

Arno Anzenbacher

Demokratie – systematisch-theologische Aspekte ihrer Genese

Zusammenfassung

Die politische Demokratie etablierte sich in Europa erst relativ spät. Ihre Genese zeigt, welche Faktoren ihr Entstehen förderten und welche es blockierten. Freiheit, Gleichheit und Partizipation, die Basiswerte der Demokratie, finden sich theologisch schon im Idealbild der frühen christlichen Gemeinde bei Paulus. Auf drei blockierende Faktoren wird näher eingegangen: auf die ständische Überformung der Subjektstellung, den politischen Wahrheitsanspruch der Herrschaft und die defizienten Partizipationschancen der Menschen. An ihrer Überwindung waren vor allem Christentum und Aufklärung beteiligt. Die Genese macht deutlich, dass eine funktionsfähige politische Demokratie nur gelingen kann, wenn bestimmte soziale Voraussetzungen hinreichend gegeben sind.

Abstract

Political democracy established itself in Europe comparatively late. Its origins show which factors were conducive to and which factors impeded its development. The foundational values of democracy – freedom, equality, and participation – can already be found in Paul's early Christian community. Three of the impeding factors are inspected more closely: the corporative transformation of the subject status, the political truth claim of authority, and the insufficient opportunities for popular participation. The major agents in overcoming these impediments were Christianity and the Enlightenment. The history of its genesis emphasises that political democracy can only succeed if particular social requirements are adequately met.

In modernen entwickelten Staaten gilt die politische Demokratie trotz postdemokratischer Tendenzen als die letztlich alternativlose Form eines legitimen politischen Systems. Sie gründet in der Idee der universellen Menschenwürde, die sich in der Entfaltung grundrechtlich positiver Menschenrechte auslegt, wobei der negative Status der Freiheitsrechte den aktiven Status der Bürgerrechte bedingt: Die Menschenwürde fordert die rechtliche Garantie der gleichen Freiheit, die impliziert, dass Menschen nicht nur Adressaten, sondern als Bürger ihres Staates zugleich Mitautoren des Rechts sind. In dieser „Gleichursprünglichkeit von politischer und privater Autonomie“ zeigt sich die „Zusammengehörigkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten“ (Habermas 1992: 161). Freiheit, Gleichheit und Partizipation gelten darum als unhintergehbare Legitimationsprinzipien einer gerechten,

gewaltenteiligen politischen Ordnung. Nach Francis Fukuyama (1992) steht die politische Demokratie insofern am „Ende der Geschichte“, als sich keine andere Form legitimer politischer Herrschaft abzeichnet, was nicht ausschließt, dass es auch in Zukunft undemokratische Regime mit entsprechenden Legitimationsdefiziten geben wird.

Fragen wir nach den Faktoren, welche die Genese der politischen Demokratie bis in die jüngste Zeit blockierten, so scheint es vor allem um drei zu gehen: die integrale Rolle des Standes, der Subjektstellung behindert, den Wahrheitsanspruch, der Abweichungen als Irrtümer politisch bekämpft, und das Fehlen universalisierbarer Partizipation. Diese Faktoren können auch heute nicht als erledigt gelten. Nach einer biblischen Exposition sind sie näher zu beleuchten.

1 Biblische Exposition

Wenn auch das Idealbild der frühen christlichen Gemeinde und Kirche, das bei Paulus durchscheint, den eher geschlossenen, politikfernen Binnenraum einer religiösen Gemeinschaft betrifft und theologisch als das Werk der Erlösungsgnade bzw. des Geistes Gottes verstanden wird, so ist es doch bemerkenswert, dass es in diesem Idealbild zentral um Freiheit, Gleichheit und Partizipation geht. So sehr sich auch die Vermittlung und begriffliche Bestimmung dieser Prinzipien bei Paulus von jenen des neuzeitlich aufgeklärten Legitimationsdiskurses der politischen Demokratie unterscheiden, so besteht doch offenkundig nicht bloß Äquivalenz. Irgendwie geht es trotz gewichtiger Unterschiede in beiden Fällen um verwandte Bedeutungsgehalte.

Nach Paulus befreit der Geist Gottes den Gläubigen auf Grund der Erlösung aus „Sklaverei und Verlorenheit zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21). Alle sind durch den Glauben „Söhne Gottes in Christus Jesus“ (Gal 3,26). Die Taufe bewirkt eine Gleichheit, die alle weltlichen Unterschiede relativiert: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3,28) Alle sind in die Kirche als den einen Leib Christi als Glieder aufgenommen. Jeder hat in diesem Leib seine besondere, für den Leib als ganzen unentbehrliche Funktion. Jeder partizipiert – gewissermaßen konstruktiv – durch seine Geistesgabe, sein Charisma, am Leben dieses Leibes (1 Kor 12).

Allerdings stoßen diese Prinzipien bei Paulus auch im kirchlichen Binnenraum an Grenzen. So „sollen die Frauen in der Versammlung schweigen“; sie „sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz es fordert“ (1 Kor 14,34). Auch die Institution der Sklaverei wird nicht in Frage gestellt: Paulus schickt den von ihm bekehrten und seinem Herrn, dem Christen Philemon, entlaufenen Sklaven Onesimus, der sich auf seiner Flucht an ihn wandte, zu seinem Herrn zurück „als geliebten Bruder“ (Phlm 16), wodurch sein Sklavenstatus zwar aus christlicher Liebe paternalistisch temperiert, aber doch bestätigt wird. Generell soll jeder, wohl im Sinne der Naherwartung, in dem Stand bleiben, in dem er berufen wurde: „Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter.“ (1 Kor 7,21) Erst recht werden diese Prinzipien nicht auf die staatliche Ordnung jenseits des kirchlichen Binnenraums bezogen. Der staatlichen Gewalt, wie immer sie verfasst ist, schuldet der Christ Gehorsam. „Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt.“ (Röm 13,1) „Sie steht im Dienst Gottes und verlangt, dass du das Gute tust.“ (Röm 13,4) Allerdings hätte Paulus im Konfliktfall sicher mit Petrus bekannt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apg 5,29)

Dem Ideal Freiheit, Gleichheit und Partizipation im biblischen Bild der jungen Kirche kommt ohne Zweifel eine bedeutende wirkungsgeschichtliche Relevanz für die maßgeblich christlich geprägte Geschichte Europas zu. Als soziale Humanitätsidee arbeitete es sich nach Art des hegelschen Maulwurfs über seinen ursprünglichen Binnenraum hinaus an den widerständigen historischen Gegebenheiten ab und war so an der Genese der politischen Demokratie beteiligt.

