebrachten Privilegien und Rechte der Kirche und des Adels. Aber die in dem Dokument enthaltenen Rechtsgarantien – zum Beispiel das Erb- und Eigentumsrecht, der Schutz vor willkürlicher Verhaftung, das Recht auf ein ordentliches Gerichtsverfahren – sollten sich Jahrhunderte später ganz ähnlich in den ersten allgemeinen Menschen- und Bürgerrechtserklärungen finden.

In England legte die *Magna Carta* bereits früh die Grundlage für das Bewusstsein, dass Freiheiten und Rechte der Untertanen nur durch eine Begrenzung der Macht der Krone und deren Bindung an das Gesetz gesichert werden konnten. Und das ist auch der Ausgangspunkt für die politischen Auseinandersetzungen zwischen Krone und Parlament im England des 17. Jahrhunderts

gewesen, in denen „die eigentliche Quelle der modernen liberalen Staatsidee“²¹ liegt. Im Zuge dieser Ereignisse kam, etwa bei James Harrington in seinem berühmten Werk *The Commonwealth of Oceana* (1659) die Idee der *rule of law* (Herrschaft des Rechts) im Gegensatz zu der *rule of man* (Herrschaft eines Menschen) auf. Die schon in der *Magna Carta* zum Ausdruck kommende Vorstellung althergebrachter, gewohnheitsmäßiger Untertanenrechte entwickelte sich zu der für den Liberalismus charakteristischen Idee vorstaatlicher individueller Rechte weiter, die als natürliche, durch Gott von Geburt an verliehene *birthrights* (Geburtsrechte) verstanden wurden.

Ihre politische und verfassungsrechtliche Umsetzung erreichten diese Ideen in der *Glorious Revolution* von 1688/89. Mit der *Bill of Rights* wurde das englische Parlament von einer Instanz, die bloß die althergebrachten Rechte gegenüber der Krone verteidigte, zu einer gegenüber dem Monarchen unabhängigen Institution, die aus eigenem souveränen Recht heraus politische Macht ausübte. Trägerin der *Glorious Revolution* war die Partei der *Whigs*, deren Vorstellungen von Liberalismus ihren klassischen Ausdruck in dem Werk John Lockes (1632-1704) fanden und im 18. Jahrhundert besonders von den schottischen Aufklärungsphilosophen weiterentwickelt wurden.

Auch in England ist diese Liberalisierung von Staat und Gesellschaft nicht ohne Friktionen abgelaufen, insbesondere in der Zeit des Englischen Bürgerkriegs und der anschließenden Diktatur Oliver Cromwells. Letztlich aber wurden die liberalen Ideen der *Whigs* im Gleichklang mit den politischen Entwicklungen durch das Staatsrecht rezipiert, ohne dass es zu einer disruptiven Zerschlagung des althergebrachten Systems gekommen wäre. Das wurde einerseits dadurch begünstigt, dass die Sozialphilosophie Lockes und seiner Gefolgsleute weniger idealistisch ist als diejenige vieler kontinentaleuropäischer Aufklärungsphilosophen, andererseits durch das englische Verständnis des *common law*, das auf einer kontinuierlichen Fortentwicklung und Anpassung des (Gewohnheits-) Rechts an die Erfordernisse der Zeit beruht.

Diesen angelsächsischen, evolutiven Liberalismus, der sich im 17./18. Jahrhundert allmählich entwickelte, grenzt Friedrich August von Hayek scharf von dem, wie er es nennt, „rationalistischen Liberalismus“ der Französischen Revolution ab: „Der ursprünglich englische Liberalismus war an sich weder demokratisch noch auch egalitär, noch war ihm der aggressiv rationalistische und antireligiöse Charakter eigen, den später der kontinental-europäische Liberalismus zeigte. Diese Verwandlung hängt eng mit dem Einfluß der französischen Schriftsteller zusammen, die im 18. Jh. zunächst (in der Generation Voltaires und Montesquieus) die englischen Ideen für den Kontinent interpretierten und später (in der Generation Jean-Jacques Rousseaus und der Physiokraten) jene Ergebnisse langer politischer Erfahrung konstruktiv nach

