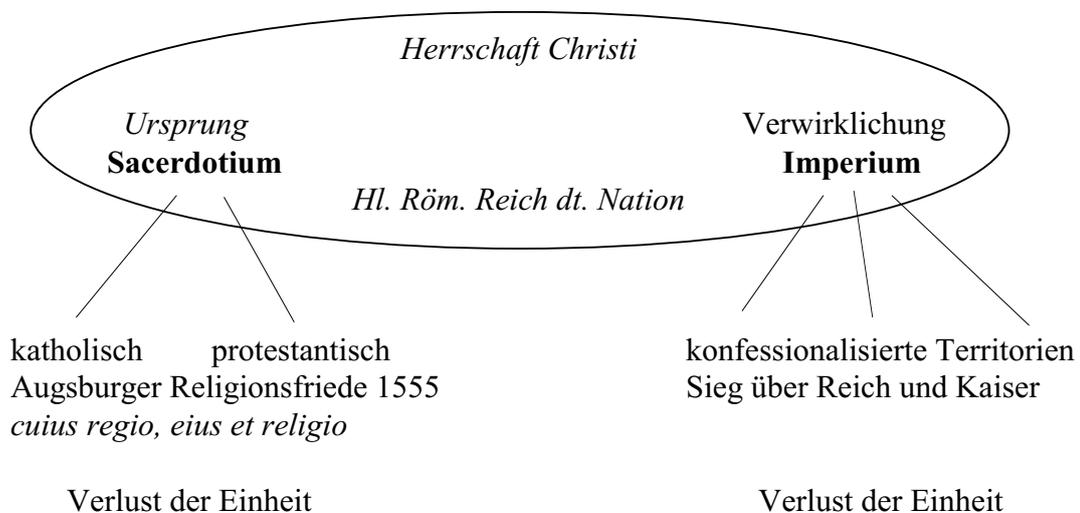


In der letzten Vorlesung haben wir uns mit den Folgen der Reformation für das Kirchenverständnis beschäftigt. Heute sollten wir eine Thematik anschließen, die in Handbüchern zur Ekklesiologie in der Regel nicht vorkommt. Wir haben geklärt, welche Kirchenkonzepte aus der Reformation hervorgehen. Weniger sichtbar, aber nachhaltig wirksam sind die Folgen für das Verständnis der Politik. Die folgende Skizze zeigt die Parallele: Im Mittelalter bis zur Reformation herrscht – bei allen Spannungen und Wandlungen der Interpretation – eine Zweipoligkeit zwischen weltlicher und geistlicher „Gewalt“ vor. Sie ergänzen sich, insofern die Kirche ein Zeichen für die Gegenwart von Ursprung und Ziel gelingender Herrschaft durch den Pantokrator Christus im vollendeten Reich Gottes setzt. Die weltliche politische Ordnung wird dadurch freigesetzt, diese Herrschaft unter den konkreten historischen Bedingungen in der Tat zu verwirklichen, ohne jemals mit dem Reich Gottes zusammenzufallen. Wenn es gut geht, relativieren sich beide Ordnungen gegenseitig und hindern sich auf diese Weise an einer irdischen Verabsolutierung.



Die Logik ist recht einfach: Die Reformation mit den anschließenden Konfessions- und Bürgerkriegen ruft ein Zeitalter unvorstellbarer Verunsicherung und daraus folgender Angst aus. Die Einsicht setzt sich durch: Christen sind nicht fähig, dem Gemeinwesen (ich sage noch nicht: Staat!) ein dauerhaftes, Frieden stiftendes Fundament zu geben – im Gegenteil: Sie stiften Unfrieden bis hin zum Krieg. Man muss sie aus der öffentlichen Ordnung ausschließen, um in Frieden leben zu können. Diese Wende können wir uns kaum radikal genug vorstellen.

Theodore Rabb, emeritierter Historiker der Princeton University, New Jersey, sucht unter dem Titel „The Struggle for Stability in Early Modern Europe“ (New York 1975) einen neuen Interpretationsrahmen für die Geschichte des zwischen Reformation und Französischer Revolution oftmals vernachlässigten 17. Jahrhunderts. Seine These lautet: Zwischen den frühen 30er und den frühen 70er Jahren des 17. Jahrhunderts kam es rascher, umfassender und endgültiger zu einem Wandel als in irgendeiner anderen Generation zwischen den 1520er und den 1770er Jahren; in diesen Jahrzehnten befriedete sich eine krisenhafte Situation, die sich durch die religiösen, kulturellen und wirtschaftlichen Entwicklungen des 16. Jahrhunderts angebahnt und

eine elementare Verunsicherung im Weltbild ausgelöst hatte. Im Zentrum steht – so Rabb – eine Krise der Autorität: „My claim, in a phrase, is that both the rising fever and the final resolution centered on the location of authority. To the question ‚where does authority come from?’ or ‚what is authentic authority?’ there were a number of corollaries: ‚are there solid and stable certainties?’ or ‚what is order and how certain is it?’ or ‚what is truth and how is it achieved?’ or, most extreme, ‚can one rely on anything?’“.¹

Die innere Krise und äußere Infragestellung der kirchlichen Autorität trug wesentlich zu dieser Unsicherheit bei, nicht zuletzt weil der Kampf um die ewigen Wahrheiten sich in den Konfessionskriegen als brutaler Vernichtungskampf auf Erden niederschlug. Mindestens ein Drittel der Bevölkerung Mitteleuropas starb als direkte oder indirekte Folge des Dreißigjährigen Krieges mit seinen unbeschreiblichen Verwüstungen. Zwei Antworten führten aus der Verunsicherung heraus:

- 1) Der Aufstieg der modernen Naturwissenschaften;
- 2) die Entwicklung der modernen politischen Philosophie.