2 Subjekt und Stand

Die für das Projekt der modernen politischen Demokratie notwendige Subjektstellung aller Glieder des sozialen Plenums als Bürger war bis in die späte Neuzeit durch ständische Formationen überlagert und dadurch weitgehend blockiert. Schon in der griechischen *Politie*, die als Urform der Demokratie gilt, wird die politische Herrschaft zwar nach Aristoteles durch freie und gleichgestellte Bürger ausgeübt, die in Abstimmungen nach Mehrheit entscheiden und insofern zugleich regieren und regiert werden, als sie die staatlichen Ämter abwechselnd bekleiden (vgl. 1989,

III. 6: 1279 a). Dabei handelte es sich aber um eine elitäre Gruppe männlicher Vollbürger, Leiter eines Hauswesens (*oikos*), während die Mehrheit der Bevölkerung (Sklaven, Unselbständige, Metöken, Frauen) ausgeschlossen war.

Die Ungleichstellung der Frauen gründete einerseits in archaischen Sitten und Traditionen relevanter Kulturen, wurde aber andererseits verstärkt durch die zwei Jahrtausende nachwirkende Theorie des Aristoteles von der Frau als verhindertem bzw. missglücktem Mann (*mas occasionatus*). In Unkenntnis der weiblichen Keimzellen hielt man die Frau für zeugungsunfähig; sie bleibe gewissermaßen auf dem Entwicklungsstand eines noch nicht zeugungsfähigen Jungen stehen und liefere für den männlichen Samen lediglich das Menstruationsblut als die für dessen Wachstum notwendige Materie (*mater – materia*). Auch Thomas von Aquin rezipierte diese Theorie (vgl. Anzenbacher 2008).

Das von Paulus überlieferte Bild der jungen Kirche modifizierte sich bald auf Grund einer ständischen Differenzierung, die sich sowohl durch die Ausbildung, Sakralisierung und Hierarchisierung der Ämter als auch durch das Entstehen eines von den Gemeinden getrennten Mönchtums ergab. Die Unterscheidung des Laien einerseits vom Kleriker und andererseits vom Mönch brachte funktionale und arbeitsteilige Differenzen ins Spiel, etwa die zwischen der sazerdotalen Zuständigkeit für das Sakrale, der weltabgewandt-asketischen *vita contemplativa* der Mönche und der welt- und familienbezogenen *vita activa* der Laien, wobei diese Differenzen immer schon mit starken, vollkommenheitsrelevanten Wertungen verbunden waren. Die charismatische Partizipation, von der Paulus spricht, vermittelte sich nicht mehr auf der Basis von Freiheit und Gleichheit, sondern zunehmend über den Stand.

Diese ständische Differenzierung der Kirche verschränkte sich seit dem frühen Mittelalter mit dem Feudalsystem und seiner vertikalen ständischen Gliederung, was etwa zur Aristokratisierung der kirchlichen Hierarchie führte. Da die Teilsysteme noch nicht ausdifferenziert waren, flossen politische, ökonomische, juristische und religiöse Interaktionen in den ständischen Verhältnissen zusammen, etwa im Lehenswesen, in der für die überwiegende Agrargesellschaft maßgeblichen Grundherrschaft und in den städtischen Zünften. Freie und Unfreie lebten in vielfältigen ständischen Abhängigkeitsverhältnissen. Zwar ist seit dem 13. Jahrhundert die Regel verbreitet: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*. Aber die *omnes* waren nicht ein Plenum freier und gleicher Subjekte, sondern die Gesamtheit der Betroffenen in ihrer

ständischen Repräsentation. Auch das Parlament, von dem in England seit dem 12. Jahrhundert die Rede ist, war eine ständische Repräsentationsversammlung (vgl. Tödt 1981: 435). Relativ demokratische Verhältnisse konnte es nur geben, wo innerhalb eines Standes ein hohes Maß an Gleichheit bestand wie z. B. in den Ordensverfassungen der Mendikanten.

Charles Taylor (2009: 79–100) betont das intensive Gemeinschaftsgefühl in dieser „verzauberten“ Welt, deren tiefe Religiosität durch Paraliturgisches, „gute“ Magie und vieles anderes angereichert war, was dann die Aufklärung als Aberglauben bekämpfte. In diesem Kontext kam dem orthodoxen sozialen Konsens eine eminente praktische Bedeutung zu: Seuchen, Dürren, Überschwemmungen, Feuersbrünste und Naturkatastrophen aller Art betrachtete man als Strafen Gottes für sündiges Versagen der Menschen, etwa für das Tolerieren von Ketzern, Juden, Hexen und sittlich Abartigem in der Gemeinschaft. Es ist klar, dass in diesem Kontext für die Freiheit der Religion, des Gewissens und der Meinung kein Platz war. Noch im späten 16. Jahrhundert hielt der kluge Jean Bodin die Hexenverfolgung für notwendig, um Gottes Zorn abzuwehren (vgl. Taylor 2009: 80). Taylor betont auch die Rolle des Karnevals als „Sicherheitsventil“, durch welches der durch das System aufgestaute Dampf „periodisch abgelassen werden“ musste, damit nicht „das ganze System in die Luft fliegt“ (2009: 86). Der Karneval kehrte das Unterste zuoberst, ließ Narren herrschen und erlaubte Verbotenes. Er inszenierte die Utopie eines anderen Zustandes, bis der Aschermittwoch abrupt das Theater beendete und die Wirklichkeit in ihr Recht setzte, die man im Grunde doch als notwendige Ordnung akzeptierte. Sie war das wohl auch. Angesichts des gegebenen Standes der Produktivkräfte hätte kaum ein anderes System effizientere Produktionsverhältnisse bieten können als das Feudalsystem.

Auch Thomas von Aquin sah darin ein naturgegebenes System. Denken wir an seine Fundierung der Ethik im *Lex-naturalis*-Ansatz (vgl. 1952, I.II. 94,2)! Im anthropologischen Rekurs weist er die für den Menschen als Menschen natürlichen Inklinationen auf, deren intentionale Korrelate notwendige Güter (*bona humana*) sind. Aufgabe der praktischen Vernunft ist es, diese Inklinationen normativ zu ordnen. Da für ihn die innere Freiheit als moralisch relevante Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) eine ebenso grundlegende anthropologische Tatsache war wie 500 Jahre später für Kant, hätte er alle theoretischen Elemente für folgende Argumentation gehabt: Er hätte zeigen können, dass aus dieser inneren Freiheit die natürliche Inklinasion zur äußeren Freiheit folgt,

also zu einem freiheitsrechtlichen Status als *bonum humanum*. Dieses Argument hätte zum neuzeitlichen Naturrecht geführt und der Brücke entsprochen, die Kant von der Ethik zur Rechtsphilosophie schlug, was dort zu Freiheit und Gleichheit als angeborenem Recht und in der Folge zu einer demokratischen bzw. republikanischen Verfassung führte (vgl. 1956: AB 44–46). Aber ein solcher Schritt war für Thomas auf Grund seines soziohistorischen Kontexts völlig unmöglich. In einem für alternativlos und natürlich eingeschätzten System der Unfreiheit und Ungleichheit war ein universalisierbarer freiheitsrechtlicher Status ein naturwidriger Fremdkörper.

