

⇒ **Katja Winkler**

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

⇒ 1 Einleitung

In der Theorie vom »demokratischen Frieden« geht es um den Zusammenhang von politischer Herrschaftsform und Kriegs- bzw. Friedenswahrscheinlichkeit im Rahmen von Staatenbeziehungen. Die Kernfragen sind: Ist die demokratische Verfasstheit eines Staates ausschlaggebend für seine Friedfertigkeit nach außen? Ist das politische System der Demokratie friedensstiftend und kann womöglich globaler Frieden durch weltweite Demokratisierung¹ verwirklicht werden? Nach aktuellem Diskussionsstand kann die These vom »demokratischen Frieden« nicht ohne starke Einschränkungen vertreten werden, denn demokratische Staaten sind mit gleich hoher Wahrscheinlichkeit in Kriege verwickelt wie nicht-demokratische Staaten, und Kriege zwischen demokratischen und nicht-demokratischen Staaten sind sogar wahrscheinlicher als Kriege zwischen zwei nicht-demokratischen Staaten (vgl. Conflict Barometer 2022, insb. 17–23; vgl. Huth/Allee 2002, vgl. Daase/Deitelhoff 2022). Die These vom demokratischen Frieden hat sich aber in gewisser Weise bewahrheitet, weil es so gut wie keine Fälle gibt, in denen es zu organisierten Kampfhandlungen zwischen Demokratien

Katja Winkler, *1975, PD Dr. theol., Ass.-Professorin am Johannes Schasching Institut für Christliche Sozialwissenschaften der KU Linz; neuere Veröffentlichungen: *Catholicism and Religious Freedom. Renewing the Church in the Second Vatican Council*, Leiden/Boston: Brill 2019 (mit Christian Spieß und Karl Gabriel), *Soziale Gerechtigkeit oder Soziale Liebe? Theologisch-sozialethische Sondierungen zur Liberalismuskritik*, in: *ET Studies* 10/2021, 335–353; *Reflexive Repräsentation: Ein postkolonialer Theoriebaustein für die theologische Sozialethik*, in: *Crosscultural Studies of Religion and Theology (CSRT)* Heft 2 (2022).
ORCID: 0000-0003-4580-9981

DOI: 10.18156/eug-1-2023-art-5

(1) »Demokratisierung bedeutet der (graduelle oder abrupte) Übergang von einer autoritären Herrschaft zu einer liberalen pluralistischen Demokratie [...]. Dabei wird von der Prämisse der Zivilisationsforschung ausgegangen, dass Entstehung, Bewahrung und Sicherung von menschlicher Freiheit kontextabhängige Geschichtsprozesse von langer Dauer sind.« (Tetzlaff 2017, 666)

gekommen ist.² Trotz aller Vorbehalte hinsichtlich der Prognose, dass Demokratisierung letztlich langfristig zu friedlicheren Verhältnissen führt, soll im Folgenden die demokratiefördernde bzw. -behindernde Rolle von Religionsgemeinschaften in politischen Umbruch- und Konfliktsituationen erörtert werden. Dazu werden nicht allein religiös motivierte Tendenzen zur Befürwortung von Demokratie, sondern auch religiöse Motive, die autoritären Staatsformen Priorität einräumen, in den Blick genommen.

Innerhalb der religiösen Friedensarbeit und ihrer Reflexion stellt sich – gewissermaßen notwendigerweise – die allgemeine Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Politik und dann auch die speziellere Frage nach der Demokratiefürwortung von Religionen. Das heißt, es geht darum, wie demokratiefreundlich Religionen sind und inwiefern in diesem (indirekten) Sinne ein friedensstiftendes Potential von ihnen ausgeht. Dementsprechend sind die Debatten um theologische Friedensethiken – wenn sie sich nicht in einem ganz engen Sinne individuellelethisch auf den Bereich der Gesinnung beschränken – immer auch Diskurse über politische Theorie und politische Ethiken.

In diesem Text werden politische Ethiken im Mittelpunkt stehen, die zu unterschiedlichen Zeiten auf unterschiedliche Art und Weise von verschiedenen religiösen Akteuren vertreten worden sind. Dabei wird der Blick nicht unmittelbar auf das späte Bekenntnis des Katholizismus zu Demokratie und Menschenrechten auf dem Zweiten Vatikanum gerichtet, sondern es sollen eher die Gründe für die (ver)späte(te) Zustimmung zur Demokratie aufgefunden werden. Die drei konventionellen Staatsformen, totalitäres System, autoritäres System und Demokratie, finden sich auch in der katholischen Tradition, wobei sich in diesem Spektrum eine gewisse katholische Besonderheit zeigt, nämlich die Idee des autoritären Ständestaats, die vor allem in den 1930er Jahren ausgearbeitet worden ist. Dieses katholische Modell verliert nach dem Nationalsozialismus zwar an Plausibilität und Legitimität, wird aber in Grundzügen noch eine Zeit lang aufrechterhalten. Erst mit dem Zweiten Vatikanum und in der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) gilt die freiheitliche Rechtsstaatlichkeit der katholischen Kirche nicht bloß als legitim, sondern als vorzugswürdig. Die Kirche tritt ab diesem Zeitpunkt als

(2) Vgl. hierzu die Debatte in Geis 2010, Geis/Müller/Schörnig 2010 und Müller/Wolff 2006 zum Doppelbefund des Außenverhaltens von Demokratien, also dass sie Frieden untereinander halten, aber auch genauso heftige Kriege gegen Nicht-Demokratien auslösen; allgemein zur Theorie und Ideengeschichte des »demokratischen Friedens« vgl. Hidalgo 2014, 383–414.

Anwältin der Menschenrechte auf und mit Centesimus annus (1991) legt sie sich auf das Bekenntnis zur demokratischen Staatsform fest.

Die Frage, welche theologisch geprägten Begründungsformen für verschiedene Staatsformen gewählt werden, also welche theologische politische Ethik in verschiedenen Kontexten favorisiert wurde und wird und welche Rolle dabei der Faktor Frieden spielt, soll im Folgenden in drei Abschnitten thematisiert werden: Unter 2.) wird der Zusammenhang von Demokratie und Frieden in seiner Ambivalenz und Problematik umrissen und im Zuge dessen Staatsformen unterschieden. Im Hauptteil unter 3.) wird das Verhältnis von Religion und Demokratie am Beispiel des Katholizismus thematisiert, indem ein besonderes Augenmerk auf die Eigenheiten des »katholischen Modells« des autoritären Ständestaates der 30er Jahre gelegt wird. Unter 4.) werden mit Blick auf Entwicklungslinien in der katholischen Staatslehre und der religiösen Praxis Forschungsdesiderate markiert.