Wir beschäftigen uns heute nur mit dem zweiten Aspekt, da der erste in der Vorlesung zur Schöpfungslehre behandelt wird.

Literaturhinweise:

* *Theodore Rabb, The Struggle for Stability in Early Modern Europe, New York 1975.*

* *Reinhart Koselleck, Kritik und Krise (1959), Frankfurt a.M. 1976.*

* *Rüdiger Bubner, Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie, Frankfurt a.M. (2002) 2016.*

* *William T. Cavanaugh, Migrationen des Heiligen Gott, der Staat und die politische Bedeutung der Kirche*

Um Ihnen die Erarbeitung des Themas zu erleichtern, bleibe ich heute bei dem Werk von Cavanaugh. In seinem Buch von ca. 230 Seiten, in dem er eigentlich die Bedeutung und Sendung der Kirche darstellen will, ist das erste und längste Kapitel dem Staat, seiner Entstehung und Bedeutung im Verhältnis zur Kirche gewidmet (fast 50 Seiten). Es trägt den rätselhaften Titel „Töten für die Telefongesellschaft’ Warum der Nationalstaat nicht der Hüter des Gemeinwohls ist“.

Wir gehen in der Ekklesiologie davon aus, dass die Ekklesiologie auf eine Menschheitsfrage antwortet: Wie verwirklicht der Mensch als *zoon politikon* sein Lebensprojekt? Bis zur Reformation lautet in der sogenannten abendländischen Welt die Antwort: im Blick auf den Pantokrator Jesus Christus! Die Kirche setzt weltliche Herrschaft frei – in Gestalt des Kaisers –, aber sie gibt ihr eine normgebende Orientierung und schränkt sie damit ein. Cavanaugh zeigt die Folgen der neuen Maxime auf: Die Christen (generell „Religionen“) sind intolerant und gewaltanfällig und müssen aus dem öffentlichen Raum herausgehalten werden.² Dadurch ist der politisch Raum nicht länger dual, sondern monolithisch, um nicht zu sagen total(itär).

¹ Theodore Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, New York 1975, 112.

² Vgl. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford 2009.

Bevor wir uns Cavanaugh zuwenden, daher ein kurzer Blick auf Thomas Hobbes, den Begründer der politischen Philosophie. Sein Wirken fällt in die von Rabb eingegrenzte Wendezeit. Thomas Hobbes wird als Sohn eines englischen Landpfarrers 1588 geboren. 1651, also mit 63 Jahren, veröffentlicht er sein staatstheoretisches Hauptwerk: *Die Materie, Form und Macht eines zugleich kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens* (Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civill). Der Obertitel wählt den Leviathan, den Jahwe in den Kapiteln 40 und 41 in all seiner machtvollen Stärke Hiob vor Augen stellt (Ps 104,26: Hobbes, Leviathan, Kap. XXVIII). Materie und Form – das sind die Konstitutionselemente der klassischen aristotelischen Ontologie, die sich auch für die Theologie als anknüpfungsfähig erwiesen hatte. Nun tritt die Macht (*power*) als zusätzliche Komponente hervor, die sicher bereits implizit vorhanden war: Macht ist Wirkmächtigkeit. Die aristotelische Ontologie verbindet Stabilität mit der Möglichkeit und Notwendigkeit des Werdens. Sie kann ein „Subjekt“ ausmachen, das von der *potentia* in den *actus* übergeht und das trotz aller Wandlung als Träger von Verantwortung identifizierbar ist. Die Form reicht nicht, wenn sie nicht vermag, die Materie zu dominieren. Das gilt jetzt nicht nur für das bedrohte Individuum, es gilt für die Zivilisation, die in die Krise ihres Überlebens geraten ist.



Im oberen Teil des Bildes sehen Sie ein Brustbild einer herrscherlichen Gestalt. Wir könnten geneigt sein, darin eine Christusgestalt zu sehen: ein gekröntes Haupt, die Insignien weltlicher (Schwert) und kirchlicher (Bischofsstab) Gewalt, der Leib ist aus menschlichen Gesichtern zusammengesetzt und lässt an den „Leib Christi“ denken. Allerdings fällt auf, dass der Leviathan außerhalb der Stadt situiert ist und dass in der Stadt kaum Menschen zu sehen sind. Man könnte sich an Mt 28,18 erinnert fühlen: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“. Die Bildüberschrift ist zwar biblisch, stammt jedoch aus dem Buch Hiob (41,24): „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei“ und findet sich nur im Vulgata-Text, wo die Fortsetzung lautet: „Qui factus est ut nullum timeret“ (Es gibt keine Gewalt auf Erden, die mit sich mit ihm messen kann, der geschaffen ist, um nichts zu fürchten). Diese Worte beziehen sich auf die Gestalt des „Leviathan“, von der wir im lateinischen Bibeltext mehrfach hören, z.B. Hiob 3,8; Ps 74,14. Es handelt sich um ein Ungeheuer, das nur Gott selbst bändigen kann. In Hiob Kap. 40-41 wird der Leviathan allerdings in seiner Stärke und Furchtlosigkeit dem Hiob von Gott selbst gleichsam als Vorbild der Stärke und Furchtlosigkeit vor Augen gestellt.³

Attribute der Macht umrahmen auf dem unteren Teil des Deckblatts den Titel: auf der linken Seite von der Burg über die Krone, die Kanone, die Feuerwaffen bis hin zum Kriegsgetümmel die Zeichen weltlicher Gewalt, auf der rechten Seite Kirche, Mitra, himmlische Blitze, Symbole der Zwei-Gewalten-Lehre bis hin zu einer kirchlichen Konzils- oder Gerichtsversammlung. Doch hier geht es nicht um ein versöhntes Miteinander von weltlicher und geistlicher Gewalt, sondern um deren entschiedene Aufhebung in eine neue Einheit. Dieses „Commonwealth“, in freier Übersetzung „Wohlstandsgesellschaft“, konstituiert eine Einheit der Form als Macht (*power*), ab jetzt gern „Souveränität“ genannt.