Geistesgeschichtliche Paradigmenwechsel sind zumeist verschränkt mit sozialem Wandel; so auch hier. Seit dem Hochmittelalter begannen bildungsbürgerliche und besitzbürgerliche Gruppen in Teilen Europas, sich vom skizzierten System zu emanzipieren. Sie entwickelten sich zu der den neuzeitlichen Prozess maßgeblich bestimmenden Klasse und begründeten damit eine Entwicklung, ohne welche die politische Demokratie kaum entstanden wäre. Dem aus der wachsenden Zahl der Schulen und Universitäten kommenden Bildungsbürgertum ging es um kulturelle Freiheit, um Befreiung von der kirchlich reglementierten Einheitskultur, der philosophisch-theologischen Dominanz der Scholastik, der weitgehenden Beschränkung der Kunst auf Kult und Liturgie sowie der Bevormundung der Wissenschaft. Dieses Freiheitsstreben richtete sich nicht gegen das Christentum oder die Kirche als solche. Es zielte ab auf die individuelle Subjektstellung des Kultur schaffenden Bürgers. Renaissance und Humanismus wuchsen aus dieser Tendenz. In diesem Trend stand auch die Reformation: Sie baute die ständische kirchliche Heilungsvermittlung durch die neue Gottunmittelbarkeit (*sola fides, sola gratia, sola scriptura*) ab, entsakralisierte und funktionalisierte das kirchliche Amt und beseitigte den Sonderstatus des monastischen Heilswegs, sodass die neue „Freiheit eines Christenmenschen“ insgesamt einen bedeutenden Individualisierungs- und Egalisierungsschub bewirkte.

Das Besitzbürgertum als ökonomisches Analogon begann mit der Ausweitung des Handels und der daraus folgenden Geldwirtschaft. Später kamen dazu das Verlagssystem, die Manufakturen, die Intensivierung des Bergbaus und die Handelsgesellschaften als frühkapitalistische Wirtschaftsformen, die später in die Industrialisierung übergingen. Dem Besitzbürgertum ging es um ökonomische Freiheit, um Befreiung von Reglementierungen durch die Zünfte sowie durch die von Adel und Behörden verfügten Zölle, Mauten und sonstige Auflagen. Prinzipielle

Bedeutung kam dabei der Freiheit der Person zu, uneingeschränkt über ihre Arbeitskraft und Kreativität zu verfügen, weiters der Freiheit des Eigentums und schließlich der Freiheit des Vertrags, also dem Recht, frei mit anderen Personen Verträge über Eigentum (Kaufverträge) und Arbeitskraft (Arbeitsverträge) zu schließen, womit zugleich die Weichen zur Marktwirtschaft gestellt waren. Die philosophische Radikalität dieser Idee zeigt sich exemplarisch bei John Locke: Er koppelte den individuellen Freiheitsanspruch an das Eigentum und machte dieses naturrechtlich an der Person als solcher fest:

„Obwohl die Erde und alle niederen Lebewesen allen Menschen gemeinsam gehören, so hat doch jeder Mensch ein Eigentum an seiner eigenen Person. Auf diese hat niemand ein Recht als nur er allein. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne sein Eigentum. Was immer er also dem Zustand entrückt, den die Natur vorgesehen und in dem sie es belassen hat, hat er mit seiner Arbeit gemischt und [...] somit zu seinem Eigentum gemacht.“ (1967: 218; II. § 27)

Mit diesem Individualisierungsprozess wird die ganze ständische Überformung zugunsten einer neuen Subjektstellung bzw. einer natur- oder menschenrechtlich fundierten formalen Freiheit und Gleichheit abgebaut. Damit ist der Weg zur politischen Demokratie prinzipiell freigemacht. Das Ende der Grundherrschaft durch die Bauernbefreiung setzt diese Individualisierung in der Landwirtschaft durch, und dieser Status formal gleicher Freiheit gilt trotz der oft extrem prekären sozialen Verhältnisse (Pauperisierung und Proletarisierung) auch für die nach dem Ende der Zünfte und der alten Handwerkerhäuser im Zuge der Industrialisierung entstandene Arbeiterschaft. Der Arbeiter schließt seinen Arbeitsvertrag als formal freies, bürgerliches Subjekt.

3 Herrschaft und Wahrheit

Schon Platon gibt bezüglich der Entscheidungen durch gleichheitsfundierte, demokratieartige arithmetische Wahlverfahren zu bedenken, dass „bei Menschen von ungleicher Art [...] die Gleichheit zur Ungleichheit“ wird, „die wahrhafte und beste Gleichheit dagegen [...] nicht so leicht für jedermann erkennbar“ sei. „Denn das Urteil darüber steht bei Zeus, und den Menschen teilt sie sich immer nur in geringem Grade mit.“ (1988,

Bd. 7: 182; Gesetze 6: 757) Um zu vermeiden, dass die Wahrheitsfrage der Willkür wechselnder Mehrheiten und der Beliebigkeit der Meinungen und Interessen überlassen werde, fordert er, dass politische Macht mit Philosophie „in eins zusammenfällt“ bzw. „die Philosophen Könige werden“ (1988, Bd. 5: 213; Staat 5: 473). Der Zusammenhang von Freiheit, Gleichheit und Wahrheit involviert ein Problem, das dem Projekt der politischen Demokratie dauerhaft immanent ist.

Mit „Philosophie“ ist hier jenes gemeinsame ethosartige Wissen um das Gute und Gerechte gemeint, das nach Platon Voraussetzung für das Gelingen einer politischen Gesellschaft ist. Nur auf der Basis eines gemeinsam anerkannten Ethos können Institutionen menschlicher Vergesellschaftung, vor allem jene des Staates, gut und gerecht und damit human lebbar gestaltet werden. Eine durch Ungleichheit der Meinungen und Interessen bloß pluralistische Menge wird nur dadurch wirklich Gesellschaft, dass sie im Wissen um die Ziele ihrer Vereinigung gerade nicht pluralistisch ist, sondern ein hinreichendes Maß an Identität besitzt. Hegel wird diese Identität auf dem Boden der Freiheit als „sittliche Substantialität“ (vgl. 1970, 302ff.; §§ 152–156) charakterisieren. Platon neigt dazu, dieses Wissen im Staat durch die Weisheit der politischen Herrschaft zu garantieren. Dabei spielt in seinem Entwurf die Religion eine untergeordnete Rolle.

