

PETER STILWELL · LISSABON

Gott und der Kaiser

Spannungen zwischen Religion und Politik, zwischen Gott und dem Kaiser, gab es immer schon. Als vor einigen Monaten Eduard Balladur, damals noch französischer Premierminister, auf die Enzyklika *Evangelium Vitae* angesprochen wurde, rechtfertigte er sich – einerseits in Respekt gegenüber Johannes Paul II. und andererseits in der Überzeugung, daß »die Gesetze der Republik für jeden gelten und von allen geachtet werden sollen« – mit der Bemerkung: »Jedem seine Aufgabe. Der Papst hat recht, wenn er an die großen moralischen Prinzipien erinnert, und meine Regierung hat recht, wenn sie wohlbegründete Gesetze erarbeitet. So haben wir ein vernünftiges Gesetz zur medizinischen Ethik verabschiedet, das uns verpflichtet, Menschen vor AIDS zu schützen, indem wir den Gebrauch von Präservativen fördern. ›Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.«¹

Nicht nur Politiker werden durch einzelne Aussagen der Enzyklika von Unbehagen befallen. In seinem Kommentar zu jenen Aussagen des päpstlichen Lehrschreibens, die die Legitimität einer demokratischen Regierung von deren Anerkennung des Sittengesetzes abhängig machen, wirft Alain Woodrow dem Papst unter Berufung auf Balladur eine Unnachgiebigkeit vor, die »den Kern unserer westlichen Demokratien in Frage stelle«.²

Diese Bewertung ist übertrieben. Und doch finden wir bei vielen Katholiken, die mit der negativen Einschätzung unserer westlichen Gesellschaft, wie sie der gegenwärtige Papst zunehmend äußert, nicht einverstanden sind, ähnliche Reaktionen. Mir scheint, daß im Zusammenhang unseres Themas wenigstens vier Fragen relevant sind:

– Entspricht das von den Massenmedien vermittelte Bild, nach dem der Papst den Pluralismus westlichen Demokratien mißbilligt oder nicht verstehe, der Realität?

PETER STILWELL, 1946 geboren, Habilitation 1993, ist Professor an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität in Lissabon und gehört zur portugiesischen Redaktion der »Communio«. Den Beitrag übertrug Maria Inês de Andrade aus dem Portugiesischen.

- Wenn der Papst behauptet, daß »der Wert der Demokratie [mit den Werten] steht und fällt, die sie verkörpert und fördert« (EV 70), wer ist dann seiner Ansicht nach befugt, besagte Werte zu definieren, selbst für den Fall, daß sie u.U. miteinander kollidieren, und darüber hinaus zu beurteilen, ob sie in Recht und Kultur eines Landes richtig umgesetzt werden?
- Kommen die Forderungen des Papstes nicht dem Anspruch der kirchlichen Autorität gleich, die Realität einer politischen Verfassung, auch die einer Demokratie, zu beurteilen und ihr die moralische Legitimität zu- bzw. abzuspochen?
- Sollte nun dies die Sichtweise des Papstes sein, steht sie dann nicht im Widerspruch zu jenem Jesuswort, auf das sich Balladur beruft: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist«?

1. Gott geben, was Gottes ist

Genau genommen impliziert die Aussage Jesu, die gerne dann zitiert wird, wenn es zwischen weltlicher und kirchlicher Macht zu Differenzen kommt, nicht, wie häufig angenommen, die Trennung von Staat und Kirche.

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang. Jesus wird eines Tages aufgefordert, die Rechtmäßigkeit der Steuerzahlung an den Kaiser zu beurteilen; er bittet um einen Denar. Das Geldstück, mit dem Bildnis des Kaisers Tiberius und der Inschrift *Tiberius Caesar divi Augustii filius Augustus* versehen, verletzte das Empfinden seiner jüdischen Gesprächspartner nicht nur deshalb, weil im eigenen Land das Geld einer Besatzungsmacht im Umlauf war und an einen heidnischen Kaiser Steuern entrichtet werden mußten. Hinzu kam vielmehr die religiöse Empörung, die mit dem Epitheton »göttlich« provoziert wurde, das sich nicht auf den Gott Israels, sondern auf den Kaiser richtete. Jesus nun scheint mit diesen Gefühlen zu spielen, wenn er antwortet: »Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist.«