Thomas Hobbes ist der theoretische Begründer des absolutistischen Staates. „Absolut“ heißt hier im wörtlichen Sinne: „losgelöst“ von allen irdischen Bedingtheiten, die in ihrem Widerstreit immer zu Gewalt führen. Der *Leviathan* ist eine Ausgeburt der Furcht. Dies zeigt sich biographisch für den kleinen Thomas, der eine Frühgeburt gewesen sein soll, weil seine Mutter der Atmosphäre der Angst vor dem Angriff der spanischen Armada auf England ausgesetzt war: She „did bring forth Twins at once, both Me and Fear“⁴, schreibt er selbst. Furcht herrschte auch auf dem Festland. 1648 hatte der Westfälische Friede dreißig Jahre konfessioneller Bürgerkriege, verbunden mit Seuchen und Hungersnöten, beendet. Schlechthin jeder Mensch war irgendwie betroffen.

Die Fürsten konnten sich gegen die widerstreitenden religiösen Parteien nur durchsetzen, „wenn sie den Primat des Religiösen brachen [...] Der absolute Fürst erkannte keine Instanz über sich an als Gott, dessen Attribute er im politischen und geschichtlichen Raum selbst übernahm“.⁵ Der Herrscher von Gottes Gnaden hat kaum noch etwas zu tun mit dem Gott der Offenbarung und mit der Heiligen Schrift. Die weltlichen Denker und die Politiker haben anfangs einen gemeinsamen Gegner: die in ihrem konfessionellen Streit gefangenen Kirchen,

³ Eine Interpretation des Buches Leviathan findet sich bei: Giorgio Agamben, *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*, Frankfurt a.M. 2016; vgl. Cal Schmitt, *Der Leviathan*, Stuttgart⁶ 2018 (1. Auflage 1938).

⁴ Zit. nach: Iring Fetscher, Einleitung zu: Thomas Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1966, S. XI.

⁵ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, (1959), Frankfurt² 1976, 13.

die um jeden Preis aus den politischen Entscheidungsstrukturen auszuschließen waren. Die erste Autorität, die fällt, ist diejenige Macht, die als *auctoritas* im Gegenüber zur weltlichen *potestas* aus der Überzeugung lebt, die göttliche Ursprungskraft auf Erden zu vertreten und gegenwärtig zu setzen. Nicht *eine* Autorität geht damit verloren, sondern Autorität als solche wird auf *potestas, power, Macht* reduziert.

Die Konstruktion des *Leviathan* ist von der Furcht geleitet, die charakteristisch ist für die Epoche: „Letzte Ursache, Zweck oder Absicht der Menschen (die von Natur aus Freiheit und Herrschaft über andere lieben) bei der Einführung jener Selbstbeschränkung (in der wir sie in Gemeinwesen leben sehen) ist die Vorsorge für ihre Selbsterhaltung und dadurch für ein zufriedeneres Leben; das heißt, dass sie jenem elenden Kriegszustand entkommen wollen“, der die natürliche Folge ist, „wenn es keine sichtbare Macht gibt, um sie in Schrecken zu halten“.⁶ Um dem Schrecken des Krieges zu entkommen, wählen die Bürger im Gesellschaftsvertrag den Schrecken der Unterwerfung unter den Leviathan. „Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser [...] jenes *sterblichen Gottes*, dem wir unter dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken“.⁷ Der *Leviathan* existiert im Dual: Frieden und Sicherheit nach innen, garantiert durch Krieg nach außen.⁸ Damit sind wir beim Grundprinzip des modernen Staates bis heute.

Eine persönliche Zwischenbemerkung: In der Regel pflegt sich dieses Prinzip zu verschleiern. Es ist äußerst beunruhigend, dass Krieg in unseren Tagen sich wieder als „bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln“ (Carl von Clausewitz, 1780-1831, preußischer Major und Militärwissenschaftler) unverblümt in die Öffentlichkeit wagt. Vielleicht zeigt jetzt die moderne politische Ordnung wieder ihr wahres Gesicht ...

Folgen wir Cavanaugh in seinen wichtigsten Thesen. [Um keine Umformatierungen innerhalb des Textes vornehmen zu müssen, werden Cavaughs Zitate eingeleitet mit C: und beendet mit :C + Seitenangabe; Fußnoten bei Cavanaugh werden hier nicht übernommen]. Der Autor nimmt Bezug auf die verbreitete Grundannahme: Der Staat scheint die naturgegebene Erfüllung des menschlichen Bedürfnisses nach einer öffentlichen Ordnung zu sein:

C: Die menschliche Gesellschaft wird als Pyramide dargestellt: Die Familie bildet die Basis, andere Gruppen und Vereinigungen befinden sich in der Mitte, und der Staat an der Spitze soll koordinieren und schützen. Die Basis hat „ontologischen Vorrang“ vor dem Staat und ruft nach dem Dienst des Staates. [...] „Ziel oder Zweck des Staates bzw. der Regierung [ist] das Streben nach dem Gemeinwohl“. :C (8).

⁶ Kapitel XVII, 4.

⁷ Ebd. XVII, 5.

⁸ Ebd.; vgl. Kapitel XIV.

Cavanaugh setzt dieser Annahme drei Thesen entgegen, die im Folgenden mit Zitaten des Autors selbst näher erläutert werden:

- 1) **Der Staat – will man das Wort nicht mehrdeutig verwenden – ist nicht naturgegeben, sondern eine recht junge und künstliche Neuerung in der politischen Ordnung der Menschheit.**
- 2) **Der Staat bringt die Gesellschaft hervor, nicht umgekehrt.**
- 3) **Der Staat ist nicht ein begrenzter Teil der Gesellschaft, sondern hat sich in der Tat ausgeweitet und ist mit der Gesellschaft verschmolzen. Der Grundgedanke dieses Kapitels ist ein negativer: Ich werde die Sicht des Staates als Förderer und Schützer des Gemeinwohls zu widerlegen versuchen.**

Ausdrücklich schränkt Cavanaugh seine Überlegungen zur Genese des modernen Staates auf Europa und Nordamerika ein, auch wenn er sieht, dass der Staat zu einem bevorzugten „Exportprodukt“ geworden ist.