In anderer Weise akzentuiert Augustinus das Thema. Im Rückblick auf die Kirche, die als Teil der *Civitas Dei* im heidnischen Römerreich, der *Civitas terrestris*, „gleichsam in Gefangenschaft ihr Pilgerleben“ führen musste, entwirft er die Idee eines fairen *modus vivendi*, der zwischen den beiden *Civitates* möglich gewesen wäre: „Da ja das sterbliche Leben beiden Staaten gemeinsam ist, kann zwischen ihnen in allen darauf bezüglichen Angelegenheiten Eintracht bestehen.“ Diese hätte es gegeben, wenn sich der irdische Staat, der „nicht im Glauben lebt“, auf die Sicherung des irdischen Friedens beschränkt und der Kirche den nötigen Spielraum gegeben hätte, ihren Glauben zu leben. Die Kirche ihrerseits, „der solcher Friede not tut“, hätte „kein Bedenken [gehabt], den Gesetzen des irdischen Staates, die alles regeln, was der Erhaltung des sterblichen Lebens dient, zu gehorchen“ (1955, Bd. 2: 565; XIX. 17). Das heidnische Rom orientierte sich freilich nicht an einem solchen liberalen Ausgleich, sondern verfolgte die Christen. Allerdings ist Augustins Position ambivalent: Er preist die christlichen Kaiser Konstantin und Theodosius unter anderem auch deshalb glücklich, weil sie die christliche Gottesverehrung so weit wie möglich ausbreiteten und heidnische Götzenbilder zerstören

ließen (vgl. 1955, Bd. 1: 313–318; V. 24–26). Der christliche Herrscher steht im Dienst Gottes und verteidigt die wahre Religion, die jetzt an die Stelle tritt, die Platon der Philosophie einräumte. Damit kündigt sich das Mittelalter an.

Betrachtet man in der Wiener Schatzkammer die Krönungsinsignien des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation, erlebt man anschaulich die tiefe Verschränkung von Religion und politischer Herrschaft und die sakramentartige Bedeutung der Krönung. Die Reichskrone ist gefertigt als Bild des himmlischen Jerusalems der Apokalypse, das im König, bildlich als Nachfolger von David, Salomon und Christus dargestellt, die Endzeit in der vergänglichen Welt vergegenwärtigt. Kreuz, Evangeliar und Lanze verweisen auf die Erlösung. Die heilsnotwendige Religion legitimiert die königliche Herrschaft, und diese garantiert die wahre Religion im Reich. Segen und Strafe Gottes für das Reich und seine Bewohner im Diesseits sowie Himmel und Hölle im Jenseits hängen mit dieser Verschränkung zusammen. So wichtig die Scheidung der *Christianitas* in *Imperium* und *Sacerdotium* auch war, die Einheit und Reinerhaltung der Religion galten für beide um der Ordnung der Welt und um des ewigen Heils willen als unverzichtbar notwendig. Darum stellten die Juden ein immer wieder virulentes Problem dar, und seit dem Aufkommen der Katharer bekämpfte man Ketzer, die mit dieser Einheit zugleich die Legitimität von Herrschaft und System in Frage zu stellen schienen.

Seine epochale Krise erfuhr das Paradigma durch die Konfessionalisierung der *Christianitas* und ihrer Wahrheit durch Reformation und Gegenreformation. Zunächst wurde versucht, die Krise durch konfessionelle Territorialisierung zu bewältigen. Der Fürst bestimmt die Religion seiner Untertanen (*Cuius regio eius religio*) und sucht so die Einheit von Religion und Herrschaft territorial zu sichern, was zugleich im Trend der Ausweitung des monarchischen gegenüber dem ständischen Prinzip lag und die Tendenz zum Absolutismus stärkte. Die Konflikte, die dadurch innerstaatlich und international entstanden, eröffneten in Europa die Epoche der Religionskriege.

Während sich die monarchische Souveränität im Zeichen des Gottesgnadentums faktisch etablierte, entwickelte sich theoretisch die Idee der Volkssouveränität. Als ihr Pionier gilt Francisco de Vitoria. Er argumentiert: Gott schuf den Menschen als soziales und politisches Wesen. Darum ist politische Herrschaft gottgewollt und naturrechtlich notwendig. Vor der Etablierung von Herrschaft sind alle Menschen gleich; keiner steht über dem anderen bzw. ist zur Herrschaft berechtigt. Will

sich also eine Menge (*multitudo*) zu einer politischen Gemeinschaft vereinen, so muss diese Menge Gleicher die Herrschaftsform bestimmen, indem sie durch Mehrheitsentscheidung die Herrschaft einem einzigen oder einigen (*aliquibus*) überträgt (vgl. 1992: 48–65; cap. 5–8). Der Wille Gottes wird durch den Willen des Volkes implementiert. Alle Vertragstheorien der folgenden zwei Jahrhunderte gehen von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen und deren Recht aus, die Regierungsform selbst zu bestimmen. Je nach dem wie Naturzustand und Gesellschaftsvertrag akzentuiert werden, entstehen unterschiedliche Konzeptionen der politischen Herrschaft: Bei Hobbes führt der Vertrag als Alternative zum Krieg aller gegen alle zum absolutistischen Leviathan, bei Locke zu einer liberalen, gewaltenteiligen, repräsentativ-demokratischen Regierung. Rousseau plädiert für ein System der radikal direkten Demokratie. Kant modifiziert die Theorie von Locke und entwickelt sie mit Motiven Rousseaus weiter.

Auch die Wahrheitsfrage stellte sich damit neu. Die noch bei Hobbes ineinander verschränkten Teilsysteme Politik und Religion erwiesen sich bei Locke als grundsätzlich trennbar: Die Philosophie, deren die politische Herrschaft nach Platon bedarf, ist nicht mehr mit der Religion identisch, sondern säkulare politische Philosophie, die sich nach Locke und Kant frei im Diskurs einer pluralistischen Öffentlichkeit entwickelt, während sich Religionen ihrerseits im politisch-rechtlich vorgegebenen säkularen Rahmen teilsystemisch frei entfalten können. Dagegen führte die radikale Konzeption der direkten Demokratie bei Rousseau zur Idee einer staatlich strikt verbindlichen, sich permanent direkt-demokratisch regenerierenden *volonté générale*, die religionsanalog Leben und Sittlichkeit der Bürger um der „wahren“ Freiheit willen reglementiert.

Damit setzten die Vertragstheorien die Weichen zu zwei divergierenden Demokratietypen: einerseits der liberalen repräsentativen Demokratie, die in der Tradition von Locke und Kant, ohne starke sittliche Substantialität einzufordern, offen und pluralismusfähig ist, und andererseits der von Rousseau grundgelegten, die eine starke sittliche Substantialität fordert und der liberalen Öffentlichkeit bzw. dem gesellschaftlichen Pluralismus Grenzen setzt. Die Revolution der nordamerikanischen britischen Kolonien gegen das Mutterland war maßgeblich von Locke her geprägt. Sie war zunächst Vorbild für die Französische Revolution, die dann allerdings nach der Machtergreifung der Jakobiner unter Robespierre in eine Schreckensherrschaft im Namen der Tugend ausartete, wobei man sich auf Ideen Rousseaus bezog.