⇒ 2 Demokratie und Frieden? Unterscheidung von Staatsformen unter Berücksichtigung ihrer friedensfördernden Potentiale

Der empirische Befund, dass Demokratien im Grunde keine Kriege gegeneinander führen, wird politikwissenschaftlich nicht immer direkt auf die Staatsform an sich zurückgeführt. Im Hinblick auf die Friedfertigkeit von demokratischen Staaten werden vielmehr deren »Begleiterscheinungen« in einer Reihe von Erklärungsversuchen als zentral angesehen (vgl. Bueno de Mesquita/Lalman 1992, Kap. 4; vgl. auch Merkel 2015 oder Senghaas 2004), d.h. wie weit deren Institutionen entwickelt sind, z.B. die liberale Rechtsstaatlichkeit (inkl. das Recht auf Religionsfreiheit und der Schutz von Minderheitenrechten), die Gewaltenteilung, aber auch die liberale Wirtschaftsform; außerdem wird einer funktionierenden Zivilgesellschaft eine entscheidende Rolle zugesprochen, das heißt weltanschaulicher Pluralität in diskursiver (verständigungsorientierter) Öffentlichkeit. An diesem Punkt wird dann auch die Religion relevant, wenn sie sich, wie der Katholizismus nach dem Zweiten Vatikanum, als zivilgesellschaftlicher Akteur versteht. Religionsgemeinschaften positionieren sich als Public Religions (vgl. Casanova 2008) demokratiefürwortend, indem sie sich in liberale, plurale Gesellschaften einpassen, wie zum Beispiel der Katholizismus mit seinem politischen Gewaltverzicht in der Erklärung Dignitatis humanae auf dem Zweiten Vatikanum. Fortan erkennt die katholische Kirche die pluralistische Gesellschaft an und sieht sich selbst als Teil des weltanschaulich pluralen Spektrums. Mit welchen politischen Belangen die zivilgesellschaft-

lichen Akteure in der Öffentlichkeit auftreten, ist vielschichtig, und auch innerhalb einer Religionsgemeinschaft gibt es vielfältige Strömungen. Die katholizismusinterne Pluralität bringt mit sich, dass sich katholische Akteure unterschiedlich äußern und unterschiedliche Koalitionen mit je anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren eingehen, je nach Form der sie prägenden Praxis und theologischen Theorie. So sieht eine bestimmte Art des Katholizismus seine politische Aufgabe als öffentliche Religion darin, die Stimme zu erheben, wenn die Menschenwürde verletzt wird, zum Beispiel bei Armutsgefährdung oder Verstößen gegen das Menschenrecht auf Asyl. Eine andere Version von Katholizismus sieht ihre politische Aufgabe darin, nur dann politisch Stellung zu beziehen, wenn die eigene Partikularmoral verletzt wird; zur Zeit sind das dann häufig genderethische Fragen oder Fragen der Lebensformen, wie »Ehe für alle« oder Sexualkundeunterricht. Entsprechend gibt es hinsichtlich der Einschätzung des Themas Krieg und Frieden auch sehr unterschiedliche »katholische« Einschätzungen. So kann der Katholizismus zum Beispiel auf den individualethischen Wandel der Gesinnung setzen und als mahnende Stimme ein pazifistisches (utopisches) Gegenmodell zur unfriedlichen Welt vertreten oder mit einer realpolitischen Orientierung für einen »gerechten Krieg« bzw. einen »gerechten Frieden« eintreten.³ Die Antwort auf die Frage nach Demokratisierung, die im Kontext der Debatten um Krieg und Frieden mitläuft, fällt dann auch dementsprechend unterschiedlich aus. Der Einsatz für Demokratisierung, als Teil des Eintretens für Menschenrechte und mit der Intention auf lange Frist Konflikte zu vermeiden und demokratischen Frieden umzusetzen, ist nur eine Position unter anderen. Setzt man theologisch friedensethisch nämlich allein auf das Kriterium der Konfliktvermeidung, muss dies nicht unbedingt zum Eintreten für Demokratie führen, denn instabile Demokratien sind nicht weniger konfliktanfällig als stabile Autokratien:

»Voll funktionsfähige demokratische Institutionen verfügen über Mechanismen zur friedlichen Konfliktlösung. Allerdings müssen diese demokratischen Mechanismen und Abläufe erst implementiert und von den Bürgerinnen und Bürgern erlernt und akzeptiert werden. Solche Prozesse

(3) Vgl. die vielfältigen aktuellen Debatten im Zuge des Ukrainekriegs, z.B. die Stellungnahmen von Pax Christi <https://www.paxchristi.de/meldungen/view/5340403140132864/pax%20christi%20steht%20f%C3%BCr%20Aktive%20Gewaltfreiheit>; vgl. zu den verschiedenen Positionen zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg z.B. Jäger in dieser Ausgabe oder auch Strub/Grotefeld 2007 sowie Frühbauer 2022.

benötigen Zeit. Die Forschung zeigt: Je länger ein Land demokratisch ist, desto unwahrscheinlicher ist es, dass es bewaffnete Konflikte führt.« (Boese 2021, 25)

Dreht man die Fragstellung um und fragt nach der Rolle des Aspekts Frieden bei der ethischen Bewertung der Demokratie, wird die Friedenssicherung bei konsequentialistischen Ansätzen eine relativ große Rolle spielen. Bei liberalen Menschenrechtsansätzen hingegen wird das individuelle Freiheitsrecht in seinem aktiven, bürgerrechtlichen, Status die entscheidende Rolle spielen, das heißt die Teilhabe der Einzelperson an politischen Entscheidungsprozessen ist entscheidend. Da diese individuellen Freiheitsrechte in Form von politischen Teilhaberechten in Autokratien keine Priorität haben, wird die aktuell ablaufende »dritte Welle der Autokratisierung« (vgl. Lührmann/Lindberg 2019) aus Sicht von politisch-liberalen (Menschenrechts-) Ethiken zu meist kritisch betrachtet. Bei anderen Interpretationen dieser autoritären Entwicklungen spielt allerdings das konsequentialistische Kriterium *Frieden*, gesellschaftlich und militärisch, eine große Rolle. Frieden heißt hier vor allem Stabilität der Staaten und diese Stabilität wird gleichgesetzt mit Funktionsfähigkeit von Staatlichkeit. Die Argumentationskette geht dann so weiter, dass einem Staat, der stabil ist und funktioniert eine größere Akzeptanz auf Seiten der Bürger:innen entgegengebracht wird.

Mit Blick auf das Friedens- bzw. Stabilitätskriterium rücken demokratische und autokratische Staaten näher aneinander. So gleichen sich die »noch nicht vollständig entwickelte Demokratie«, und die »gefestigte Autokratie« hinsichtlich der Stabilität und Konflikthaftigkeit oder die »gefestigte Autokratie« kann sogar als stabiler gelten und dem gesellschaftlichen Frieden zuträglicher sein.⁴

Weil aktuell politische Transformationsprozesse gewissermaßen umgekehrt zur sogenannten »dritten Welle der Demokratisierung« in den späten 1970er und 1980er Jahren (vgl. Huntington 1991; Winkler 2008) ablaufen; d.h. Staaten des demokratischen Spektrums entwickeln sich (wieder) in Richtung des autokratischen, fragt Backes (2023): »Gehört die zu Zukunft den Autokratien?« Ohne die Entwicklungen gleich in eine bestimmte Richtung zu interpretieren, lässt sich zunächst einmal feststellen, dass solche Transformationsprozesse auf ein »Kontinuum politischer Systeme« (Merkel 2010, 54) oder Staatsformen verweisen,

(4) Vgl. z.B. die Einteilung in Vollständige Demokratien, Unvollständige Demokratien, Hybridregime, Autoritäre Regime im Democracy Index 2022.

die von der idealen Demokratie bis zum perfekten totalitären System reichen. Um die »chaotische Vielfalt [...] realer Systeme« (ebd., 25) etwas besser ordnen zu können, sind verschiedene Typologien von Staatsformen entwickelt worden. Das Friedens- bzw. Stabilitätskriterium spielt bei diesen Einordnungen aber meist nur eine sekundäre Rolle. Z.B. stellt *Regimes of the World* den Wahlprozess bei der Definition der Staatsform in den Mittelpunkt und benutzt ein viergliedriges Raster, in das die aktuelle Staatenwelt eingeordnet wird:

Closed autocracy: citizens do not have the right to choose either the chief executive of the government or the legislature through multi-party elections.