These 1) Der Staat ist nicht naturgegeben, sondern künstlich

Der Ausdruck „Staat“ kann durchaus aus unbestimmter Oberbegriff für ganz verschiedene Prinzipien öffentlicher Ordnung verwendet werden. Das geschieht z.B., wenn die zwei „civitates“, von denen Augustinus in „De Civitate Dei“ spricht, als „Staaten“ übersetzt werden. Im engeren Sinne ist der heutige Staat ein spezifisches, recht junges Produkt, das mit der klassischen politischen Polis-Ordnung nichts mehr zu tun hat. Das gilt um so mehr für die Idee des modernen Nationalstaates, der bis heute unsere Weltordnung bestimmt.

Ein wenig Geschichte:

C: Der Aufbau eines Staates hing von der Fähigkeit der staatsbildenden Eliten ab, Krieg zu führen, und die Fähigkeit zur Kriegsführung wiederum hing von der Fähigkeit ab, von der Bevölkerung Geld einzutreiben; das wiederum hing von einer effizienten staatlichen Bürokratie ab, um diese Geldmittel von einer widerstrebenden Bevölkerung sicherzustellen. Bei Tilly heißt es: „Der Krieg machte den Staat, und der Staat machte Krieg“.

Gabriel Ardant untersucht sorgfältig die empirischen finanziellen Bedingungen der Staats- und Nationenbildung und entdeckt die enge Verbindung mit der Fähigkeit, Krieg zu führen. In der Zeit der europäischen Staatsbildung erfolgten, wie er zeigt, die größten Veränderungen der Finanzlasten einer Bevölkerung aufgrund des Krieges. Gleichzeitig war das Bemühen um Steuereintreibung von einer unwilligen Bevölkerung der massivste Auslöser für Gewalt und der größte Ansporn für das Wachstum des Staates. Letztlich gingen die Bestrebungen zur Nationenbildung im 19. Jahrhundert, verbunden mit Bemühungen um eine breitere politische Partizipation, auf die Erfordernisse des Krieges zurück. Der nachweisbare Widerstand des Volkes widerspricht dem sich modern gebenden Narrativ, das im Wachstum des Staates eine fortschreitende Zunahme politischer Rechte sieht. In der entscheidenden Phase der Staatsbildung absorbierte der Staat entweder Rechte, die zuvor bei anderen Körperschaften gelegen hatten (Zünfte, Herrenhäuser, Provinzen, Stände), oder er schaffte sie ganz ab, wie bei der Einfriedung der Allmende. Genaue historische Analysen der Besteuerung, der Überwachung und der Lebensmittelversorgung zeigen, wie tief, breit abgestützt, häufig und gewaltsam der Widerstand des Volkes gegen die Staatsbildung war. Allein in England schlug die Krone in den Jahren 1489, 1497, 1536, 1547, 1549 und 1553 gewaltsam Volksaufstände nieder, die allesamt auf die Zentralisierungsbemühungen der

Tudors reagiert hatten. Man folgte der Aufforderung, Männer, Ernten, Arbeitskräfte, Geld und Land an den entstehenden Staat abzutreten, nicht kampflös. Tilly formuliert: „Die Staatsmacher zwangen der Bevölkerung ihren Willen nur durch jahrhundertelange rücksichtslose Anstrengungen auf“. Wie allerdings hervorzuheben ist, lag die Motivation der staatsgründenden Eliten nicht in der Staatsbildung. Der Staat war weitgehend ein unbeabsichtigtes Nebenprodukt dieser Eliten bei der Verfolgung ihrer eigenen Ziele.

In einem Artikel aus dem Jahr 1985 mit dem Titel *War Making and State Making as Organized Crime* schlägt Tilly für die Entstehung des westlichen Staates die Analogie zur Schutzgelderpressung vor. Wer behauptet, aufstrebende Staaten hätten ihren Bürgern Schutz vor Gewalt geboten, ignoriert eine Tatsache: Der Staat selbst schuf die Bedrohung und erhob dann Gebühren von seinen Bürgern, um diese Bedrohung zu verringern. Was die staatliche Gewalt von anderen Formen der Gewalt unterscheidet, ist das Konzept der Legitimität; Legitimität beruht jedoch auf der Fähigkeit der Staatsmacher, nahezu ein Gewaltmonopol in einem bestimmten geografischen Gebiet zu erlangen. Um dieses Monopol ausüben zu können, mussten sich die Eliten den Zugang zum Kapital der lokalen Bevölkerung sichern, und das wiederum wurde entweder durch direkte Androhung von Gewalt oder durch die Garantie des Schutzes vor anderen Arten von Gewalt erzielt. Die Variationen in den erzeugten Zuständen lassen sich durch abweichende Faktoren erklären: Schwierigkeiten bei der Steuererhebung, Kosten der eingesetzten Militärtechnologie, den Konkurrenten zur Verfügung stehende Kräfte usw. Zusammenfassend stellt Tilly fest: „Ein Bild von Kriegsmachern und Staatsmachern als gewalttätigen und selbstsüchtigen Unternehmern ist den Tatsachen weit ähnlicher als die hauptsächlichen Alternativideen: der Gesellschaftsvertrag, ein offener Markt, auf dem Führer von Armeen und Staaten willigen Kunden Dienstleistungen anbieten; eine Gesellschaft, deren gemeinsame Normen und Erwartungen eine bestimmte Art von Regierung erfordern“. Diese Sicht der Staatsbildung hat breite Akzeptanz gefunden. :C (17-19).