Seit der Französischen Revolution befasste sich auch das kirchliche Lehramt mit Fragen der Staats- und Regierungsform. In einer relativ kurzen Passage (10–13) seines an die Bischöfe der französischen Nationalversammlung gerichteten Breve *Quod aliquantum* (1791, also noch vor der Schreckensherrschaft) geht Pius VI. darauf ein. Die Idee „der Gleichheit aller Menschen und ihrer natürlichen Freiheit“ wird grundsätzlich als sinnwidrig (*quid insanius excogitari potest*) und ungeheuerlich (*sane monstra*) verworfen und damit auch die Religionsfreiheit bzw. das Recht, über religiöse Fragen frei zu denken, zu reden und zu publizieren (10). Eine solche Idee widerspreche dem Recht des Schöpfers (11) und der Pflicht der Menschen zum Gehorsam, der für Katholiken auf Grund ihrer Taufe Gehorsam gegenüber ihrer Kirche sei (13). Die vertragstheoretische Konzeption der Volkssouveränität wird zwar nicht direkt verworfen, aber doch irgendwie dem Gottesgnadentum untergeordnet: Die oberste Regierungsgewalt, etwa die des Königs, ist „nicht so sehr aus einem sozialen Vertrag abzuleiten, als vielmehr von Gott, dem Urheber alles Rechten und Gerechten“, was mit Röm 13,1f. begründet wird (11) (Utz/Galen 1976, Bd. 3: 2662–2667). Mit dieser wenig differenzierten und dem systematischen Anliegen der politischen Moderne gegenüber völlig fremden Position wurden die Weichen für die Enzykliken *Mirari vos* (Gregor XVI. 1832) sowie *Quanta cura* (Pius IX. 1864), den *Syllabus* und damit für den politischen Antimodernismus der Kirche gestellt.

In seinen Enzykliken zur politischen Ordnung entwickelte Leo XIII. eine differenzierte, neuscholastisch geprägte Staatslehre, in welcher er zwar die Tendenz seiner Vorgänger weiterführte, aber auch modifizierte und den Verhältnissen anzupassen suchte. So vertritt er gegenüber der Staatsform Neutralität: Unbeschadet des göttlichen Ursprungs der politischen Herrschaft könne diese „die eine oder andere Form annehmen, wenn diese nur das gemeinsame Wohl und Gedeihen wirksam fördert“ (*Immortale Dei*, 1885: 25; Utz/Galen 1976, Bd. 3: 2119), also auch die demokratische, womit er das monarchische Gottesgnadentum relativiert. Signifikant für den Tenor der Texte ist die Stellung des Bürgers: Er ist weniger Subjekt des Politischen, als vielmehr das zu Gehorsam verpflichtete Objekt kirchlicher und staatlicher Gewalt. Da auch die Kirche als *societas perfecta* gilt, stehen sich beide in Augenhöhe gegenüber. Die Wahrheit, die auch den Staat verpflichtet, ist durch das Naturrecht objektiv vorgegeben. Insofern gibt es keine weltanschauliche Neutralität des Staates, und alle Freiheitsrechte sind prinzipiell begrenzt, denn „dass der Irrtum das gleiche Recht habe wie die Wahrheit“ (*quia falsum*

eodem iure esse ac verum), widerspricht der Vernunft (*Libertas*, 1888: 64; Utz/Galen 1976, Bd. 1: 214).

Diese antimodernistische Staatslehre, die über Jahrzehnte die katholische politische Ethik bestimmte, scheiterte letztlich angesichts der Erfahrungen mit kommunistischen und faschistischen Unrechtsregimen, in denen die politische Herrschaft zu despotischen Diktaturen pervertierte, welche Freiheit und Menschenwürde rücksichtslos unterdrückten, atheistische Ideologien durch die Staatsgewalt als absolute Wahrheiten durchzusetzen suchten und mit Archipel Gulag und Holocaust extremste Verbrechen verschuldeten. Dagegen erwies sich das liberale demokratische Projekt der politischen Moderne als Garant menschenrechtlich gesicherter Humanität. Das kirchliche Umdenken zeigte sich schon in der Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1944, differenzierter in der Enzyklika *Pacem in terris* (Johannes XXIII. 1963) und schließlich in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und der Erklärung *Dignitatis humanae* (1965) des II. Vaticanum.

Eine neue Form der Verbindung von Herrschaft und Wahrheit wurde von den Vereinten Nationen mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) initiiert. Es ging nicht nur darum, Menschenrechte als globales Ethos zu deklarieren und auszudifferenzieren, sie sollten auch zu internationalem, global verbindlichem Recht positiviert werden. Erstes Ergebnis waren die Internationalen Pakte von 1966. Ihnen folgten weitere globale und regionale Übereinkommen sowie internationale Gerichtshöfe, an denen diese Rechte eingeklagt werden können. Diese begrüßenswerte und zum Teil auch erfolgreiche Entwicklung stößt jedoch auch an Grenzen, weil sie im historisch durch Christentum und Aufklärung geprägten Europa wurzelt und in einer noch kolonialistisch geprägten Welt begann. Das trug ihr in anderen Hemisphären oft ein hegemoniales, die eigene Kultur gefährdendes Image ein. Liberal-säkulare Menschenrechtsstandards können vielfältig mit tradierten religiösen Überzeugungen kollidieren, etwa wenn es um Demokratie, Pluralismus, Säkularität und weltanschauliche Neutralität des Staates geht oder aber um das Verhältnis der Geschlechter, Ehe und Ehebruch, Sexualmoral, Erziehung, Abtreibung, Beschneidung, Strafrecht etc. Im Kollisionsfall werden Gläubige Gott, bzw. ihrer religiösen Überzeugung, mehr gehorchen als den Menschen bzw. den Institutionen, die Menschenrechtsstandards festsetzen. Samuel Huntington mag übertrieben haben, aber das demokratierelevante Konfliktpotential, das sich z. B. im Islamismus äußert, ist virulent und wurde migrationsbedingt längst auch

in westlichen Staaten zum Problem. Zur sozioethisch wünschenswerten globalen Akzeptanz des Menschenrechtsethos als Rechtsbasis von Herrschaft dürfte es noch weit sein.

Ein Wort zur *political correctness*! Damit ist einerseits eine Art soziales Ethos gemeint, das für bestimmte Menschenrechtsmaterien, etwa das Verbot rassistischer, sexistischer oder anderer Diskriminierungen, bis in den sprachlichen Ausdruck hinein besonders sensibilisiert ist und gesellschaftliche Anerkennung beansprucht. Insofern fungiert die *political correctness* als demokratisch identitätsbildender Faktor. Andererseits wird das Wort oft auch kritisch gebraucht; man wendet sich damit gegen normative Übertreibungen oder die moralische Tabuisierung von Meinungen, also gegen eine Art intoleranter *volonté générale*. In dieser Ambivalenz scheint die politische Korrektheit eine eher ambivalente, theoretisch wenig belastbare Wahrheitsrolle zu spielen.