‚Vernunftprinzipien‘ umgestalteten. In vieler Beziehung bedeutete das nicht viel weniger als eine Umkehrung der ursprünglichen Ideen. An Stelle des Vertrauens an die schöpferische Kraft freier gesellschaftlicher Entwicklung trat das Vertrauen auf die Macht eines von der Vernunft ausgedachten Plans. An Stelle der Sorge um die Beschränkung der Gewalt trat die Sorge, daß sie von der richtigen Stelle ausgeübt würde, wodurch jede Beschränkung dieser Gewalt überflüssig erschien.²²

Selbst wenn dieses scharfe Urteil Hayeks als zu plakativ erscheinen mag, so ist sein Hinweis auf zwei Traditionsstränge in der neuzeitlichen Entwicklung des Liberalismus und deren unterschiedliche Charaktermerkmale wichtig, vor allem auch wenn es um das Verhältnis von Katholizismus und Liberalismus geht. Zwar wurden auch im England des 18. und 19. Jahrhunderts Katholiken politisch und sozial diskriminiert, aber das hatte spezifische kirchenpolitische Gründe, die auf die Trennung der *Church of England* von Rom (1531) und den *Act of Supremacy* (1534) zurückgingen.

Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat auf dem europäischen Kontinent seit der Französischen Revolution hatten einen anderen Charakter, der auf die von Hayek genannten Umstände zurückzuführen ist. Gerade in der Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche heiligte im 19. Jahrhundert für viele Liberale der Zweck die Mittel. Das heißt: Um das Ziel zu erreichen, den politischen und gesellschaftlichen Einfluss der Kirche zu brechen, war man gerne bereit, die Grundsätze des klassischen Liberalismus über Bord zu werfen, allen voran die Prinzipien der Gleichheit vor dem Gesetz und der *rule of law*.

Katholischer Kampf gegen Etatismus und Totalitarismus

Exponenten des Politischen Katholizismus wie der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) wiesen schon sehr früh auf diesen inneren Widerspruch zwischen ideellem Anspruch und kirchenpolitischer Praxis des zeitgenössischen Liberalismus hin. In seinem 1862 erschienenen, bei dem Publikum äußerst erfolgreichen Buch *Freiheit, Autorität und Kirche* schrieb Ketteler: „Der moderne Liberalismus steht seiner innerlichsten Natur nach ganz auf der Seite der Allregiererei und ist durchaus Geisteskind und Erbe der absolutistischen Monarchie und Bürokratie der verflossenen Jahrhunderte. Er unterscheidet sich von diesen nur durch die äußere Gestalt, nur durch Worte, die das Gegentheil anzudeuten scheinen, nur durch die Organe, die die Gewalt handhaben, während sein eigentliches Wesen, das immer wieder durch diesen Schein durchbricht, intolerante, rücksichtslose Centralisation, Allgewalt des Staates auf Kosten der individuellen und corporativen Freiheit ist.“²³

Kettelers Absicht war dabei freilich zunächst einmal die Verteidigung der altergebrachten Freiheiten der Kirche vor den Übergriffen des Staates. Es gehört aber zu den Listigkeiten der Geschichte, dass sich der Politische Katholizismus, indem er die Freiheit und das Selbstverwaltungsrecht der Kirche gegen die Übergriffe einer wuchernden Bürokratie verteidigte, subkutan der liberalen Moderne annäherte, während sich zeitgleich an der Oberfläche des kirchlichen Lebens der katholische Antimodernismus breit machte.