These 2) Der Staat geht nicht aus der Gesellschaft hervor, sondern schafft die Gesellschaft

C: In der Neuzeit – die mancherorts erst im späten 19. Jahrhundert an ihr Ende kam – findet eine Neukonfiguration des Raums statt, die viel tiefer greift als die Schaffung eines erweiterten gemeinsamen Raums durch die Zusammenführung und Koordinierung ehemals verstreuter Elemente zu einem einzigen. Es erfolgt eine Verlagerung vom „komplexen Raum“ – vielfältigen gemeinschaftlichen Kontexten mit sich überschneidenden Zuständigkeiten und Autoritätsebenen – zu einem „einfachen Raum“, der durch die Dualität von Individuum und Staat gekennzeichnet ist. Lokale gemeinsame Räume werden geschwächt durch die Macht des Zentrums und eine gleichzeitige Eingrenzung der Vorstellungskraft des Christentums auf den souveränen Staat. Wer sagt, der Staat „schaffe“ die Gesellschaft, leugnet damit nicht die Existenz von Familien, Zünften, Clans und anderen sozialen Gruppen vor dem Staat. Der Staat „schafft“ jedoch die Gesellschaft, indem er die komplexen, sich überschneidenden Loyalitäten mittelalterlicher *societates* durch eine einzige Gesellschaft ersetzt, die durch Grenzen eingeschränkt ist und von einem Souverän regiert wird, dem Treue in einer Weise geschuldet wird, die alle anderen Loyalitäten übertrifft. :C (21-22).

C: Um einen einheitlichen Raum zu schaffen, muss die Kirche vom Souverän absorbiert werden, ebenso auch alle anderen Körperschaften, da sie die Einheit des Leviathan gefährden würden. Für Hobbes ist die Souveränität absolut, weil das *ius in omnia*, das jedes Individuum auf den Souverän überträgt, unbegrenzt ist. Wenn jedes Individuum einen unverletzlichen Willen besitzt, der nur ihm gehört, dann kann ein solcher Wille nur durch die Begegnung mit einem anderen unwiderstehlichen Willen übertragen oder repräsentiert werden. Und doch wird für Hobbes das Individuum durch den Leviathan nicht unterdrückt, sondern befreit. Seiner Ansicht nach ist der Staat nicht dazu da, ein gemeinsames Gut oder ein gemeinsames Telos zu verwirklichen; vielmehr soll er das Individuum befreien, damit es seine eigenen Ziele verfolgen kann, ohne die Einmischung anderer Individuen befürchten zu müssen. In dem besonderen neuen Raum, den der Staat schafft, hängen die einzelnen Mitglieder nicht voneinander ab, sondern sind nur durch den Souverän miteinander verbunden – wie die Speichen mit der Nabe eines Rades. Wie Hobbes berichtet, schrieb Kardinal Bellarmin, „die Mitglieder jedes Gemeinwesens hängen wie die Glieder eines natürlichen Körpers voneinander ab“. Hobbes erwidert: „Sie hängen zwar miteinander zusammen, aber sie hängen nur vom Souverän ab, der die Seele des Gemeinwesens ist; und wenn diese fehlt, löst sich das Gemeinwesen in einen Bürgerkrieg auf, wobei mangels gemeinsamer Abhängigkeit von einem bekannten Souverän niemand mit einem anderen zusammenhängt, geradeso, wie sich die Glieder eines natürlichen Körpers mangels einer Seele, die sie zusammenhält, zu Erde auflösen“. Hobbes sieht klar: Es ist der Staat, der die bürgerliche Gesellschaft errichtet, nicht umgekehrt. :C (23f.).

C: Der politische Raum, wie Locke ihn sich vorstellt, hat zwei Pole: das Individuum und den Staat. Der Staat entsteht unmittelbar aus dem Bedürfnis des einzelnen Individuums, seine Person und seinen Besitz zu schützen. Die Welt gehört der ganzen Menschheit gemeinsam, doch sie wird durch menschliche Arbeit rasch der Gemeinschaft entzogen. Selbst der „wilde Indianer“, der „keine Einzäunung kennt und alles als Gemeingut besitzt“, erhebt ein exklusives individuelles Recht auf alles, was er sich durch seine Arbeit von der Natur aneignet. Hier bricht Locke mit der Tradition, für die das Eigentum seiner Verwendung nach sozial ist. Thomas von Aquin sagt: „In dieser Hinsicht [d.h. im Gebrauch] soll der Mensch die äußeren Dinge nicht als sein Eigentum, sondern als Gemeingut besitzen, so dass er bereit ist, sie mit anderen in ihrer Not zu teilen“. Für Locke hingegen ist das Eigentum ein striktes individuelles Naturrecht und die Grundlage des Staates, denn der Zweck des Staates besteht darin, Gesetze aufzustellen und durchzusetzen, die klar trennen, was Mein und was Dein ist. :C (25).