Dieses Wort läßt mehrere Interpretationen zu: »Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist«, könnte zunächst einmal auf die Forderung nach einer gewissen Gleichgültigkeit allem Materiellen gegenüber zielen, wenn man es auf dem Hintergrund eines anderen Jesuswortes liest, nämlich dem von der Unmöglichkeit, zugleich Gott und dem Mammon zu dienen (Mt 6,24). Eine erste Deutung könnte also sagen: »Wenn ihr Gott dienen möchtet, dann sorgt euch nicht um diese Belanglosigkeiten und gebt das Geld dem ›Gott‹ des Geldes zurück«; oder prosaischer: »Widmet euch den Dingen, die wirklich wichtig sind – der Religion – und

nehmt die Gesetze hin, die die zweitrangigen Angelegenheiten der Welt regeln.«

Aber die Frage, die Jesus gestellt wird, zielt konkreter auf die Zahlung von Steuern an den Kaiser – und wird damit eminent politisch. Daß hieße, Jesu Antwort wäre in etwa wie folgt zu verstehen: »Wenn bei uns vom Kaiser geprägtes Geld im Umlauf ist, dann liegt es nahe, daß es der Kaiser ist, der die politischen und wirtschaftlichen Grundlagen garantiert, von denen auch wir profitieren. Geben wir also dem Kaiser die Mittel, die er braucht, um uns gute Dienste zu erweisen.« Diese Deutung ist bis heute aktuell; sie war schon immer die moralische Begründung für die Pflicht des Christen, Steuern zu zahlen – also für eine uralte Pflicht, die manch schlecht informierter Journalist für eine Neuerung des Weltkatechismus hielt.

Doch auch diese Interpretation befriedigt noch nicht vollkommen. Die sprachliche Parallelsetzung von Kaiser und Gott impliziert nur scheinbar auch eine inhaltliche Entsprechung. Doch die Zuhörer Jesu wissen, daß der Kaiser Gott nicht gleichgestellt werden kann, und entsprechend bewertet Jesus politische und geistige Macht nicht als ebenbürtig. Im Kontext biblischer Tradition ist klar, daß alle Macht nur einen einzigen Grund hat, nämlich Gott. Wenn man auf diesem Hintergrund die Antwort Jesu tiefer reflektiert, dann wird man sich plötzlich der Forderung nach einem radikalen Gehorsam gegenüber Gott bewußt. Weil Gott alles gehört ... sogar der Kaiser ... Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, bedeutet, ihm das mit seinem Abbild versehene Geld zurückzugeben, damit er die Verwaltung, die Handels- und Friedensverbindungen, die vom Geld repräsentiert werden, aufrecht erhalten kann. Gott aber zu geben, was Gottes ist, bedeutet, daß dem Kaiser letztlich die absolute Macht entzogen ist, die er für sich selbst in Anspruch nimmt.

Dies alles ist kein theologisches Novum. Bereits die prophetische Tradition zeugt von der Spannung, die in der Antwort Jesu sichtbar wird. Die Könige Israels wurden »die Gesalbten« genannt, die Erwählten Gottes. In dem Maße, in dem sie ihre Berufung, für das auserwählte Volk zu sorgen, treu nachkamen, erfüllte sich an ihnen auch in den Augen des Volkes, was einst David versprochen worden war: »... dann will ich deinen Nachkommen nach dir, der aus deinem Leibe hervorgeht, einsetzen ... Ich will ihm Vater und er soll mir ein Sohn sein« (2 Sam 7,12–14).

Das babylonische Exil im 6. vorchristlichen Jahrhundert bedeutet für das theologische Verständnis politischer Macht nun insofern einen tiefgreifenden Einschnitt, als der Prophet verkündet, Gott werde seine Herrschaft über das Volk nun durch einen heidnischen Herrscher ausüben. »So spricht Jahwe zu Cyrrus, seinem Gesalbten«, verkündet Je-

saja, und er schockiert sein Volk durch die Identifizierung des persischen Königs mit dem erwarteten Messias (Jes 45). – Diese Tradition greift Jesus wieder auf, als er zu Pilatus sagt: »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre« (Joh 19,11).