Electoral autocracy: citizens have the right to choose the chief executive and the legislature through multi-party elections; but they lack some freedoms, such as the freedoms of association or expression that make the elections meaningful, free, and fair.

Electoral democracy: citizens have the right to choose the chief executive and the legislature in meaningful, free and fair, and multi-party elections.

Liberal democracy: electoral democracy and citizens enjoy individual and minority rights, are equal before the law, and the actions of the executive are constrained by the legislative and the courts. (vgl. Herre 2021)

Hier wird, wie im Democracy Index, nur noch mit den Konzepten Demokratie und Autokratie gearbeitet und Totalitarismus gewissermaßen ausgelassen; klassisch ist jedoch die Einteilung in drei idealtypische Staatsformen. Bei dieser Dreiteilung dienen Merkel (2010, 28) als Unterscheidungskriterium die spezifischen Formen der »politischen Herrschaft«:

| | Demokratie | Autoritäres System | Totalitäres System |
|---------------------------------|--|---|---|
| Herrschafts-legitimation | Volkssouveräni-tät | Mentalität | Geschlossene Weltanschauung |
| Herrschafts-Zugang | offen (universelles Wahlrecht) | eingeschränkt (eingeschränktes Wahlrecht) | geschlossen (kein Wahlrecht) |
| Herrschafts-Monopol | Bei demokra-tisch legitimier-ten Institutionen | Bei Führern bzw. Oligarchen über Mentalitäten legiti-miert und über Repressionen abgesichert | Bei weltanschau-lich legitimierten und durch Repres-sionen abgesicher-ten Führer(n) |
| Herrschafts-Struktur | pluralistisch (Gewaltentei-lung, Gewalten-hemmung, Ge-waltenkontrolle) | semipluralistisch (weitgehend ein-geschränkte Ge-waltenteilung, Gewaltenhem-mung, Gewalten-kontrolle) | monistisch (keine Gewalten-teilung, Gewalten-hemmung, Ge-waltenkontrolle) |
| Herrschafts-Anspruch | eng begrenzt | umfangreich | unbegrenzt |
| Herrschafts-Weise | rechtsstaatlich | rechtsstaatlich bis nicht-rechts-staatlich repres-siv | nicht rechtsstaat-lich, systematisch repressiv, terroris-tisch |

Tabelle nach Merkel 2010 und Merkel u.a. 2003.

Innerhalb dieser Idealtypen werden dann unterschiedliche Ausformungen von Demokratie, Autokratie und Totalitarismus ausgemacht. So wird die ideale Demokratie von der Polyarchie und der defekten Demokratie unterschieden: Die erste ist eine nicht realisierte Idealform; unter Polyarchie (Vielherrschaft) versteht Merkel den »Durchschnittstyp der real existierenden Demokratien«; und die defekten Demokratien sind »nicht mehr intakte Polyarchien«, die schon nah an autoritären Systemen, »in einer Grauzone« stehen. (vgl. Merkel u.a. 2003, 30–38) Bei den autokratischen Systemen unterscheidet Merkel neun Idealtypen von Regimen: kommunistische-autoritäre, faschistisch-autoritäre,

korporatistisch-autoritäre, rassistisch-autoritäre, theokratisch-autoritäre, dynastisch-autoritäre, sultanistisch-autoritäre, Militärregime und autoritäre Modernisierungsregime. Für die folgenden Einordnungen und Interpretationen der katholischen Staatslehre wird die Unterscheidung zwischen Demokratie und Autokratie besonders relevant sein, deshalb hier die drei (Unterscheidungs)Merkmale von autoritären Systemen nach Merkel (2010, 38):

- Autoritäre Systeme verfügen über einen eingeschränkten Pluralismus gegenüber dem prinzipiell unbegrenzten der Demokratie und dem Monismus totalitärer Herrschaft.
- Sie legitimieren sich nicht durch eine alle Lebensbereiche umfassende Weltanschauung wie totalitäre Systeme, sondern über den Rückgriff auf einzelne Werte und »Mentalitäten« wie Patriotismus, Nationalismus innere und äußere »nationale Sicherheit« oder Modernisierung.
- Die politische Partizipation ist eingeschränkt und die Gesellschaft (außer in der Entstehungsphase) demobilisiert.

Für die Analyse von Transformationsprozessen sind jedoch nicht nur die strukturellen Unterschiede und Annäherungen zwischen, sondern auch die Narrative über Staatsformen relevant. Hervorzuheben ist, dass sich die Menschenrechtssemantik in Form der Demokratiesemantik (d.h. politische Teilhabe als universelles, unveräußerliches, unteilbares individuelles Freiheitsrecht) insoweit durchgesetzt hat, dass ein Narrativ von demokratischen Wahlen notwendig zu sein scheint, um Herrschaft zu legitimieren. Das heißt, auch autokratische Herrscher legitimieren sich am nachhaltigsten, wenn sie sich darauf berufen – wie auch immer – »gewählt« worden zu sein. Unter dem Label *Demokratie* finden sich unter Umständen autoritäre Positionen. Bei der Bildung dieses Demokratie-Narrativs, das autoritäre Tendenzen gewissermaßen verdeckt, kann die Religion eine Rolle spielen. So schreibt z.B. Eva Maria Fischer in dieser Ausgabe, dass Orban ausdrücklich »christliche Demokratie« als Wahlkampfmotto für seine Anti-Islam-Politik wählte und seinen illiberalen, autoritären politischen Kurs damit begründete. Die religiöse, weltanschauliche Komponente kommt also ins Spiel, um die autoritäre Position zu rechtfertigen. Trotz dieser Tendenzen gibt es allerdings, wie Karl Gabriel (2023, 98) schreibt, »[f]ünfundzwanzig Jahre nach dem Konzil [...] keinen katholischen, rechtsgerichteten, autoritären Staat mehr auf der Welt, der sich auf eine päpstliche Unterstützung berufen könnte.« Die katholische Kirche erhält ihren politischen Gewaltverzicht angesichts der dritten Welle der Autokratisierung grund-

sätzlich aufrecht. Es finden sich aber durchaus katholische Identitätspolitiken, die demokratieskeptisch bis -feindlich Stellung beziehen, und sich zur Begründung dieser Haltung auf die Tradition stützen (vgl. Strube 2021; Lesch 2020; Pickel/Yendell 2018). Und in dieser katholischen Tradition findet sich ja auch tatsächlich beides: Bis zum Zweiten Vatikanum dominieren autokratische Positionen und Konzepte. Mit dem zweiten Vatikanum setzt das Bekenntnis zur Demokratie ein und sich entsprechende liberale Begründungsmuster durch. Im Folgenden soll auf die verschiedenen Konzepte der politischen Ethik des Katholizismus seit Ende des 19. Jh. etwas näher eingegangen werden.