C: Der Nationalstaat stellt sich als Weg dar, die Vielen zu Einem zu versöhnen, *e pluribus unum*, und so dem Gemeinwohl zu dienen. Diese Versöhnung erfolgt jedoch erst nach der Schaffung eines vorausgehenden Antagonismus, der Schaffung einer neuen Form eines einfachen sozialen Raumes, der zwischen dem Individuum und dem Staat hin und her pendelt. Der einfache Raum ist jedoch eine gefährliche Fiktion. John Milbank stellt klar: „Keine Handlung kann vollkommen selbstbezüglich sein; vielmehr wirkt sie sich immer auf andere Menschen aus, und so überschneiden sich Räume immer bis zu einem gewissen Grade ‚auf komplexe Weise‘, immer konkurrieren Zuständigkeiten in gewissem Maße, und Loyalitäten bleiben (vielleicht friedlich) geschieden.“ Wenn dies der Fall ist, dann „erhebt sich die Frage des Gemeinwohls sehr eindringlich, und zwar nicht in den eher abstrakten Überlegungen der Regierungen, wo es vielmehr auf höchst verführerische Weise plausibel erscheint, das Gemeinwohl auf das utilitaristische Kalkül

oder die Förderung der freien Wahl zu reduzieren, sondern in den immer wiederkehrenden ‚Grenzfällen‘ und Anlässen für kollektives Handeln im Alltag der Bürger. Diese Streitigkeiten und Anlässe bedürfen irgendwie der Vermittlung, und wo die Realität der ‚Gemeinschaft‘ schwindet, wird versucht, dies mehr und mehr durch die Ausweitung der rein formalen Regelung menschlicher Geschäftsaktionen (mit ihren utilitaristischen und vorherrschend liberal-individualistischen Voraussetzungen) zu erreichen. Mehr Lebensbereiche werden ökonomisiert und Gesetzen unterworfen, denn die Gesetzgebung versucht – aussichtslos –, jeden Fall von ‚Überschneidung‘ zu erfassen und detailliertere Regeln für absolutes Eigentum einzuführen, sei es bei Einzelpersonen oder rechtlich verfassten Gruppen: so viel und nicht mehr für dich; so weit und nicht weiter für dich“. Am Ende steht nicht das Gemeinwohl, sondern der (letztlich tragische) Versuch, soziale Konflikte zu vermeiden, indem man die Einzelnen davon abhält, aufeinander einzuwirken. :C (27-28).

Zum Vergleich: In der Kuppel des Berner Bundeshauses steht: *unus pro omnibus, omnes pro uno*, d.h. „Einer für alle, alle für einen“. Hier wird eine dynamische Wechselwirkung zwischen dem Einen und dem Vielen im gegenseitigen Entstehen füreinander („pro“). Die amerikanische Variante betont die zentralisierende und uniformierende Bewegung vom Vielen hin zum Einen.

These 3) Der Staat ist kein umgrenztes Teil der Gesellschaft, sondern saugt die Gesellschaft in sich auf

C: Die Geschichte des Staates geht einher mit der Schaffung einer immer direkteren Beziehung zwischen Staat und Individuum durch die staatliche Aneignung der Befugnisse von den Gruppen, die das bilden, was inzwischen als „Zivilgesellschaft“ bezeichnet wird. Mit anderen Worten: Der Staat ist nicht einfach eine lokale Regierung im großen Stil. Der Staat ist qualitativ anders: Er ist genau die Art von Regierung, die nicht organisch aus der Selbstverwaltung gesellschaftlicher Gruppen erwächst.

Vor der Entstehung des Staates war die Zentralgewalt schwach, und die Vereinigungen waren stark. Rechte, Ehrungen, Immunitäten und Verantwortlichkeiten waren an Gemeinschaften und nicht an Einzelpersonen gebunden. Familie, Dorf, Kirche, Zunft und Universität galten sowohl ihrem Ursprung als auch ihrem Recht nach als dem Einzelnen vorgeordnet. Vereinigungen waren nicht von der königlichen Autorität abhängig, um anerkannt zu sein. Solche Vereinigungen konnten natürlich unterdrückerisch sein und waren es oft auch. Es geht hier nicht darum, das Mittelalter zu romantisieren, sondern es soll lediglich die relative Stärke lokaler Vereinigungen gegenüber der Zentralgewalt aufgezeigt werden.

Sofern es die Zentralgewalt gab, war sie nur sehr begrenzt in der Lage, lokale Bräuche und Gesetze außer Kraft zu setzen. Das wichtigste Recht war nicht das von einem Gesetzgeber erlassene positive Recht, sondern es waren die Bräuche und Regeln, die die innere Ordnung der Vereinigungen bestimmten.

Der Staat wuchs, indem er sich die Rechte und Pflichten dieser Vielzahl sozialer Gruppen aneignete. Schließlich wurde der Staat als einzige Rechtsquelle und als Garant von Eigentums- und Erbrechten angesehen; er übernahm viele der zivilen Funktionen, die früher der Kirche zukamen, etwa das System der Kirchengerichte; er beanspruchte das Monopol der Zwangsmittel

und erleichterte die Einfriedung von Gemeindeland; und er behauptete, die kleinere Vereinigung selbst sei in Wirklichkeit eine Schöpfung des Staates, eine *persona ficta*. Vielerorts lieferte das römische Recht, besonders der *Codex Iustinianus*, das notwendige juristische Vokabular, um die Vorstellung zu entwickeln, soziale Beziehungen beruhen im Wesentlichen auf Verträgen und seien einem souveränen, über dem Gesetz stehenden Gesetzgeber unterworfen. Überall war Krieg das wichtigste Mittel, um das Wachstum des Staates voranzutreiben. Nisbet schreibt: „Wenn es einen einzigen Ursprung des institutionellen Staates gibt, so liegt er in den Umständen und Bezügen des Krieges. In der Geschichte ist die Verbindung zwischen Verwandtschaft und Familie, Religion und Kirche nicht enger als diejenige zwischen Krieg und Staat“. Der Krieg erfordert eine direkte disziplinarische Beziehung zwischen Individuum und Staat und löste damit auf machtvoller Weise die Loyalität der Individuen gegenüber anderen sozialen Gruppen als dem Staat auf. :C (30-31)