4 Partizipation

Im Anschluss an Aristoteles lehrt Thomas von Aquin, ein gutartiges, also dem Gemeinwohl (*bonum commune*) dienliches Regime werde entweder von einer Person, dem Fürsten, oder von einer Vielzahl (*multitudo*) gebildet. Im Fall der Vielzahl unterscheidet er Freie (*liberi*) und *servi*, wobei er mit Letzteren nicht primär Sklaven meinte, sondern Abhängige im weiteren Sinn. Frei ist, wer selbst über die Basis seiner Subsistenz verfügt (*qui sui causa est*), *servus*, wessen Subsistenz von einem anderen abhängt (*qui id, quod est, alterius est*) (1954: 258; I. 2). Dabei ist es für Thomas klar, dass *servi* auf Grund ihres Status nicht regimfähig sind. Der Topos erwies sich als zählebig: Noch Kant lehrte, die Gleichheit der naturrechtlich angeborenen Freiheit treffe nur im Fall „der Qualität des Menschen zu, sein *eigener Herr (sui iuris)* zu sein“ (1956: 345; AB 45). Für die Partizipation an der Gesetzgebung, also für die „Qualifikation zum Staatsbürger“, genüge es nicht, bloß passiver Teil des gemeinen Wesens zu sein, man müsse auch „aktives Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben sein“. Gesellen, Dienstboten, Unmündige, Frauenzimmer „und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer [...] genötigt ist, seine Existenz [...] zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit“ (1956: 432ff.; B 196–198). Das partizipative und solidaritätsträchtige Bild des Apostels vom Leib und seinen Gliedern,

das die Differenz von Unfreien und Freien aufhebt, findet also weder im thomanischen Regime noch in der Republik Kants Anklang. Die Entwicklung vom Klassen- bzw. Kurienwahlrecht bei Ausschluss der Frauen hin zum Allgemeinen und Gleichen Wahlrecht illustrierte noch im 19. und frühen 20. Jahrhundert diese Sicht. Dabei hängen politische und sozioökonomische Partizipation zusammen.

Die Universalisierung beider wurde zu einem zentralen Motiv der neuzeitlichen Aufklärung. Ihr maßgeblicher Anstoß erfolgte durch die Reformation im Zuge der rationalisierenden Entzauberung der mittelalterlichen Welt. Charles Taylor schilderte diesen Prozess sowohl bezüglich der „Quellen des Selbst“ als auch bezüglich der Genese der modernen Säkularität und ihres exklusiven (areligiösen) Humanismus (1994 und 2009). Nach der Beseitigung des alten Systems der hierarchisch gestaffelten Religionsausübung (Laien, Kleriker, Mönche) galt es, die homogenisierte Christenheit durch disziplinierende Reformen auf einheitliche höhere Standards zu bringen. Das geschah zunächst durch die Aufwertung des gewöhnlichen Lebens in der Familie und jeder Art produktiver beruflicher Arbeit zum Wohl der Gesellschaft. Die alltägliche gottunmittelbare Bewährung sollte jedem ein vollkommenes christliches Leben und menschliches Gedeihen ermöglichen. Angesichts der doppelten Prädestination indiziert sein Gelingen die persönliche Erwähltheit. Max Weber analysierte von hier aus den Zusammenhang von protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist.

Dieser reformorientierte, rationalisierende, ursprünglich genuin christliche Impuls mutierte im Zuge der geistesgeschichtlichen Entwicklung etwa zum Neostoizismus (Justus Lipsius), zum neuzeitlichen Naturrecht (Hugo Grotius, John Locke) und zum „providenziellen Deismus“ (Taylor 2009: 379–459). Den Tendenzen gemeinsam war der Glaube an eine unbeschränkte Formbarkeit des Menschen durch rational geplante, disziplinierende Reformen und an die Möglichkeit einer vernünftigen Neuordnung von Welt und Gesellschaft. Es liege in der freien Verantwortung des Menschen, die Absichten des Schöpfers zu erfüllen. Der sich allmählich etablierende aufgeklärte „Polizeystaat“ griff diese Motive auf. Er war nicht zuletzt zur Sicherung der militärischen Macht zunehmend auf wachsende Ressourcen angewiesen und wollte sie durch disziplinierende Zivilisierungsprogramme sichern, in denen sich Religiöses und Säkulares vielfältig verschränkten. Es ging um Technisierung des Gewerbes, um das Gesundheitswesen, um Hebung der Bildung durch Erziehung und Schulung, aber auch um reglementierende Verbesserung

der Sitten und Manieren und das Zurückdrängen roher Volksbräuche. Ein wichtiges Anliegen war die Zivilisierung der Unterschicht. An die Stelle der Alimentierung der Armen durch Almosen trat deren Integration etwa in Arbeitshäusern. Durch disziplinierende Zivilisierung sollte jeder als nützliches, produktives Glied des sozialen Organismus an der neuen Ordnung und dem wachsenden Wohlstand partizipieren (vgl. Taylor 2009: 160–250).

Das Konzil von Trient gilt als Reformkonzil der Gegenreformation. Allerdings zeigte Peter Hersche in seinem Standardwerk über die Barockzeit (2006), dass viele Reformen am Widerstand der traditionsbewussten katholischen Bevölkerung, aber auch an Klerus und Adel scheiterten. Das gilt vor allem für Südeuropa, aber auch für die katholischen bzw. rekatholisierten Territorien des Reichs (besonders Österreich, Bayern, Böhmen) und der Eidgenossenschaft. Frankreich bildete eine Ausnahme, nicht aus Treue zum Konzil, sondern einerseits wegen der bedeutenden Präsenz der Hugenotten, welche das Edikt von Nantes (1598) bis zu seiner Aufhebung durch Ludwig XIV. (1685) tolerierte, und andererseits wegen des disziplinierenden Einflusses des reformorientierten Jansenismus. Die eher reformresistenten katholischen Territorien lebten weitgehend weiter in der alten verzauberten, ständisch geprägten Welt und barockisierten sie. Die ökonomischen Ressourcen flossen in eine enorme Vielfalt von Bruderschaften und frommen Stiftungen, aus denen die verbreitete Armut Almosen bezog, vor allem aber zur Ehre Gottes in prachtvolle Kirchen und Klöster. Sie wurden jedoch kaum in die Innovation der Wirtschaft, in Handel und Gewerbe, in den Ausbau des Bildungswesens, in Forschung oder überhaupt in langfristig angelegte ökonomische und soziale Projekte investiert. Die Agrarwirtschaft blieb dominant und prägte weithin Leben und Denken. Man wusste die farbige tradierte Frömmigkeit mit Vergnügungen zu verbinden, etwa im Feiern der zahlreichen kirchlichen Festtage oder in den häufigen Wallfahrten, die oft volksfestartig und freizügig ausklangen. Wegen der durch die schwache Wirtschaft bedingten komparativ geringen Steuereinnahmen waren die betroffenen Länder schwach, was sich in den Kriegen gegen starke Feinde oft drastisch zeigte. Sie hatten weder Kraft noch Willen, disziplinierend und zivilisierend aktiv zu werden, bis auch hier der aufgeklärte Absolutismus Reformen durchsetzte wie etwa Maria Theresia und Joseph II. in den habsburgischen Ländern.