⇒ 3 Religion und »demokratischer Frieden«? Katholische Staatslehre in der Diskussion

Für die katholische Staatslehre war die sogenannte »politische Äquidistanzformel« lange Zeit prägend: »Von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche nämlich keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen.« Leo XIII. formulierte dies in der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) und etablierte damit auch hinsichtlich der Staatslehre die These-Hypothese-Konzeption. Das bedeutet, eine grundsätzliche normative Ablehnung wird verfolgt, wenn der Katholizismus die religiöse Mehrheit in einer Gesellschaft stellt (als »These«); die situative Anerkennung liberaler Demokratien ist aber ebenso (als »Hypothese«) möglich, wenn es aus Gründen des Gemeinwohls gewissermaßen als geringeres Übel geboten erscheint, wenn z.B. der Katholizismus in der Minderheitenposition ist (vgl. Spieß 2012, 102–115 und Altermatt 2010, 60).

Interpretiert man diese Konstruktion mit Blick auf die katholische Tradition des Gemeinwohlprinzips, wird deutlich, warum der Schwerpunkt der lehramtlichen Argumentation nicht auf der Zustimmung zu einer bestimmten Staatsform liegt: Zielperspektive ist die Verwirklichung des Gemeinwohls, zu dem die Staatsform ihren Beitrag leisten soll. Dieser katholischen Position zufolge ist eine Staatsform also nicht intrinsisch gerechter als eine andere, sondern sie ist immer Instrument, d.h. sie hat eine Aufgabe hinsichtlich der Gemeinwohlverwirklichung zu erfüllen, nach der sie bewertet wird. Mit dem Gemeinwohlbegriff hatte die katholische politische Ethik eine normative Orientierung entwickelt, die einen übergreifenden Konsens auch für die Gestaltung des Kontexts Politik bereitzuhalten schien. Sonst kontroverse Positionen konnten sich doch darauf einigen, dass politische Ordnungen jedenfalls das Gemeinwohl zu sichern hatten. (vgl. Spieß 2022) Freiheitsrechte in Form

von politischen Beteiligungsrechten des Individuums werden somit nicht per se als gerechtigkeitsrelevant angesehen, wenn es um »Gemeinwohlgerechtigkeit« geht. Frieden kann hingegen als wichtiger Teil des Gemeinwohls angesehen werden. Aktuell erscheint allerdings angesichts des freiheitsrelevanten weltanschaulichen Pluralismus immer problematischer, wie das Gemeinwohl inhaltlich definiert wird (vgl. hierzu ebd. und die Texte in Heimbach-Steins u.a. 2020). Zur neuscholastischen Zeit Leos XIII. hingegen ist eine Festlegung auf die christliche Definition noch relativ gängig, wenn auch nicht unumstritten. In der neuscholastischen Staatslehre liegt die Aufgabe des Staates natürlich nicht in der Verwirklichung individueller Freiheitsrechte und noch weniger in der Sicherung individueller Freiheitsspielräume. Es wird vielmehr religiöse Wahrheit und damit eine christliche Vorstellung vom Guten Leben in den Mittelpunkt gestellt und als Grund und Ziel staatlicher Herrschaft angesehen. Die Konzentration auf das Gemeinwohl führt dementsprechend nicht zwingend dazu, Demokratie als beste aller Staatsformen einzuschätzen (vgl. Tetzlaff 2017). Von der politisch-liberalen Vorstellung, dass als menschenrechtlich-legitime politische Ordnung allein der demokratische Verfassungsstaat gilt, weil nur in demokratischen Verfahren Menschenrechte in Form von Bürger:innenrechten verwirklicht werden können, kann sich Gemeinwohlgerechtigkeit durchaus absetzen.

Im Zuge der Äquidistanz gab es faktisch auf Seiten des Lehramtes – sei es aus Opportunität, sei es dem Kontext geschuldet – seit dem 19. Jahrhundert immer wieder Festlegungen im Hinblick auf die Staatslehre und auch dominante Strömungen innerhalb der katholischen Praxis. Mit Blick auf den »demokratischen Frieden«, aber auch auf die, aktuell relevante, »dritte autokratische Welle«, sollen hier vor allem die autoritären Tendenzen innerhalb der katholischen Staatslehre und der Wendepunkt zur Befürwortung der Demokratie betrachtet werden. Die Entwicklungen in Europa in der Konflikt- und Umbruchszeit der 1930er Jahre scheinen in diesem Zusammenhang besonders aufschlussreich. Der autoritäre Staat war im europäischen Katholizismus in den 30er Jahren die dominante Idee; es kann vom »Netzwerk des lateinischen Blocks von katholischen Autoritären Staaten: Italien, Portugal, Spanien, das korporatistische Österreich und Ungarn« (Gabriel 2013, 282) gesprochen werden.

⇒ 3.1 Das katholische Modell: Der autoritäre Ständestaat in den 1930er Jahren

Das politisch-ethische Konzept des autoritären Korporatismus ist in Abgrenzung zum Kommunismus, zur Demokratie, aber auch zum Nationalsozialismus in der Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 von Pius XI. ausbuchstabiert worden. Oswald von Nell-Breuning gilt als Autor der Enzyklika und als Konstrukteur dieses markanten Staatsmodells. Unter Dollfuß sollte dann in den 1930er Jahren in Österreich der sogenannte *Quadragesimo anno*-Staat entstehen. Mit Blick auf die Typologie autoritärerer Regime, lässt sich mit Merkel (2010, 43–48) folgendes zu dieser Staatsform sagen:

»Mit der sogenannten *Organischen Demokratie* eines homogenen Volkskörpers präsentierte sich der autoritäre Korporatismus seit den zwanziger Jahren [...] als Alternative zu und Ausweg aus den pluralistischen und konfliktreichen Klassengesellschaften parlamentarischer Demokratien. [...] Die großen wirtschaftlichen und sozialen Interessen werden in staatlich kontrollierte ›Berufsstände‹ bzw. Korporationen zusammengefasst und unter staatliche Aufsicht gezwungen [...].«

Korporatistisch-autoritäre Regime können also auch als »organische Demokratien«⁵ bezeichnet werden; ihre Merkmale sind »staatlich kontrollierte Wirtschafts- und Berufsstände«, die sogenannte berufsständische Ordnung, und »permanente Zwangsschlichtung im nationalen Interesse«.

Das Dollfuß-Regime in Österreich (1934-1938)⁶ ist ein historisches Beispiel für diesen Regimetyp. (vgl. zur historischen Auseinandersetzung mit diesem Regime die Beiträge in Tólos 2013) Entstehungsgrund war hauptsächlich die Auseinandersetzung und Ablehnung der organi-

(5) Der Begriff liberale Demokratie kommt auf, weil die Abgrenzung zur organischen ihn notwenige macht. (vgl. Möllers 2020, 22) Aktuell wird der Begriff *organische Demokratie* im Kontext der Neuen Rechten zu etablieren versucht, was auch Diskussionen (und Abgrenzungen) im christlichen Spektrum hervorruft: »Nach Benoist [muss] die Demokratie wieder in eine Gemeinschaft von Bürgern, die durch eine gemeinsame Abstammung miteinander verbunden sind, d.h. in eine *organische Demokratie*, umgewandelt werden.« (Schelkshorn 2018)