C: Der Nationalstaat

Im Westen wird der Staat im 19. Jahrhundert zum Nationalstaat, indem die vertikale Beziehung zwischen Staat und Individuum sich öffnet, um eine horizontale Beziehung zwischen den Individuen zu schaffen, eine zunehmend bindende Massenbeziehung. Im liberalen Nationalstaat fließen die Machtströme nicht einfach von der Zivilgesellschaft zum Staat, wie bei Murray, und auch nicht vom Staat zur Zivilgesellschaft; die Machtströme haben viele Richtungen. Anders gesagt: Wenn der Staat zum Nationalstaat wird, kommt es zur Verschmelzung von Staat und Gesellschaft. Der Staat geht der Idee der Nation voraus und schafft sie, indem er die Vorstellung eines einheitlichen Raums und einer gemeinsamen Geschichte fördert. Doch im Gegensatz zum absolutistischen Staat setzt der Nationalstaat seinen Willen nicht nur unter Zwang durch. Um die Doktrin der territorialen Souveränität vollständig zu verwirklichen und die Regierungsgewalt auf jedes Individuum innerhalb seiner Grenzen auszuweiten, hält der Nationalstaat die Beteiligung der Vielen an einem vereinigenden Projekt für unerlässlich. Der Nationalismus wird zu einer Volksbewegung, beruhend auf Zustimmung.

Wie Nationalismusforscher seit Kohn und Hayes betonen, ist die „Nation“ ebenso wie die Gesellschaft keine natürliche oder „ontologisch vorrangige“ Realität, sondern vom Staat erfunden. E.J. Hobsbawm formuliert es so: „Nationen schaffen keine Staaten und Nationalismen, sondern umgekehrt“. Nationen sind erst möglich, nachdem Staaten erfunden wurden, und Nationen, selbst scheinbar „alte“, sind das Produkt der letzten zwei Jahrhunderte – darin ist sich die Wissenschaft weitgehend einig. Bis zum 19. Jahrhundert fehlte den Staaten der innere Zusammenhalt, der für Nationen notwendig ist. Dies lässt sich unter anderem anhand des Sprachgebrauchs veranschaulichen. Noch 1789 sprachen nur 50 Prozent der französischen Bürger Französisch, und nur 12 bis 13 Prozent sprachen es „richtig“. Zum Zeitpunkt der Gründung Italiens (1860) sprachen nur 2,5 Prozent der Bevölkerung Italienisch im Alltag. Der italienische Patriot Massimo d’Azeglio formulierte es so: „Wir haben Italien gemacht, jetzt müssen wir Italiener machen“. :C (39-40).

C: Der Nationalstaat neigt dazu, tatsächlich bestehende interne Unterschiede zu tilgen und gleichzeitig externe Unterschiede hervorzuheben. Die nationale Identität wird zur primären Loyalität, und damit wird markiert, was die eigene Nation von allen anderen unterscheidet. Souveränität nimmt in rechtlicher Hinsicht einen Zustand der Anarchie unter den Staaten an, und

der Nationalismus schärft das allgemeine Bewusstsein für diesen Zustand. Das „Gemeinsame“ wird auf das reduziert, was in die nationalen Grenzen passt, und was gut ist, kann auf Kosten dessen erlangt werden, was für andere Nationalstaaten gut ist. Die Entwicklung des Nationalstaates im 19. und 20. Jahrhundert kann zusammenfassend beschrieben werden als der letztlich widersprüchliche Prozess der Entfremdung von der lokalen Gemeinschaft bei gleichzeitiger Einschränkung des Gemeinsamen auf die Grenzen des Nationalstaates. Keine der beiden Bewegungen begünstigt das Streben nach einem echten Gemeinwohl. :C (45-46).

Bilanz:

C: Alasdair MacIntyre verweist auf diesen doppelten Aspekt des Nationalstaates in der folgenden denkwürdigen Aussage: „Der moderne Nationalstaat, in welcher Gestalt auch immer, ist eine gefährliche und unkontrollierbare Institution, die sich einerseits als bürokratischer Anbieter von Waren und Dienstleistungen präsentiert, der immer vorgibt, seinen Kunden einen Gegenwert für ihr Geld zu bieten, dies aber nie tut, und andererseits als Hüter heiliger Werte, der von Zeit zu Zeit dazu auffordert, sein Leben für ihn hinzugeben [...] [E]s ist, als würde man gebeten, für die Telefongesellschaft zu sterben“ [diesem Zitat ist die Kapitelüberschrift bei Cavanaugh entnommen!].

MacIntyre meint, der Nationalstaat könne bestimmte Güter der öffentlichen Ordnung fördern und tue dies auch, doch seiner Überzeugung nach ist der Nationalstaat nicht in der Lage, dem Gemeinwohl zu dienen. Wesentlicher Bestandteil des politischen Gemeinwohls ist eine Verteilung der Güter, die einen gemeinsamen Geist widerspiegelt, der aus rationalen Erwägungen hervorgeht. Rationalität wiederum ist gebunden an die Anerkennung unserer grundlegenden Angewiesenheit aufeinander. Nach MacIntyre ist der Nationalstaat ein Schauplatz, auf dem verschiedene Gruppeninteressen ausgehandelt werden. Da ein allgemein vereinbarter rationaler Standard für die rechtliche Schlichtung zwischen solchen Interessen fehlt, werden Entscheidungen über die Verteilung von Gütern auf der Grundlage von Macht getroffen, die meist direkt mit dem Zugang zu Kapital verbunden ist. Allein schon die Größe des Nationalstaates schließt echte rationale Überlegungen aus; die Überlegungen werden von einer politischen Elite aus Anwälten, Lobbyisten und anderen Fachleuten angestellt. Aus demselben Grund ist die vereinigende Gemeinschaft, wie die Idee der Nation sie vorlegt, eine Illusion. Der Nationalstaat ist keine wirkliche Gemeinschaft, kein funktionsfähiges rationales Kollektiv, dessen Bindungen die für das Gemeinwohl notwendigen „Tugenden anerkannter Angewiesenheit“ ermöglichen. MacIntyre sagt: „Die miteinander geteilten öffentlichen Güter des modernen Nationalstaates sind nicht die gemeinsamen Güter einer echten landesweiten Gemeinschaft, und wenn der Nationalstaat sich als Hüter eines solchen Gemeinwohls ausgibt, ist das Ergebnis unweigerlich lächerlich oder katastrophal oder beides zugleich“. :C (43-44).