Hier zeigt sich die ganze Dialektik historischer Konflikte: Der ultramontane katholische Bischof verteidigte plötzlich den Raum gesellschaftlicher Freiheit gegen den Etatismus der an die Hebel der Macht gelangten „Liberalen“. Und das konnte er natürlich nur, insoweit er zumindest implizit den wirklichen, klassisch-liberalen Freiheitsbegriff rezipierte. Und so heißt es denn in der genannten Schrift: „Das Wesen der Freiheit besteht immer und auf allen Gebieten in der freien Selbstbestimmung aus innern Gründen ohne äußern Zwang. Diese freie Selbstbestimmung und Wahl ist nun auch die nothwendige Voraussetzung der politischen und socialen Freiheit. Sie besteht also wesentlich darin, daß der Mensch in seinem persönlichen, politischen und socialen Leben, so weit er für sich selbst sorgen kann und nicht in die Rechte Anderer verletzend eingreift, die freieste Selbstbestimmung nach eigener Wahl genieße, daß er also seine eigenen Angelegenheiten auch selbst zu verwalten befugt sei. Diese Freiheit wird daher auch ganz passend mit dem Worte Selbstverwaltung bezeichnet. Wenn aber die Freiheit eine wahre sein soll, so muß sie sich nicht bloß auf die unmittelbaren persönlichen Angelegenheiten des Individuums beziehen, sondern auch auf jene socialen Vereine, in denen sich sein Leben bewegt.“²⁴

Das ist der normative Hintergrund, vor dem Ketteler dann 1873, bereits unter dem Eindruck der repressiven Kulturkampfpolitik, in seiner ebenfalls vielbeachteten Schrift *Die Katholiken im Deutschen Reiche* den aufkommenden „Staatsabsolutismus“ und insbesondere die Herausdrängung der Kirche aus dem Erziehungs- und Bildungswesen kritisierte.²⁵ Im Zuge seiner Argumentation entwickelte er dabei auch das sozialethische Prinzip der Subsidiarität. Die Erziehung der Kinder, schrieb er, liege primär in der Verantwortung der Eltern, wohingegen der Staat in diesem Bereich lediglich das „subsidiäre Recht“²⁶ habe, diese Aufgabe zu unterstützen und notfalls korrigierend einzugreifen.

1931, vor dem Hintergrund der sich ausbreitenden totalitären Ideologien des Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus, erklärte Papst Pius XI. in seiner Sozialenzyklika *Quadragesimo Anno* den Subsidiaritätsgrundsatz zum „*in philosophia sociali gravissimum illud principium*“, zum „wichtigsten Prinzip der Sozialphilosophie“ (*Quadragesimo anno* 79). Diese Enzyklika kam noch ganz im Gewand der Neuscholastik daher, also in Sprache und Denken jenes Wissenschaftsparadigmas, das dem Kampf der Kirche gegen den „Mo-

dernismus“ entsprang. Aber schon in diesem – prima facie dem Liberalismus noch ganz entgegengesetzten – Denksystem stellte sich die Kirche, indem sie das Subsidiaritätsprinzip zum Dreh- und Angelpunkt ihrer Soziallehre erklärte, in den schicksalhaften weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts an die Seite des Liberalismus. Hier bewahrheitete sich, was der große Liberale Raymond Aron in seinen Lebenserinnerungen später einmal lakonisch festgestellt hat: „Man sucht sich seine Gegner aus, nicht seine Verbündeten.“²⁷

In der der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und später in der ideenpolitischen Frontstellung des Kalten Krieges wurden die Repräsentanten des Politischen Katholizismus mehr und mehr zu Verteidigern der liberalen Demokratie – bis hin zu dem oben gewürdigten Papst Johannes Paul II., der entscheidend zum Fall des Sowjetimperiums und damit zum Ende der wahnsinnigen totalitären Experimente des 20. Jahrhunderts beigetragen hat. Spätestens mit diesem Papst an ihrer Spitze wurde die katholische Kirche zur uneingeschränkten Verteidigerin der liberalen Demokratie und der Freiheitsrechte.