(6) Für die Ära Dollfuß gibt es verschiedene Bezeichnungen »Linke bezeichnen die Zeit als *Austrofaschismus*, Konservative als *Ständestaat* – das Haus der Geschichte in Wien wählt den Begriff *Kanzlerdiktatur*.« (Embacher 2013, 341)

sierten Arbeiterbewegung, die sich nach dem Ersten Weltkrieg formierte. Der Gegenentwurf zum Klassenkampf war die Idee, dass sich Arbeitgeber:innen und Arbeitnehmer:innen gemeinsam innerhalb von Berufsständen organisieren. (vgl. Gabriel 2013, 273; 282) Zudem richtet sich die Idee des Ständestaates gegen die parlamentarische Demokratie und den politischen Liberalismus, d.h. individuelle politische Teilhaberechte werden abgelehnt. (vgl. Altermatt 2010) Fixpunkt war das christlich definierte – und das bedeutet in diesem Fall: das von der katholischen Naturrechtsdoktrin rekonstruierte – Gemeinwohl. Es geht also nicht wie im demokratisch gestützten Pluralismus um Aushandlungsprozesse, in denen verschiedene Interessen eingebracht werden, sondern maßgeblich um eine staatliche Festsetzung der wohlgeordneten Gesellschaft. Die Vorstellung ist, dass das Wohl der Einzelnen in dem Gemeinwohl aufgeht. Dabei gibt es in der katholischen Sozialtradition zwei Strömungen: Einerseits das Gemeinwohl als Voraussetzung zu sehen, die es ermöglicht, dass alle Personen ihre je eigene Idee des guten Lebens verfolgen, d.h. das Gemeinwohl steht im Dienst der Selbstverwirklichung der Person und hat im Grunde instrumentellen Charakter. Andererseits das Gemeinwohl als Zielbestimmung mit einer entsprechenden Verwirklichungsintention zu definieren, d.h. das Gemeinwohl normiert das Einzelinteresse auf das allgemeine Gute hin und hat somit Selbstwertcharakter. (vgl. zu dieser Unterscheidung von zwei Traditionslinien, der jesuitischen und der dominikanischen, Spieß 2020) In beiden Fällen ist es aber immer maßgeblich um die Eindämmung von weltanschaulicher Pluralität gegangen, die per se als konfliktträchtig und deshalb kritisch betrachtet worden ist.

Das korporatistische Modell, als antiliberaler und antidemokratischer Alternative, wurde nicht allein vom Lehramt, sondern auch von großen Teilen des österreichischen politischen Katholizismus verfolgt. Ein entsprechendes Programm der Christlichsozialen Partei wurde 1932 ausgearbeitet, das neben der Betonung der katholisch-konfessionellen Orientierung dezidiert antidemokratische Komponenten enthielt. Außerdem beinhaltete es ein Bekenntnis zu einem gesamtdeutschen Reich vor, in dem Österreich eine autonome Stellung innehaben sollte. Es gab also diese Konzentration auf den autoritären Staat im Katholizismus der 30er Jahre. Auf der anderen Seite wirkten innerhalb des Katholizismus auch ganz unterschiedliche Strömungen. Als ein Beispiel unter vielen für die katholizismusinterne Pluralität soll hier die Ausdifferenzierung der einflussreichen und verbandlich organisierten katholischen Akademiker genannt werden; Otto Weiß (2013, 328–335) unterscheidet vier Gruppen zur Zeit des Ständestaates: a) Der linke Rand: Vertreter des christlichen Solidarismus (für eine Koalition

zwischen Christlichsozialen und Sozialdemokratie), b) Befürworter des Ständestaates als Bollwerk gegen den Nationalsozialismus (antidemokratisch, antiliberal, antisozialistisch, aber kein Verständnis für Antisemitismus), c) die Brückenbauer (Verbindung mit Deutschland trotz des Nationalsozialismus, antidemokratisch, antiparlamentarisch, antikapitalistisch), d) Der rechte Rand: katholische Nationalsozialisten.

Trotz der unbestreitbaren Pluralität des Katholizismus liefen in der Zwischenkriegszeit einschneidende, auf der Neuscholastik basierende, Homogenisierungsprozesse ab. Diese Vereinheitlichungsbestrebungen der neoscholastischen und antimodernistischen Phase der Kirchenpolitik wirkten durchaus nachhaltig (vgl. Spieß in dieser Ausgabe). Dazu trug maßgeblich das spezifische neuscholastische Naturrecht bei, das eine Argumentationsressource für die inhaltliche Abgrenzung der Religion zum Entwurf einer pluralistischen und auf die individuellen Freiheitsrechte ausgerichteten Gesellschaft, aber auch zur modernen Konzeption des Nationalstaats lieferte.

⇒ 3.2 Quadragesimo anno-Staat: Die Enzyklika als Argumentationsressource der antidemokratischen politischen Ethik und der autoritären Staatslehre

Das Rundschreibens Quadragesimo anno (1931) ist mit dem Aufbau des Ständestaates in Österreich 1934 bis 1938 eng verbunden. »So heißt es in einem Nachruf auf Dollfuß, in dem »Bemühen, seine Politik auf christliche Leitlinien zu stellen«, habe er »die Leitlinien der Enzyklika Quadragesimo anno zu den Leitlinien seiner Verfassungsreform [...] gemacht.« (Weiß 2013, 323) In der Enzyklika ist der berufsständischen Ordnung, wohl maßgeblich bedingt durch die Autorenschaft Nell-Breunings, eine zentrale Bedeutung für eine gemeinwohlgerechte Gesellschaftsordnung einräumt worden, die bis in die Nachkriegszeit wirkte.⁷ Die Äquidistanzformel wurde weiterhin benutzt:

(7) Uertz (2001, 277) beschreibt die »christliche Soziallehre der Nachkriegszeit« folgendermaßen: »Einerseits bot sie sittliche Grundlagen und Normen für Politik, Recht, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, die der Christlich-Demokratischen und -Sozialen Union unverwechselbare Konturen verliehen und sie deutlich von den Konkurrenzparteien unterschieden; andererseits aber wurden – ausgehend von der kirchlich-doktrinären Sichtweise [...] der gesellschaftliche Pluralismus, der weltanschaulich-neutrale Staat und die liberale Verfassung kritisiert.«

»Kaum bedarf es eigener Erwähnung, daß das, was Leo XIII. über die Staatsform lehrte, auch auf die Berufsstände oder berufsständischen Körperschaften sinngemäße Anwendung findet, nämlich: die Menschen haben die volle Freiheit, eine Form nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschieht.« (QA 86)

Nell-Breuning bezieht diese Formel sowohl auf die Staatsform als auch auf die Wirtschaftsform. Normativ entscheidend sei allein die Erreichung eines Ziels, nämlich die Realisierung des Gemeinwohls bzw. – in Bezug auf die Ökonomie gesprochen – die »Versorgung mit dem Nötigen und Nützlichen« (Hagedorn 2018, 220). »Der teleologische Blickwinkel Nell-Breunings auf das Wirtschaftsleben zieht sich wie ein roter Faden durch alle Texte.« (ebd.)

Dieser teleologische Blick bringt, trotz aller Äquidistanz, eine klare politisch-ethische Stellungnahme in einem lehramtlichen Schreiben hervor, das an die Weltkirche adressiert ist. Die autokratische Staatsform wird priorisiert. Historisch konnte somit die Enzyklika Quadragesimo anno als lehramtliche Grundlage für den »austrofaschistischen Ständestaat« verwendet werden. Mit dieser Konzeption wurde eine doppelte Abgrenzung, ein »Dritter Weg« zwischen Kommunismus und Liberalismus favorisiert: »Dabei entlehnt er [der oberste Hirte, d.h. der Papst, KW) Hilfe weder von Liberalismus noch vom Sozialismus, da ersterer zur Lösung der sozialen Frage sich völlig unfähig erwiesen hatte, letzterer aber ein Heilmittel anempfahl, das schlimmer als das zu heilende Übel selbst die menschliche Gesellschaft nur noch näher an den Abgrund herangeführt hätte.« (QA 10) Im Mittelpunkt der Enzyklika steht die Auseinandersetzung mit der defizitären europäischen Sozialpolitik und der fehlenden sozialen Sicherung und damit verbunden die »Arbeiterfrage«.