Diese Macht bedeutet keine Willkür, sondern hat ein deutliches Ziel. Es geht um das Gemeinwohl und das Seelenheil aller, wie Paulus in seinem Brief an die Römer schreibt:

»Jedermann ordne sich der obrigkeitlichen Gewalt unter; denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott ist. Die bestehenden (Gewalten) sind von Gott angeordnet. Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; die sich aber widersetzen, ziehen sich selbst das Gericht zu. Nicht das gute Werk hat Grund, die Obrigkeit zu fürchten, sondern nur das böse. Du willst die Gewalt nicht fürchten müssen? Dann tue, was recht ist, und du wirst von ihr Lob erhalten. Denn sie ist für dich Gottes Dienerin für das Gute. Wenn du aber Böses tust, so fürchte, denn nicht umsonst trägt sie das Schwert. Ist sie doch Dienerin Gottes, Rächerin zum Zorn für den, der Böses tut. Darum ist es geboten, sich zu unterwerfen, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen.

Deshalb bezahlt ihr ja auch Steuern; denn Gottes Diener sind sie, wenn sie beharrlich diesem Amt obliegen. Gebt allen, was ihr schuldig seid: Steuer, wem Steuer, Zoll, wem Zoll, Furcht, wem Furcht, Ehre, wem Ehre.

Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe. Denn wer den andern liebt, hat das Gesetz erfüllt« (Röm 13,1–8; Hervorhebung vom Autor).

Paulus bietet seinen Lesern die Möglichkeit, sich der Unterwerfung vor der gefürchteten politischen Macht zu entziehen, ohne mit ihr in Konflikt geraten zu müssen. Derjenige, der glaubt, anerkennt die weltliche Autorität, *weil und insofern* sie »Gottes Dienerin für das Gute« ist. Der »Gewalt« soll der notwendige Tribut gezollt werden, damit sie für das Wohl der Gemeinschaft sorgen kann. Unterwerfung kann es daher gar nicht geben. Die Anerkennung weltlicher Macht ist nicht Ergebnis erzwungener Verpflichtung, sondern eine Form, dem Willen Gottes auch im öffentlichen Leben zu entsprechen.

Eine bemerkenswerte und elegante Lösung, die Paulus den Römern aufzeigt. Indes könnte der Verdacht aufkommen, Paulus, selbst römischer Bürger, lasse sich von den unbestreitbaren Vorzügen des Imperiums hinreißen, ohne die realen und potentiellen Schwachstellen dieses Machtgefüges zu berücksichtigen, obwohl er doch in einer früheren Passage desselben Briefes ausdrücklich auf die Sünde in der Welt eingegangen war.

Eine andere Schrift des Neuen Testaments identifiziert weltliche Macht – und namentlich die des römischen Imperiums – mit der Bestie der Endzeit und relativiert damit die optimistische Einschätzung des Völkerapostels: die Apokalypse. Denn wenn es wahr ist, daß »es keine Macht gibt, die nicht von Gott ist« und wenn eine Macht, die Gott dient, göttlich gesalbt ist, dann ist auch wahr, daß alle menschliche Macht durch ihre Inhaber von ihrem letzten Ziel abgelenkt und sich zum Antichristen oder zu einer in sich selbst verschlossenen totalitären Macht wandeln kann. »Dem Kaiser geben, was des Kaisers, und Gott geben, was Gottes ist«, erscheint dann als ein Aufruf zu kritischer Distanz. Denn letzter Orientierungspunkt allen menschlichen Handelns ist die Beziehung zu Gott. Also sollte man der kaiserlichen Macht in der Erfüllung ihrer Aufgaben für die Gemeinschaft nur dann folgen, wenn sie als »Dienerin Gottes zum Guten« wirkt – sollte der Kaiser sich aber gegen Gott stellen, so muß man sich ihm verweigern, um Gott weiterhin dienen zu können.

2. Menschliche Autorität und Theokratie

Alain Woodrow, dessen Überlegungen zu *Evangelium Vitae* wir zum Ausgangspunkt nahmen, schließt seine Ausführung mit der Folgerung: »Gott und der Kaiser – oder zumindest jene, die in ihren Namen sprechen – hatten immer Schwierigkeiten, sich miteinander auszusöhnen. Jede Seite versucht ständig, die andere zu vernichten. Fundamentalismus aber führt zur Theokratie, und die Theokratie ist der Erzfeind der Demokratie.«

Woodrow sieht zwei Mächte, die miteinander ringen – eine spricht im Namen Gottes, die andere im Namen des Kaisers. Das entschiedene Streben nach politisch-religiöser Macht setzt er mit »Fundamentalismus« gleich.