[Ergänzende These: Die Globalisierung geht nur teilweise einher mit einer Relativierung der Nationalstaaten. Doch dies ist insbesondere eine wirtschaftliche Dynamik: „Das Kapital kann sich frei bewegen, wohin es will, die Arbeitskräfte jedoch nicht“ (C 47).]

Schlussfolgerung (mit einem Ausblick auf die Möglichkeiten und Aufgaben der Kirche:

C: Eine Anekdote des Politikwissenschaftlers Michael Budde bringt dieses Problem auf den Punkt:

„Es war einmal eine Zeit, da wurde ich als Berater für die politische Abteilung einer katholischen Bischofskonferenz auf Staatsebene angestellt. Die Bischöfe, so hieß es bei den Mitarbeitenden der Institution, wollten sich neu engagieren, um den Realitäten der Armut in ihrem Staat zu begegnen.

Was der Kirchenbürokratie vorschwebte, war etwas in der Größenordnung einer neuen Lobbying-Initiative bei der staatlichen Gesetzgebung oder vielleicht eine Fachkonferenz über Armut im Staat.

Ich sagte ihnen, sie sollten versuchen, alle Katholiken und Katholikinnen in ihrem Bundesstaat in intensive Exerzitien zu schicken, mit Folgeprogrammen nach deren Rückkehr. Nichts, was die Kirche tun könnte – so argumentiert ich –, werde armen Menschen mehr nützen, als die Leidenschaft einer größeren Zahl von Gläubigen zu beleben, zu inspirieren und zu entfachen. Ohne den Versuch, ‚die Getauften zu bekehren‘, wie William O’Malley es formulierte, werde der Würgegriff von Eigeninteresse, Isolation und religiöser Gleichgültigkeit die kirchlichen Versuche, sich ernsthaft mit der Armut in einer globalen kapitalistischen Ordnung auseinanderzusetzen, weiterhin abschnüren.

Mein Rat wurde, um es vorsichtig auszudrücken, nicht geschätzt. Ich wurde gefeuert. Sie veranstalteten eine Fachkonferenz. Soweit ich das beurteilen kann, blieb die Armut in ihrem Staat ihren Bemühungen gegenüber gleichgültig“.

Das Gemeinwohl könnte für die Kirche bedeuten, selbst authentische gemeinsame Räume zwischen Besitzenden und Besitzlosen zu schaffen – statt den Staat über technokratische Lösungen für die Armut zu beraten. Doch das konnten sich die Bischöfe in diesem Fall nicht vorstellen.

Das Problem ist nicht auf liberale Christen beschränkt, die sich auf den Wohlfahrtsstaat verlassen; es betrifft auch konservative Glaubende, doch auf andere Weise. Wenn die Kirche den Nationalstaat als verantwortlich für das Gemeinwohl betrachtet, bringt sie ihre eigene Stimme in so entscheidenden moralischen Fragen wie Krieg und Frieden zum Verstummen, und sie wird an den Rand gedrängt. Das Argument des gerechten Krieges wird zu einem Instrument der Staatskunst und in der Regel vom Staat zur Rechtfertigung von Kriegen genutzt, statt ein moralisches Thema für die Kirche zu sein, um sich mit Fragen der Gewalt auseinanderzusetzen. Die Kirche selbst wird zu einer weiteren verkümmerten „intermediären Vereinigung“, deren Denken und Bildung in Fragen der Moral zunehmend vom Nationalstaat und vom Markt vereinnahmt sind. Um Widerstand zu leisten, muss die Kirche zumindest ihre Autorität zurückfordern, darüber zu urteilen, ob und wann Christen töten dürfen, und sie darf diese Autorität nicht an den Nationalstaat abtreten. Dazu ist es erforderlich, eine alternative Autorität und einen Raum zu schaffen, der nicht einfach zwischen Staat und Individuum vermittelt.

Inwiefern ist dieser Aufruf „gemeinsam“ und nicht partikular und spaltend?

Erstens: Wenn die Analyse dieses Kapitels richtig ist, dann ist der Nationalstaat einfach nicht die universale Gemeinschaft, unter deren Dach die Kirche als eine partikuläre Vereinigung steht. Der Nationalstaat zerlegt die Welt nicht nur in konkurrierende nationale Interessen, sondern ist auch im Innern destruktiv gegenüber Formen der Gemeinschaftlichkeit, die nicht die Souveränität

enger individueller Eigeninteressen privilegieren. Zweitens: Die Kirche ist nicht nur eine partikuläre Vereinigung, sondern nimmt am Leben des Dreieinen Gottes teil, der das einzige Gut ist, das allen gemeinsam sein kann. Die Christen gehören, vor allem durch die Eucharistie, zu einem Leib, der nicht nur international ist – und die enge Partikularität der nationalen Interessen ständig infragegestellt –, sondern der auch ewig ist: der Leib Christi, der die himmlische Ordnung auf Erden vorwegnimmt. Die Heilsgeschichte ist keine besondere Teilmenge der menschlichen Geschichte; sie ist einfach die Geschichte der noch nicht vollständig lesbaren Herrschaft Gottes über die gesamte Geschichte. Das Wirken Gottes ist natürlich nicht auf die Kirche beschränkt, und die Grenzen zwischen Kirche und Welt sind durchlässig und fließend. Dennoch muss die Kirche ihre Aufgabe ernst nehmen, Räume zu fördern, in denen die Teilhabe am Gemeinwohl des Lebens Gottes gedeihen kann. :C (52-54).