Im Folgenden soll ein Blick auf die affirmative Auslegung der Enzyklika nach dem Zweiten Vatikanum (und auch nach Centesimus annus) durch Johannes Schasching geworfen werden, denn anhand von seinen Ausführungen kommen zum einen wichtige inhaltliche Aspekte zur Sprache, zum anderen wird aber auch der Umgang mit der Staatslehre, vor allem mit der autoritären Tradition, innerhalb der katholischen Kirche deutlich. Nach Schasching konnte die »Arbeiterfrage« nach Quadragesimo anno nicht mehr isoliert für sich betrachtet werden, »sondern nur mehr im Zusammenhang mit einer umfassenden Gesellschaftsreform. Diese aber hat eine zweifache Dimension: die

Strukturreform und die Gesinnungsreform. Die Strukturreform [...] sollte aber in der Leitidee der berufsständischen Ordnung ihre Vollen- dung finden.« (Schasching in Spieß 2020, 53) Es geht, Schasching zu- folge, in Quadragesimo anno um eine »neue Gesellschaftsordnung, in der der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit durch eine berufsständi- sche Ordnung aufgehoben wird [...]. In dieser Gesellschaftsordnung gibt es keine feindlichen Klassen von Kapital und Arbeit, sondern nur verschiedene gesellschaftliche Funktionen. Mit diesem Vorschlag will der Papst einen Beitrag leisten, um sowohl den Irrtum des liberalisti- schen Kapitalismus als auch den des Kollektivismus zu überwinden.« (ebd., 52–53) Neben der Abgrenzung zur liberalen Demokratie und zum sozialistischen Kollektivismus liefert die Enzyklika auch, so Schasching, eine Abgrenzung zum Nationalsozialismus:

»Mit einer Konfrontation musste Pius XI. rechnen. Der itali- enische Faschismus hatte einen »faschistischen Korpora- tivstaat« eingerichtet. Pius XI. anerkennt zwar in diplomati- scher Sprache einige positive Aspekte dieser Ordnung, stellt aber eindeutig fest, dass sich in diesem System »der Staat an die Stelle der freien Selbstbetätigung« [...] stelle und damit die Verantwortung der gesellschaftlichen Kräfte reduziere oder gar ausschalte. [...] Hingegen konnte die der Würde des Menschen entsprechende Gesellschaf- tsordnung nur jene sein, die auf der gestuften Selbstverant- wortung der einzelnen Gesellschaftskörper aufruhe. Das war die zweifellos überzeitliche Grundidee von *Quadra- gesimo anno*.« (ebd., 114)

Diese gestufte Selbstverantwortung verweist auf das für die Enzyklika zentrale Subsidiaritätsprinzip:

»[...] wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Ini- tiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leis- ten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zu- gleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Ge- sellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder

des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.« (QA 79)

Schasching (2020, 121) interpretiert das Subsidiaritätsprinzip so, dass es jeder Vorherrschaft des Staates eine Grenze setzt, indem es eine selbstverantwortliche und gestufte Gesellschaftsordnung gewissermaßen verlangt:

»Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung, die nur zur Abhaltung von wichtigeren Aufgaben führen müßten, soll die Staatsgewalt also den kleineren Gemeinwesen überlassen. Sie selbst steht dadurch nur um so freier, stärker und schlagfertiger da für diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil sie allein ihnen gewachsen ist: durch Leitung, Überwachung, Nachdruck und Zügelung, je nach Umständen und Erfordernis. Darum mögen die staatlichen Machthaber sich überzeugt halten: je besser durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen innegehalten wird, umso stärker stehen gesellschaftliche Autorität und gesellschaftliche Wirkkraft da, umso besser und glücklicher ist es auch um den Staat bestellt.« (QA 80)

Subsidiarität heißt jedoch in Quadragesimo anno und damit im Kontext der berufsständischen Ordnung weiterhin Ablehnung der parlamentarischen Demokratie. (vgl. Gabriel 2013) Von Partizipationsmöglichkeiten der Bürger:innen, wie das Formulieren und Äußern von individuellen Präferenzen und die Aufgabe der Regierung diese Präferenzen gleich zu gewichten (vgl. Merkel 2010, 31) ist ausdrücklich nicht die Rede. Ebenso deutlich wird der gesellschaftliche Pluralismus abgelehnt; die Konzepte von Demokratie und Pluralität gelten nämlich nicht bzw. weniger als gestuft und stärker als egalitär.

Historisch gesehen wurde das Ziel, gesellschaftliche Konflikte zu lösen und zu beruhigen und Stabilität herbeizuführen, trotz der massiven Einschränkungen von Freiheitsspielräumen nicht erreicht; das berufsständische Modell trug bekanntlich nicht zur Befriedung Europas bei. Bei der Bewertung der These, dass die autoritäre Staatsidee in Quadragesimo anno dem Nationalsozialismus als »Steigbügelhalter« diente, dürften zwei Fragerichtungen zu beachten sein: Inwieweit war, erstens, der autoritäre Korporatismus doch noch einer gewissen

Freiheitsidee verpflichtet, und inwiefern geht die ständestaatliche Konzeption mit ihrer »übevölkischen Reichsidee« mit einer föderalen Idee einher? (vgl. Weiß 2013, 315–317) Entscheidend wäre dann, inwiefern der liberale und der föderale Aspekt als Argumente gegen den Nationalsozialismus von katholischen Akteuren der Zwischenkriegszeit genutzt worden sind. Wie auch immer man Quadragesimo anno und ihre Rezeption heute interpretiert, es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Enzyklika »als Katalysator bei der Ablösung parlamentarisch-demokratischer Regime durch neue autoritäre Ordnungen« (Loth 2012, 91) wirkte.

⇒ 4 Demokratie trotz autoritärer Erblasten – Autoritäre Tendenzen trotz Befürwortung der Demokratie? Aktuelle Entwicklungen im Katholizismus

»Die für das Projekt der modernen politischen Demokratie notwendige Subjektstellung aller Glieder des sozialen Plenums als Bürger:innen war bis in die späte Neuzeit durch ständische Formationen überlagert und dadurch weitgehend blockiert.« (Anzenbacher 2013, 63) Das gilt für den Katholizismus mit seinem ausgeprägten Antimodernismus und Antiliberalismus (vgl. Borutta 2010) letztendlich bis zum Zweiten Vatikanum. Das verspätete Bekenntnis des Katholizismus zur Demokratie ist sicherlich mit seiner katholischen autoritären ständestaatlichen Tradition zu erklären. Und ein wichtiges Argument für ein autoritäres Regime ist dessen vermeintliche Stabilität und dessen gesellschaftlicher Frieden gewesen, die von einer demokratischen Ordnung, die eine weite weltanschauliche Pluralität ermöglicht, angeblich nicht zu erwarten seien.