Es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Kaiser gegen Gott stellen wollte. Noch unwahrscheinlicher ist eine Dichotomie von Kaiser und Kirche. Es wäre eine fragwürdige Theologie, Gott und die Kirche gleichzusetzen, und im Blick auf das Jesuswort wäre es ein Anachronismus, der die gestellte Frage überdies nicht beantworten würde. Im Handeln Jesu spricht nichts für eine Vorwegnahme der politischen Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche. Wir können allenfalls spekulieren, ob Jesus Gott, repräsentiert von den Autoritäten des Judentums, und den Kaiser, vertreten von einer imperialen Gewalt, gegenüberstellen wollte. In diesem Fall wäre seine Antwort nur vernünftig: »Zahlt dem Kaiser die Steuer, die ihm zukommt, aber vergeßt darüber nicht, auch den Bei-

trag für den Tempel zu entrichten.« Die Logik des Evangeliums scheint allerdings eine andere zu sein.

»Theokratie«, so das Nachschlagwerk, »ist die Herrschaft einer Nation, deren Führer der priesterlichen Klasse angehören.« Man muß Woodrow zustimmen, wenn er meint, eine Demokratie unter priesterlicher Herrschaft sei kaum vorstellbar. Das gilt auch für den Fall, daß sich diese Herrschaft auf eine Institution wie ein Verfassungsgericht beschränken würde, um die Legitimität von Gesetzen auf der Grundlage des Sittengesetzes zu überprüfen.

Nach biblischer Tradition wäre der Begriff »Theokratie« eher im etymologischen Wortsinn zu verstehen. So erklärt Paulus im zitierten Text, daß alle soziale Gewalt letztlich von Gott ausgehe. Dieses theologische Verständnis läßt sich durchaus mit der Vielzahl von Entwicklungen vereinbaren, durch die sich diese gottgebene Macht im Laufe der Jahrhunderte menschlich konstituierte. Obwohl die ganze biblische Tradition theokratisch ist, läßt sie sowohl die frühe patriarchalische Organisation als auch die charismatische Macht des Moses und der Richter, die Wahl Davids zum König Israels durch die Ältesten »aller Stämme« (2 Sam 5), das System der dynastischen Nachfolge und die Palast-Staatsstrieche als Höhepunkte der Übergabe politischer Macht innerhalb der Königreiche Israel und Juda zu. Zugleich widerspricht der Gedanke der Theokratie einem menschlichen Absolutheitsanspruch, also auch einem »Fundamentalismus«, der sich das Recht herausnimmt, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln – die absolute Transzendenz Gottes schließt dies aus. Zwar kommt es im Laufe der Zeit in Israel zu einer Aufteilung der Macht, doch ist auch die Summe aller Gewalten nichts anderes als Vermittler des göttlichen Willen. Gott berief die Mächtigen, wann und wie er wollte, um zum rechten Zeitpunkt seine Pläne zu offenbaren und in die Geschichte seines Volkes einzugreifen. In diesem Sinne erwählt er Melchisedek und Balaam, beruft er die Propheten und salbt mit seiner Macht Cyrrus, den Perserkönig.

Aus biblischer und christlicher Perspektive bedeutet Theokratie also nicht Herrschaft einer Priesterkaste, sondern absolute Herrschaft Gottes. Alle, die nach dem Abbild des Schöpfers erschaffen sind, werden dazu berufen, am Werk der Schöpfung und der Erlösung mitzuwirken. In Gehorsam und Rebellion offenbart sich im Handeln von Königen und Priestern, von Propheten und Schriftgelehrten, von Männern, Frauen und Kindern die Herrschaft Gottes. Der göttliche Wille aber offenbart sich in der sittlichen Ordnung, die alle ohne Ausnahme verpflichtet.