Die Voraussetzungen moderner demokratischer Partizipation entwickelten sich demnach in unterschiedlichen Geschwindigkeiten.

Geistesgeschichtlich entfalteten sie sich vor allem in Großbritannien, Frankreich und den Niederlanden, während große Teile Europas davon kaum betroffen waren. Auch das Unverständnis des Lehramts gegenüber den neuen Ideen dürfte mit dieser Abschottung des barocken Katholizismus von der neuzeitlichen Entwicklung zusammenhängen, die weit über die Barockzeit hinaus nachwirkte. Politisch etablierte und stabilisierte sich die Demokratie zunächst dort, wo diese Voraussetzungen gegeben waren. Britische Kolonisten brachten sie nach Nordamerika. Es ist nicht auszuschließen, dass diese ungleiche Entwicklung auch noch in der europäischen Staatsschulden- und Eurokrise der jüngsten Zeit nachwirkt.

Als wichtige Voraussetzung der politischen Demokratisierung erschien auch die Entfaltung der Marktwirtschaft, die tendenziell zu Partizipation und Solidarität nötigte. Schon Hegel sah in der bürgerlichen Gesellschaft die „Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse“ entstehen, worin „die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen“ umschlage (1970: 353; § 199). Im Gegensatz zur Polarisierung der Klassen rechnete Emile Durkheim mit einer durch die fortschreitende Arbeitsteilung bedingten zunehmenden „organischen Solidarität“: Wie im Organismus (Paulus!) jedes Organ „seine eigene Physiognomie und seine Autonomie“ besitzt und trotzdem „die Einheit des Organismus um so größer [ist], je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist“, so auch in der Wirtschaftsgesellschaft (1988: 183). Im Sinne dieser wechselseitigen Abhängigkeit sprach Oswald von Nell-Breuning von „Gemeinverstrickung“ und „Gemeinverhaftung“ (1980: 47). Auch John Rawls fasst die moderne Gesellschaft als „ein Unternehmen zur Förderung des gegenseitigen Vorteils“, da „die gesellschaftliche Zusammenarbeit allen ein besseres Leben ermöglicht“ (1975: 20).

Dieses Argument, das universalisierbare Partizipation mit reziproker Solidarität koppelt, ist aber problematisch. Man denke etwa an das Phänomen der Massenarbeitslosigkeit, das oft auch entwickelte Gesellschaften langfristig belastet. Arbeitsbesitzende erfahren sich nicht ohne weiteres als reziprok abhängig von Arbeitslosen, sondern beklagen oft eher die Kosten, die letztlich sie für deren sozialstaatliche Alimentierung aufbringen müssen. Nach Ulrich Steinvoth liegt der Fehler des Arguments in „der Verwechslung des Modells eines Marktes im Gleichgewicht von Angebot und Nachfrage mit der Wirklichkeit des Markts“ (1998: 61). Faktisch sitzen wir eben nicht reziprok solidarisch im gleichen Boot.

Ein struktureller Aspekt dieses Problems ergibt sich, weil mit steigender Technisierung, Produktivität und Standardisierung beruflicher Anforderungen auch die Qualifikation der sozial notwendigen Arbeit steigt. Unqualifizierte Arbeit wird weniger gebraucht, Minderqualifizierte werden überproportional arbeitslos. So berechtigt der heute verbreitete Ruf nach höherer Qualifizierung durch Verbesserung des Schul- und Bildungswesens auch ist, letztlich sind Menschen auch im Fall optimierter Pädagogik nicht unbeschränkt qualifizierbar und bildungswillig; mit steigenden Anforderungen dürften immer mehr Menschen an die Grenzen ihrer individuellen Möglichkeiten stoßen. Die Rede von einer wachsenden, sich stabilisierenden, bildungsfernen, langzeitarbeitslosen, an öffentlichen Diskursen unbeteiligten, zivilisationsresistenten Unterschicht, die sich dauerhaft und chancenlos in der sozialen Alimentierung einrichtet, konterkariert das Bild jener partizipativen und mündigen Bürgergesellschaft, mit welcher die politische Demokratie rechnet. Hier liegt zweifellos eine zentrale Herausforderung für Politik und Gesellschaft.

Diese Herausforderung erinnert an Nietzsche, der nichts von Demokratie, Solidarität, Gleichheit und Nächstenliebe hielt, dessen Konjunktur aber bis heute ungebrochen anhält. Er scheint uns vor folgende fatale Alternative zu stellen: *Entweder* die aktiven, starken, kompetenten und kreativen Menschen setzen ihren Willen zur Macht gestaltend und formgebend durch gegen die reaktiven, schwachen, unqualifizierten und unfähigen, die sich dann nach Art aristotelischer Sklaven den Herren zu fügen und deren Pläne auszuführen haben. Das Ergebnis wäre eine Art Aristokratie der Übermenschen. *Oder* aber der „Sklavenaufstand in der Moral“ (1988b: 268) siegt erneut (wie einst zu Ende der Antike mit Hilfe des Christentums). Dann droht die Zeit des „verächtlichsten“, des „letzten Menschen“, „der Alles klein macht“; er ist „unaustilgbar, wie der Erdflöh“, aber er „lebt am längsten“ und „jeder ist gleich“; „Kein Hirt und Eine Heerde“ (1988a: 19f.), gewissermaßen eine Spielart der platonischen Ochlokratie, der Pöbelherrschaft oder der schlechten Demokratie.

Zweifellos gibt es in der politischen Szene unserer entwickelten Staaten Phänomene, die sich in Nietzsches fatale Alternative einordnen lassen: Die enorme Aufspreizung der Einkommen und Vermögen, welche die Politik ebenso vermachtet wie der Lobbyismus der ökonomischen Eliten; chancenlose Arbeitslosigkeit und prekäre Arbeitsverhältnisse, die partizipative Lebensplanung verhindern; eine verbreitete Politikferne der Menschen, die in niedriger Wahlbeteiligung zum Ausdruck kommt;

die Boulevardisierung der Medien und damit der öffentlichen Diskurse; die scheinbar unvermittelbare Komplexität der politischen Themen, die viele resignieren lässt und abgehobene Entscheidungen durch Eliten zu bedingen scheint; die Demokratiedefizite der Europäischen Union; der Trend zu einem disziplinlosen hedonistischen Konsumismus. Dabei dürften das mangelhafte Kommunikationsvermögen der politischen Eliten und das verbreitete politische Desinteresse zwei Seiten einer Medaille sein. Für eine christliche Sozialethik ist es völlig klar, dass man sich mit Nietzsches Alternative nicht abfinden darf. Als Ausweg kommt aber nur eine auf Partizipation und Solidarität basierende Erneuerung der Demokratie in Frage.