Trotz allem ist aber ein Wandel in der katholischen Staatslehre vollzogen worden. Systematisch gesehen, war es ein Übergang zwischen zwei politischen Konzepten, die Backes (2022, 45) folgendermaßen gegenüberstellt:

»Die zentrale Leitidee des [demokratischen, KW] Verfassungsstaates ist Freiheitssicherung durch Machtkontrolle. Sie bestimmt dessen Funktionslogik. Verfassungsstaatliche Entscheidungsprozesse erfordern die Kooperation verschiedener Machsträger mit verteilten Kompetenzen. Dagegen folgen Autokratien einer Logik konzentrierter Machtausübung, die es der regierenden Elite ermöglicht, ihre Entscheidungen souverän zu treffen und durchzusetzen. Der

politische Entscheidungsprozess vollzieht sich infolgedessen in kleinen Zirkeln, meist im Verborgenen. Die politische Partizipation der großen Bevölkerungsmehrheit an Willensbildung und Entscheidungsfindung ist stark eingeschränkt.«

Nach dem Zweiten Vatikanum kommt es dann sogar in den beiden Jahrzehnten vor Centesimus annus zur sogenannten katholischen dritten Welle der Demokratisierung (vgl. Huntington 1991; vgl. Winkler 2008). In Centesimus annus hat Johannes Paul II. seine Wertschätzung der Demokratie aus den konkreten historischen Erfahrungen hergeleitet: »Kommunistische Unrechtsregime brechen zusammen, und es gibt einen schwierigen, aber erfolgreicher Übergang hin zu gerechteren und demokratischen politischen Strukturen«. (CA 22) Somit entzog »[das] nachkonziliare Papsttum [...] den Staaten des autoritären katholischen Monopols die Legitimation« (Gabriel 2023, 98) und konzentrierte sich auf die Befürwortung der Demokratie und die Forcierung von Demokratisierungsprozessen weltweit. Dabei waren in diesem Kontext ebenfalls Friedenssicherung und Stabilität, im Zuge der Überwindung der latenten Kriegsgefahr des Kalten Krieges, ein zentrales Argument für die Demokratisierung. Auch war die Idee vom »demokratischen Frieden« in dieser Zeit noch verbreiteter bzw. wurde unkritischer als zukunftsweisende Konzeption verfolgt.

Aktuell ist allerdings eine dritte Welle der Autokratisierung zu beobachten. Inwiefern hierbei Religion oder speziell der Katholizismus eine Rolle spielt, wird zurzeit diskutiert (vgl. z.B. Ruhstorfer 2023). Dass die katholische Kirche intern nicht demokratisch, sondern stramm hierarchisch-autoritär organisiert ist, spielt für diese Diskussionen eine zentrale Rolle. (vgl. Gabriel 2023, 119–138) Die Katholizität des sogenannten christlichen Ständestaates stand noch in Übereinstimmung mit der hierarchisch ausgebauten Kirche. Mit Blick auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie besteht jedoch eine ad extra-ad intra Spannung – Karl Gabriel (2023, 189) spricht von der »Außen-Innen-Polarisierung der woptylistischen Kirche« –, die derzeit immer stärker als Problem wahrgenommen wird, wie die Debatten auf den Synodalen Wegen zeigen (vgl. die Beiträge zu den einzelnen ortskirchlichen Prozessen in Herder Thema 2022). Die Auseinandersetzung dreht sich um die Bewertung von demokratischen Verfahren und in diesem Sinne auch um die Anerkennung von Pluralität. Positionen, die Pluralität als konflikthaft interpretieren, und Positionen, die Pluralismus als friedlichen und freiheitsermöglichenden Zustand sehen, stehen sich

gegenüber. So sind die Aspekte Demokratie, Religion und Frieden in aktuellen innerkirchlichen Diskursen, aber auch in der Außenwahrnehmung von Katholizität eng miteinander verknüpft.

Die Rolle der katholischen Kirche in Fragen des »demokratischen Friedens« ist, gerade mit Blick auf die ad extra-ad intra Spannung bzw. Außen-Innen-Polarisierung, eine ambivalente. Mit religiösen bzw. theologischen Argumenten lässt sich einerseits Autoritarismus begründen andererseits gibt es im Katholizismus zweifellos demokratiefördernde Positionen und trotz autoritärer hierarchischer Organisation auch ad intra eine Zustimmung zur Demokratie.

Wenn man davon ausgeht, dass es eine aktuelle Aufgabe von Religionspolitik ist, die demokratiefördernden und friedensstiftenden Potentiale von Religionen zu heben und zu fördern, könnte es hilfreich sein, deren Genese, aber auch deren Konterpart innerhalb der Entwicklungsverläufe von religiösen Traditionen zu analysieren. Mit Blick auf die Konzepte und Entwicklungen der katholischen Staatslehre erweisen sich die 30er Jahre als besonders aufschlussreich, denn im Zuge der Auseinandersetzung um das katholische Modell des autoritären Ständestaates laufen parallel auch differenzierte Diskussionen über verschiedene Spielarten des Totalitarismus (v.a. Nationalsozialismus) und der Demokratie ab. Die Hinwendung und Befürwortung von mehr oder weniger autoritären Staatsformen in der katholischen Kirche, insbesondere in den 30er Jahre, ist speziell im Hinblick auf die politische Ethik noch wenig bearbeitet worden. Die Aufarbeitung der politisch-ethischen Traditionslinien des Katholizismus stellt ein Forschungsdesiderat dar, an dem im günstigsten Fall mit einem interdisziplinären – religionssoziologisch, politikwissenschaftlich und sozialetisch verschränkten – Zugriff weitergearbeitet werden kann.

⇒ Literaturverzeichnis

Altermatt, Urs (2010): Religionsfreiheit und Demokratie aus der Sicht der Katholizismusforschung, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 57–79.

Anzenbacher, Arno (2013): Demokratie – systematisch-theologische Aspekte ihrer Genese, in: JCSW 54 (2013), 61–81.

Backes, Uwe (2022): Autokratien. Baden-Baden: Nomos.

Backes, Uwe (2023): Gehört die Zukunft den Autokratien?, GWP – Gesellschaft. Wirtschaft. Politik, 1-2023, 41–51.

Boese, Vanessa: Demokratie in Gefahr?, in: APuZ 26–27/2021.

Borutta, Manuel (2010): Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bueno de Mesquita, Bruce/Lalman, David (1992): War and Reason. Domestic and International Imperatives, Yale: Yale University Press.

Casanova, José (2008): Public Religions Revisited, in: Große Kracht, Hermann-Josef; Spieß, Christian (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 313–338.

Conflict Barometer (2022), Download unter: https://hiik.de/wp-content/uploads/2023/05/CoBa_2022_00_01.pdf (Zugriff am 10.08.23).

Daase, C./Deitelhoff, N. (2022): Friedens- und Konfliktforschung, in: Staatslexikon online, Download unter: https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Friedens-_und_Konfliktforschung (Zugriff am 14.08.2023)

Democracy Index (2022), Download unter: <https://www.eiu.com/n/campaigns/democracy-index-2022/> (Zugriff am 10.08.23).

Embacher, Helga (2013): »Ein Toter führt und an« – Der »Austrofschismus« als österreichische Variante des Faschismus?, in: Richard Faber/Elmar Locher (Hg.): Italienischer Faschismus und deutschsprachiger Katholizismus, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 341–357.

Frühbauer, Johannes (2022): Frieden, in: Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen*. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg: Pustet 2022, 485–497.

Gabriel, Karl (2013): Die Enzyklika *Quadragesimo anno* in Deutschland, Italien und Österreich, in: Richard Faber/Elmar Locher (Hg.): *Italienischer Faschismus und deutschsprachiger Katholizismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 271–284.