3. Demokratie und Sittengesetz

Im Gegensatz zu Woodrow ist sich João Carlos Espada, der sich selbst als liberalen Agnostiker bezeichnet, der Bedeutung des Sittengesetzes und der Religion für eine demokratische Gesellschaft bewußt. Am Beispiel der Vereinigten Staaten konstatiert er, es sei eine der wichtigsten Aufgaben der Religion, daß »... sie die politische Macht begrenzt und den säkularen Despotismus verhindert. (...) die amerikanischen Bürger glaubten nicht nur an die Teilung der säkularen Macht in Exekutive, Legislative und Judikative. Sie glauben auch, daß diese drei Mächte gemeinsam die absolute Macht nicht umfassen können. Es gibt ein höheres sittliches Gesetz, das die säkulare politische Macht begrenzt und zur Rechenschaft zieht. (Das ist eine erste Erklärung dafür, warum in den Vereinigten Staaten die Volkssouveränität nicht die Freiheit bedroht, im Gegensatz zu dem, was in der Französischen Revolution geschah, die unglücklicherweise beschloß, daß alles, was sich aus der Volkssouveränität ergeben sollte, gerecht sei.)«³

Johannes Paul II. hat jene im Blick, die von vornherein das Konzept ablehnen, der Staat könne ein sittliches Gesetz bzw. einen einheitlichen ethischen Maßstab anerkennen, um ihn seinen Bürgern aufzuoktroyieren – einen Maßstab, der über jenes ethische Minimum hinausgeht, das »sich darauf beschränkt, der Freiheit jedes einzelnen weitestmöglichen Raum zu garantieren mit der einzigen äußeren Einschränkung, den Raum von Autonomie nicht zu verletzen, auf den jeder andere Bürger ein Recht hat« (EV 69). Die »Wurzel« dieser Haltung, so der Papst, ist ein »ethischer Relativismus«, der im Namen von Toleranz und gegenseitiger Achtung sogar die Idee »sittlicher Normen, die als objektiv und bindend« angesehen werden, ablehnt, weil man sie als Quelle von Autoritarismus und Intoleranz auszumachen meint.

Schon Paul VI. hatte auf dieses Vorurteil hingewiesen. Damals umschrieb er es als »liberale Ideologie, die die individuelle Freiheit zu rühmen meint, sie für unbeschränkt hält und mit dem einzigen Ziel des Interesses und der Macht stimuliert. Andererseits hält sie die soziale Solidarität für eine autonome Konsequenz der individuellen Initiative und nicht für ein Ziel und ein höheres Kriterium des Wertes der sozialen Organisation« (*Octogesima Adveniens* 26). Gegenwärtig, im Zeitalter der sog. Postmoderne, stellt man fest, daß die wirtschaftliche, politische und kulturelle Entwicklung für diese Ideologie besonders empfänglich macht. Die »Flexibilisierung« der Arbeit und der damit einhergehende Verlust an Solidarität, die Internationalisierung der Wirtschaft mit ihrem Güter- und Informationsaustausch, die die Identität der traditionellen Gesellschaftsformen schwächt, und der Zusammenbruch der großen

Ideologien unseres Jahrhunderts versetzen den Menschen zunehmend in einen Zustand der Vereinzelung. Ja, man möchte fast sagen, daß die Menschheit einem Lebensstil entgegengeht, der dem ihrer Vorfahren, der Jäger und Sammler, ähnelt – mit einem grundlegenden Unterschied: Familienbindungen sind wirtschaftlich gesehen überflüssig geworden. Dafür sprechen auch neu entstehende Identifikationsmuster wie beispielsweise Sekten und extremistische Randgruppen aller Art.

Die Analyse der Päpste richtet sich in diesem Zusammenhang an einen individualistischen Liberalismus, der Toleranz mit Gleichgültigkeit verwechselt. Wo allerdings Toleranz als Achtung der Würde des anderen und seines Rechtes auf ein Anderssein verstanden wird, bleibt das Leben in der Gemeinschaft ständige Herausforderung zu Dialog und zur Vertiefung menschlicher Solidarität. Hier wird die Bedeutung sittlicher Normen für ein gesundes Leben in der Gesellschaft nicht bestritten. Ganz im Gegenteil: »Toleranz« und »gegenseitige Achtung« gelten als objektive sittliche Normen, die als bindend angesehen werden. Wer aber vermag in den pluralistischen westlichen Gesellschaften zum Ende des 20. Jahrhunderts das »objektive sittliche Gesetz« zu erkennen? Und wer kann ermessen, wann dieses Sittengesetz zum staatlichen Gesetz erhoben werden sollte? Stimmt es nicht, daß der Papst selbst, im Rückgriff auf den heiligen Thomas, der staatlichen Gewalt das Recht zuspricht, »bisweilen auf die Unterdrückung von etwas [zu verzichten], was im Fall des Verbots einen schwereren Schaden anrichten würde« (EV 71)?