5 Fazit

Aus heutiger christlich-sozialethischer Sicht steht die politische Demokratie insofern am „Ende der Geschichte“, als wir letztlich keine andere Möglichkeit sehen, die sich menschenrechtlich auslegende Menschenwürde politisch auf den Begriff zu bringen, als jenes demokratische System, das wir einleitend skizzierten. Andere, nicht demokratische Staats- und Regierungsformen erscheinen uns heute als prinzipiell defizient bzw. vorläufig. Dass Paulus das erlöste christliche Zusammenleben in Gemeinde und Kirche durch Freiheit, Gleichheit und Partizipation charakterisiert, um die es auch und vor allem in der Demokratie geht, ist theologisch eminent relevant. Der Blick auf die europäische Genese zeigt aber, dass die Verwirklichung einer gelingenden und funktionsfähigen politischen Demokratie von Voraussetzungen abhängt, die Resultate komplexer Entwicklungen sind. Wir sind auf drei Voraussetzungen näher eingegangen.

Bei der ersten ging es darum, dass die Menschen im sozialen Kontext zum Bewusstsein ihrer individuellen Subjektstellung gelangen, indem sie sich hinreichend von determinierenden ständischen oder quasiständischen Prägungen emanzipieren, zu denen auch Sippen, Clans, Stämme, Zünfte, Geschlechterrollen und Abhängigkeitsverhältnisse verschiedenster Art gehören. Erst dieser „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“ (Hegel 1986: 32) qualifiziert sie zu demokratiefähigen Bürgern.

Die zweite Voraussetzung betraf das Verhältnis von Herrschaft und Wahrheit. Menschen müssen begreifen, dass ihre grundlegenden Überzeugungen, in denen es vor allem um religiöse bzw. überhaupt

weltanschauliche Wahrheit geht, keine absoluten, herrschaftlich durchzusetzenden Geltungsansprüche sind, sondern subjektive Objektivitätsansprüche, deren Geltung die divergierenden Überzeugungen anderer nicht ausschließt, sondern auf Grund der menschenrechtlichen Freiheit und Gleichheit aller nicht nur toleriert, sondern als gleichberechtigt anerkennt. Das setzt politisch die Akzeptanz einer Ebene weltanschaulich neutraler staatlicher Säkularität voraus als eines Rahmens, innerhalb dessen ein freiheitlicher Pluralismus möglich ist.

Drittens sollte eine demokratiefähige Gesellschaft fundamental bestrebt sein, ihre Mitglieder in partizipativer Solidarität bzw. kontributiv gerecht zu integrieren. Ihr Ziel muss es sein, jedem Mitglied die Chance zu eröffnen, in Freiheit einen vernünftigen Lebensplan zu realisieren. Auf dieses Ziel hin sind die Rahmenordnungen aller Teilsysteme zu gestalten, denn bloß politische Partizipation ist ohne ökonomische, kulturelle und humanitäre Partizipation steril, ineffizient und bloß formal.

Wie problematisch Demokratisierungen ohne diese Voraussetzungen sind, zeigte sich historisch vielfältig. Im Zuge der Entkolonialisierung nach 1945 versah man neue Staaten oft mit demokratischen Verfassungen europäischen Stils. Der Erfolg war meist prekär. Nach dem Ende der kommunistischen Regime des Warschauer Pakts wurden alte bzw. neue Staaten ebenfalls demokratisiert – bei sehr unterschiedlichen Voraussetzungen und mit unterschiedlichem Erfolg. Die durch Kriege oktroyierten *Regime Changes* in Afghanistan und im Irak versprechen kaum demokratische Verhältnisse. Vom jüngsten „arabischen Frühling“ erwarteten viele einen demokratischen Aufbruch, dessen Eintritt fraglich erscheint. Es ist bedenkenswert, dass der späte Rawls in seinem „Recht der Völker“ neben demokratisch verfassten liberalen Völkern auch „achtbare hierarchische Völker“ und „wohlwollende absolutistische Gesellschaften“ positiv sieht und von „Schurkenstaaten“ unterscheidet (2002: 2). Voraussetzungsbedingt sollte man also auch mit „achtbaren“ bzw. „wohlwollenden“ vordemokratischen Regierungsformen rechnen.

Die europäische Genese der politischen Demokratie war ein äußerst schwieriger und komplexer Prozess. Ob allerdings die Voraussetzungen, die er allmählich hervorbrachte, auch dauerhaft tragen, ist keineswegs sicher. Sie können auch erodieren und prekär werden. Das Gelingen der Demokratie ist nie definitiv erreicht, sondern permanent auf eine Bürgerschaft, einen *dêmos*, angewiesen, der so geartet ist, dass mit ihm ein demokratischer Staat zu machen ist.

Literatur

- Anzenbacher, Arno** (2008): Das Bild der Frau bei Thomas von Aquin. In: Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): *Feministische Ethik und Sozialethik*. Berlin: Lit.
- Aristoteles** (1989): *Politik*. Stuttgart: Reclam.
- Augustinus Aurelius** (1955): *Vom Gottesstaat*. 2 Bde. Zürich: Artemis.
- Durkheim, Emile** (1988): *Über soziale Arbeitsteilung. Studien über die Organisation höherer Gesellschaften* (1902). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Francisco de Vitoria** (1992): *Über staatliche Gewalt*. Lat./dt. Berlin: Akademie.
- Fukuyama, Francis** (1992): *The End of History*. New York: The Free Press.
- Habermas, Jürgen** (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werkausgabe Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Werkausgabe Bd. 12. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hersche, Peter** (2006): *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*. 2 Bde. Freiburg/Br.: Herder.
- Kant, Immanuel** (1956): *Die Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*. In: *Werke* (Weischedel) Bd. 8. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Locke, John** (1967): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Nell-Breuning, Oswald von** (1980): *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*. Wien: Europaverlag.
- Nietzsche, Friedrich** (1988a): *Also sprach Zarathustra*. In: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hg.): *Studienausgabe* Bd. 4. Berlin: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich** (1988b): *Zur Genealogie der Moral*. In: *Studienausgabe* Bd. 5. Berlin: de Gruyter.
- Platon** (1988): *Sämtliche Dialoge*. 7 Bde. Hamburg: Felix Meiner.
- Rawls, John** (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2002): *Das Recht der Völker*. Berlin: de Gruyter.
- Steinvorth, Ulrich** (1998): Kann Solidarität erzwingbar sein? In: Bayertz, Kurt (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 54–85.
- Taylor, Charles** (1994): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles** (2009): *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thomas von Aquin** (1952): *Summa theologiae I. et I.II*. Turin: Marietti.
- Thomas von Aquin** (1954): *De regimine principum*. In: *Opuscula philosophica*. Turin: Marietti, 253–358.
- Tödt, Heinz Eduard** (1981): *Demokratie I. Ethisch*. In: *TRE* Bd. 8. Berlin: de Gruyter, 434–452.
- Utz, Arthur; Galen, Brigitta von** (Hg.) (1976): *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung*. 4 Bde. Lat./dt. Aachen: Scientia humana.

Über den Autor

Arno Anzenbacher, Dr. phil., Professor im Ruhestand für Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.