Gabriel, Karl (2023): *Häutungen einer umstrittenen Institution. Zur Soziologie der katholischen Kirche*, Frankfurt: Campus.

Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2016): *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn: Schöningh.

Geis, Anna (2010): Diagnose: Doppelbefund – Ursache ungeklärt? Die Kontroverse um den »demokratischen Frieden«, in: *Politische Vierteljahresschrift*, Band 42, Nr. 2.

Geis, Anna/Müller, Harald/Schörnig, Niklas (2010): Liberale Demokratien und Krieg, in: *Zeitschrift für internationale Beziehungen (ZIB)*, 17. Jg. (2010) Heft 2, 171–202.

Heimbach-Steins, Marianne u.a. (2020) (Hg.): *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Analysen*, Paderborn: Brill/Schöningh

Hagedorn, Jonas (2018): *Oswald von Nell-Breuning SJ. Aufbrüche der katholischen Soziallehre in der Weimarer Republik*, Paderborn: Schöningh.

Herder Thema (2022): *Weltkirche im Aufbruch: Synodale Wege*, Freiburg: Herder Verlag.

Hidalgo, Oliver (2014): *Antinomien der Demokratie*, Frankfurt: Campus.

Huntington, Samuel P. (1991): *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Oklahoma: University of Oklahoma.

Paul Huth/Todd L. Allee (2002): *The Democratic Peace and Territorial Conflict in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.

Lesch, Walter (2020): *Konturen einer anti-identitären Sozialethik. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik)*. Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-11> (Zugriff am 10.08.23)

Loth, Wilfried (2012): Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 81–99.

Loth, Wilfried (2018): Freiheit und Würde des Volkes. Katholizismus und Demokratie in Deutschland, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Lührmann, Anna; Lindberg, Staffan (2019): A third wave of autocratization is here: what is new about it?, *Democratization*, 26:7, 1095-1113, Download unter: <https://doi.org/10.1080/13510347.2019.1582029> (Zugriff am 10.08.23)

Merkel, Wolfgang (2010): Systemtransformation. Eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Merkel, Wolfgang/Puhle, Hans-Jürgen/Croissant, Aurel/Eicher, Claudia/Thiery, Peter (2003): Defekte Demokratien, Bd. 1: Theorien, Opladen: Leske + Budrich.

Merkel, Wolfgang (Hg.) (2015): Demokratie und Krise. Zum schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Müller, Harald/Wolff, Jonas (2006): Democratic Peace: Many Data, Little Explanation?, in: Geis, Anna/Brock, Lothar/Müller, Harald (Hg.): Democratic Wars. Looking at the Dark Side of Democratic Peace, Houndmills, 41–73.

Pickel, Gert; Yendell, Alexander (2018): Religion als konfliktärer Faktor in Zusammenhang mit Rechtsextremismus, Muslimfeindschaft und AfD-Wahl, in: Decker, Oliver/Brähler, Elmar (Hg.): Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft, Gießen: Psychosozial, 217–224.

Herre, Bastian (2021): The *Regimes of the World* data: how do researchers measure democracy? Download unter: <https://ourworldindata.org/regimes-of-the-world-data> (Zugriff am 10.08.23)

Riedl, Anna Maria; Filipovic, Alexander (2013): Demokratie und Christliche Sozialethik. Demokratie als Thema der deutschsprachigen katholischen Sozialethik nach 1945 – ein Literaturüberblick, *JCWS* 54/2013, 199–225.

Ruhstorfer, Karlheinz (2023): Synoldalität und Demokratie: Leuchten-
des Beispiel, in: Herder Korrespondenz 8/2023, 24–27.

Schasching, Johannes in Spieß, Christian (Hg.) (2020): Sachgerecht –
menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes
Schasching SJ, Leiden u.a.: Brill.

Schelkshorn, Hans (2018): Neue Rechte, Demokratie und Christentum,
Gastbeitrag zur Semesterfrage nach der Bedeutung von Demokratie
an der Kath.-Theologischen Fakultät der Uni Wien, Download unter:
[https://medienportal.univie.ac.at/uniview/semesterfrage/demokratie/
detailansicht/artikel/neue-rechte-demokratie-und-christentum/](https://medienportal.univie.ac.at/uniview/semesterfrage/demokratie/detailansicht/artikel/neue-rechte-demokratie-und-christentum/) (Zugriff
am 10.08.23)

Senghaas, Dieter (2004): Zum irdischen Frieden: Erkenntnisse und
Vermutungen, Frankfurt: Suhrkamp.

Spieß, Christian (2012): Katholische Kirche und Menschenrechtsethos.
Von der Ablehnung zur Anerkennung der Religionsfreiheit, in: Ethik und
Gesellschaft, Ausgabe 2/2012.

Spieß, Christian (2020): Gemeinwohlbegriff zwischen neuscholasti-
schem Naturrecht und politischem Liberalismus. Notizen zum systema-
tischen Gehalt der Gemeinwohldebatte im Katholizismus, in: Marianne
Heimbach-Steins/Matthias Möhring-Hesse/Sebastian Kissler/Walter
Lesch (Hg.), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozi-
alethische Analysen, Paderborn: Brill/Schöningh, 61–75.

Spieß, Christian (2022): Politik, in: Marianne Heimbach-Steins et al.
(Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein
Lehr- und Studienbuch, Regensburg: Pustet, 241–260.

Strub, Jean-Daniel; Grotefeld, Stefan (Hg.) (2007): Der gerechte Friede
zwischen Pazifismus und rechtem Krieg. Paradigmen der Friedens-
ethik im Diskurs, Stuttgart: Kohlhammer.

Strube, Sonja (Hg.) (2021): Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von
Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus, Bielefeld:
transcript.

Tálos, Emmerich (2013): Das austrofaschistische Herrschaftssystem
Österreich 1933-1938, 2. Aufl., Wien: Lit.

Tetzlaff, Rainer (2017): Zur Friedensfähigkeit von Diktaturen und auto-
ritären Regimen, in: Werkner, Ines-Jacqueline; Ebeling, Klaus (Hg.)
(2017): Handbuch Friedensethik, Wiesbaden: Springer, 663–673.

Uertz, Rudolf (2001): Christliche Sozialethik und Christliche Demokratie. Zur Zukunftsfähigkeit des sozialetischen Dialogs, in: Historisch-Politische Mitteilungen 8, 267–290.

Weiß, Otto (2013): Zwischen Österreichertum und Nationalsozialismus. Katholische Akademikermilieus im Ständestaat, in: Richard Faber/Elmar Locher (Hg.): Italienischer Faschismus und deutschsprachiger Katholizismus, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag, 313–339.

Winkler, Katja (2008): Die katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington, in: Große Kracht, Hermann-Josef; Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 297–312.

Zitationsvorschlag:

Winkler, Katja (2023): »Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat (Ethik und Gesellschaft 1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-5> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter

Oliver Hidalgo

Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

Jochen Töpfer

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa 1900-2023

Regina Elsner

Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine

Eva Maria Fischer

Religion, Huntington und der Ukraine-Krieg

Katja Winkler

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

Sarah Jäger

Skizzen zum Evangelischen Pazifismusdiskurs nach 1945

Christian Spieß

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

Alexander Yendell

Religiosität und Kriegsbefürwortung: Theorien und Ergebnisse aus der quantitativen Religionsforschung