Mancher meint, daß der Papst, der die »rechtliche Tolerierung der Abtreibung und der Euthanasie« für das Symptom einer zu bekämpfenden »Todeskultur« hält, das Gespenst einer religiösen Diktatur heraufbeschwöre. Tatsächlich ist die Diskussion über dieses Thema emotional sehr belastet. Die Radikalisierung der Auseinandersetzung war dabei wesentlich ein Ergebnis konträrer Positionen, von denen die eine unerbittlich auf die Rechte des Ungeborenen pochte, während die andere auf den Frauenrechten beharrte. Die ideologischen Kampagnen machten jeden Spielraum und damit auch das Gespräch unmöglich; jede Seite sah nur noch erbitterte Feinde, gegen die es – zum Teil gewaltsam – vorzugehen galt.

Indes wird es heute nur wenige geben, die den Wert menschlichen Lebens bestreiten und Abtreibung und Euthanasie für ein wirkliches Gut halten. Die meisten Menschen, die eine rechtliche Tolerierung begrüßen, möchten weniger das Leben bekämpfen, als ein vermeintlich geringeres Übel akzeptieren; zudem will man Gewissensentscheidungen, die unter großem Leid getroffen werden, nicht vor die Anklagebank der Gerichte zerren. Letztlich tendiert die öffentliche Meinung zu der alten Maxime: *In dubio libertas.*

Meines Erachtens liegt das eigentliche Problem weniger im Widerstand einzelner, die die gesellschaftliche Bedeutung sittlicher Werte verneinen. Vielmehr geht es darum, die Mehrheit von den praktischen Möglichkeiten und der menschlichen Relevanz solcher Lösungen zu überzeugen, indem man zu heute allgemein akzeptierten Mitteln und Wegen greift, die das Gespräch in Bewegung bringen (zum Teil wurden sie auch vom Lehramt formuliert⁴). Allerdings dürfen sich diese Bemühungen nicht aufs abstrakte und moralisierende Reden beschränken. In unserem Jahrhundert zeigen die Erfolge von Mahatma Gandhi und Martin Luther King, von Menschenrechtsbewegungen und Naturschützern, daß in der öffentlichen Meinung nie ein Gegner, sondern immer ein potentieller Verbündeter gesehen wurde. Dabei wurden die demokratischen Instanzen und Entscheidungsprozesse respektiert, ohne sich der Illusion hinzugeben, Probleme könnten auf wundersame Weise durch ein Dekret entschieden werden. Jede dieser Kampagne vermeidet es, der Öffentlichkeit Verpflichtungen aufzuerlegen, die sie anzunehmen ohnehin nicht bereit wäre; vielmehr werden die angestrebten Werte als schlüssig und wünschenswert vorgestellt.

4. Lehramt und Demokratie

Der weitverbreitete Eindruck, Johannes Paul II. mißbillige die Arbeitsweise westlicher Demokratien, wird der Wirklichkeit nicht gerecht. Zum größten Teil ist dieser Eindruck auf eine partielle und flüchtige Lektüre der veröffentlichten Dokumente zurückzuführen. Analysiert man sie, so zeigt sich tatsächlich, daß der Papst vor einer moralischen Desorientierung des Westens warnt. Aber dieser Beurteilung kann nur dann der richtige Stellenwert eingeräumt werden, wenn man sich erinnert, daß es gerade dieser Papst war, der sich am nachdrücklichsten für die Demokratie eingesetzt hat. Wenn er in der Enzyklika *Evangelium Vitae* auf die Gefahren aufmerksam macht, die seiner Ansicht nach gegenwärtig für die Demokratie bestehen, dann darf man nicht übersehen, daß er zugleich ein »beinahe weltweites Einvernehmen« über den Wert der Demokratie konstatiert, in dem er ein »positives Zeichen der Zeit« (EV 70) sieht.

Im Laufe der letzten hundert Jahre wurde die Demokratie trotz der Entwicklung der Sozialdoktrin der Kirche vom Lehramt eher mit Zurückhaltung bewertet. Das erklärt zum Teil, warum sich seit der Französischen Revolution liberale und republikanische Kreise in den Ländern katholischer Tradition mit Bewegungen identifizierten, die der Kirche mehr oder minder offen entgegneten. Doch das Lehramt stellte mit

Rerum Novarum (1891) seinen Widerstand gegen die Demokratie ein. Trotz seines Mißtrauens gegenüber einem System, das den Schwankungen der öffentlichen Meinung ausgesetzt ist, hat es sich darauf beschränkt zu wiederholen, daß es ihm nicht zustehe, die politische Verfassung der Völker zu bestimmen.

Sogar das Zweite Vatikanische Konzil unterstützt die Demokratie nur indirekt. So erklärt die Konstitution *Gaudium et Spes*, daß »[die Kirche] kraft ihrer Sendung und Natur ... an kein besonderes politisches ... System gebunden ist« (42), und sie besteht an einer anderen Stelle darauf, daß »die konkrete Art und Weise, wie die politische Gemeinschaft ihre eigene Verfassung und die Ausübung der öffentlichen Gewalt ordnet, ... entsprechend der Eigenart der verschiedenen Völker und der geschichtlichen Entwicklung verschieden sein [kann]« (74). Die mögliche Vielfalt findet aber ihre sittliche Grenze in dem Ziel, auf das vor allem das politische Leben gerichtet ist, nämlich in der Aufgabe, die »Formung eines gebildeten, friedliebenden und gegenüber allen anderen wohlwollenden Menschen ..., zum Vorteil der gesamten Menschheitsfamilie« (74), zu fördern. Eine Verfassung soll also nach der Qualität der Beziehungen, die sie zwischen den Bürgern fördert, und deren Voraussetzungen beurteilt werden. Auch wenn die konkreten Vorschläge, die sich im selben Text anschließen, auf die Vorliebe der Konzilsväter für eine demokratische Verfassung der Gesellschaft schließen lassen, implizieren die Formulierungen klar die Anerkennung anderer möglicher Verfassungsformen. In einer Anmerkung, die auf das Lehramt von Pius XII. und Johannes XXIII. Bezug nimmt, stellt das Konzil fest, daß »in vollem Einklang mit der menschlichen Natur ... die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen [stehe], die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden« (75).

Auch sechs Jahre später, in der Enzyklika *Octogesima Adveniens*, vermeidet es Paul VI., auf irgendein konkretes politisches Modell hinzuweisen. Er war sich der Kritik in der Dritten Welt an den westlichen Regierungen bewußt. Trotzdem ruft er zu einer Suche im Sinne der Demokratie auf. »Das doppelte Bestreben, ... Gleichheit und Teilhabe an den Leitungsfunktionen zu erlangen, zielt zweifellos darauf, eine gewisse Art von demokratischer Gesellschaft zu fördern. Dafür aber werden verschiedene Modelle vorgelegt, von denen einige schon in die Praxis überführt wurden, doch keines von ihnen wird in jeder Einzelheit gebilligt, so daß ... die Forderungen weitergehen. Aufgabe der Christen aber ist

es, an einer derartigen Suche teilzuhaben, nicht anders als bei der Ordnung und beim Leben der bürgerlichen Gesellschaft« (24).

Es ist Johannes Paul II., der offen für die Möglichkeiten der politischen Demokratie plädiert. In der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis*, die vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Regime veröffentlicht wurde, behauptet er, daß verschiedene »Nationen ... die Reform einiger ungerechter Strukturen und insbesondere der eigenen *politischen Institutionen* [brauchen], um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch *demokratische Ordnungen der Mitbestimmung* zu ersetzen« (44). Die einzige Bedingung, die implizit gestellt wird, ist die Förderung der »Mitbestimmung« in den ausgewählten demokratischen Modellen. Er betont die Möglichkeiten, von denen die Demokratie träumen läßt: »... denn die Gesundheit einer politischen Gemeinschaft – insofern sie sich ausdrückt in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit sowie in der Achtung und Förderung der Menschenrechte – ist die *notwendige Bedingung und sichere Garantie* der Entwicklung »jedes Menschen und aller Menschen« (44).

Vier Jahre später, mit dem Fall der Berliner Mauer, nimmt die päpstliche Unterstützung der Demokratie zu. Auch seine Empfehlungen werden präziser: »Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen«, schreibt er in der Enzyklika *Centesimus annus*. Aber »eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. Sie erfordert die Erstellung der notwendigen Vorbedingungen für die Förderung sowohl der einzelnen Menschen durch die Erziehung und die Heranbildung zu den echten Idealen als auch der »Subjektivität« der Gesellschaft durch die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung« (46). Der Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft«, der hier auftaucht, ist der Schlüssel zum Demokratieverständnis des Papst. Es reicht nicht, wenn es rechtliche Strukturen gibt, eine effektive Trennung der Mächte und die *checks and balances* der nordamerikanischen konstitutionellen Tradition. Nach Ansicht des Papstes hat die Gesellschaft in gewisser Weise eine Seele, eine Subjektivität. Diese kann und muß kritisch gefördert und geformt werden, sonst läuft die Gesellschaft Gefahr zusammenzubrechen, wie auch immer die Verfassung aussehen mag. In diesem Zusammenhang und nicht im Sinne der politischen Legitimität der Regierungen führt der Papst schon in der Enzyklika *Centesimus annus* Bedenken an, die er dann in *Evangelium Vitae* weiterentwickelt. »Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. ... In diesem Zusammen-

hang muß gesagt werden, daß dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus« (CA 46). Dem Kontext der Enzyklika kann man entnehmen, daß sich der Papst hier auf den Aufstieg Hitlers und auf die Unterstützung, die seine Politik am Anfang durch das allgemeine Wahlrecht erhielt, bezieht: es ist möglich, daß eine Demokratie für ihre Abschaffung stimmt, wenn die Bürger die sittlichen Werte, an denen sich die Gesellschaft immer orientieren soll, aus den Augen verlieren.

Daher »[steht und fällt] der Wert der Demokratie mit den Werten, die sie verkörpert und fördert«, und »Grundlage dieser Werte können nicht vorläufige und wechselnde Meinungs›mehrheiten‹ sein, sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene ›Naturgesetz‹ normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist« (EV 70).

Johannes Paul II. bezweifelt nicht den Wert des Wahlrechts und der demokratischen Institutionen. Auch spricht nichts dafür anzunehmen, er wolle die Anerkennung einer über- oder außerdemokratischen Instanz einfordern. Der Aufruf seiner Enzykliken richtet sich an alle Glieder der Katholischen Kirche und an alle Männer und Frauen guten Willens. Sie müssen sich in den Gesellschaften behaupten können, ohne einer falschen Toleranz nachzugeben, die nicht akzeptiert, daß Menschen und Gruppen der sogenannten zivilen Gesellschaft sich mit Loyalität für die Werte einsetzen, an die sie glauben. Es gibt eine perfekte Konsonanz zwischen dieser Perspektive und dem, was man vor einigen Jahren in den Ländern Osteuropas sehen konnte – und was der Papst unterstützte: Bewegungen, die sich frontal und mutig, aber nicht gewaltsam, auf die grundlegenden Werte des menschlichen Zusammenlebens beriefen, sich gegen eine übermächtige Autorität und widerrechtliche Gesetze stellten und die Gewalt der Mächtigen besiegten. Ausschlaggebend war dabei nicht der Klerus, sondern Laien verschiedener ideologischer und religiöser Herkunft. Durch sie nahm Gott dem Kaiser, was ihm nicht gehörte.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. A. Woodrow, The Pope's challenge to Western democracy, in: *The Tablet* 249 v. 8. April 1995, S. 450, und Mk 12,17.

2 Ebd., S. 448.

3 J. C. Espada, Religiao e liberdade na América, in: *Público* v. 12. Juni 1995, S. 14.

4 Vgl. Dokumente wie die Enzyklika *Ecclesiam Suam* (1964) von Paul VI. und das Dekret *Dignitatis humanae* (1965) des Konzils. Schwerpunkte dieses Lehramts sind das Bestehen auf dem Respekt vor der Freiheit des Menschen und die Überzeugung, daß der Dialog ein fundamentaler Bestandteil des Wesens und der Sendung der Kirche ist. Die Kirche habe ihren Anfang in einem von Gott begonnenen Dialog, und durch die Kirche könne und solle sich dieser Dialog auf alle Zeiten und Orte erweitern.