Die These dieses Heftes lautet: Da ist zusammengewachsen, was zusammengehört. An das Ende der Geschichte sind wir damit allerdings nicht gelangt. Es gibt diejenigen, die das Rad der Geschichte zurückdrehen wollen. Sie propagieren eine „illiberale Demokratie“ oder Schlimmeres, und sie tun das mitunter ausdrücklich unter Berufung auf den christlichen Glauben. Die Kirche sollte sich ihnen in den Weg stellen. Denn: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Steht daher fest und lasst euch nicht wieder ein Joch der Knechtschaft auflegen“ (Galater 5,1).

Anmerkungen

- 1 Johannes Paul II., Predigt auf dem Siegesplatz in Warschau, 2. Juni 1979, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790602_polonia-varsavia.html (abgerufen am 11.02.2019).
- 2 Richard J. Bernstein, One Step Forward, Two Steps Backward. Rorty on Liberal Democracy and Philosophy, in: Ders., The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/ Postmodernity, 4. Aufl., Cambridge (Mass.) 1998, 230-257, hier: 249.
- 3 http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2003c/082903/082903c.htm (abgerufen am 18.02.2019).
- 4 Johannes Paul II., Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen zwei Jahrtausenden, Augsburg 2005, 61.
- 5 Jürgen Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, 8. Aufl., Frankfurt a.M. 2016, 11.
- 6 Jürgen Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Ders., Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt a.M. 2001, 173-196, hier: 174 f.

-
- 7 Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011, 18.
 - 8 Augustinus, *Soliloquiorum libri*, 1.2.7: „Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.“
 - 9 Vgl. Kai Trampedach, „Gefährliche Frauen“. Zu athenischen Asebieprozessen im 4. Jahrhundert v. Chr., in: Ralf von den Hoff/Stefan Schmidt (Hrsg.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2001, 137-155, hier: 154.
 - 10 Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978, 24.
 - 11 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Aufl. München 1984, 341.
 - 12 Siehe dazu und zum Folgenden ausführlicher: Arnd Küppers, *Alexis de Tocqueville – Religion als das vorpolitische Fundament freiheitlicher Ordnung*, in: Oliver Hidalgo/Christian Polke (Hrsg.), *Staat und Religion. Zentrale Positionen zu einer Schlüsselfrage des politischen Denkens*, Wiesbaden 2017, 279-296.
 - 13 Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, München 1978, 15.
 - 14 Friedrich August von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen 2005, 13.
 - 15 Ebd., 19.
 - 16 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Aufl. München 1984, 506.
 - 17 Vgl. Oliver Hidalgo, *Unbehagliche Moderne. Tocqueville und die Frage der Religion in der Politik*, Frankfurt a.M./New York 2005, 312 ff.
 - 18 Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, 2. Aufl. München 1984, 333.
 - 19 Die folgenden Überlegungen habe ich etwas ausführlicher bereits an folgender Stelle dargestellt: Arnd Küppers, *Staatsseksis: Antipode zu staatlicher Interventionstätigkeit und dem Ideal des Wohlfahrtsstaates?*, in: Stephan Wirz (Hrsg.), *Kapitalismus – ein Feindbild für die Kirchen?*, Zürich 2018, 231-251.
 - 20 Vgl. Friedrich August von Hayek, *Art. Liberalismus. I. Politischer Liberalismus*, in: *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, Bd. 6, Stuttgart 1959, 591-596.
 - 21 Ebd., 591.
 - 22 Ebd., 592.
 - 23 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von: *Freiheit, Autorität und Kirche*, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. E. Iserloh, Abt. I, Bd. 1, Mainz 1977, 222-364, hier: 280.
 - 24 Ebd., 245 f.
 - 25 Siehe dazu Wilhelm Emmanuel von Ketteler, *Die Katholiken im Deutschen Reiche. Entwurf zu einem politischen Programm*, in: *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. v. E. Iserloh, Abt. I, Bd. 4, Mainz 1977, 186-262, hier: 208-213.
 - 26 Ebd., 210.
 - 27 Raymond Aron, *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen*, München 1985, 72.

Der Verfasser

Dr. Arnd Küppers ist Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle.