

Die politische Ethik im Werk Nikolaus Monzels

von Alois Baumgartner

Obwohl die politische Ethik im Werk Nikolaus Monzels nur ein Fragment geblieben ist, verdankt ihr die Christliche Sozialethik wichtige Impulse. Dies betrifft vor allem seine Begründung der Religionsfreiheit als auch seine Reflexionen über die Verteilung der gesellschaftspolitischen Aufgabe zwischen den Angehörigen der Hierarchie und den Laien. In diesen beiden politisch-ethischen Themenfeldern hat Nikolaus Monzel Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen. Insgesamt ist Monzels politische Ethik in eine katholische Staatslehre eingebettet, wie sie seit dem 19. Jahrhundert innerhalb der katholischen Moraltheologie gelehrt wurde. Dabei nehmen Erörterungen über die Grenzen der Staatsgewalt und über das Wesen des Totalitarismus einen besonderen Raum ein.

Nikolaus Monzel konnte in dem knappen Jahrzehnt, das ihm für die ungeteilte Tätigkeit in Forschung und akademischer Lehre gegönnt war, keine umfassende politische Ethik ausarbeiten. Weder in seinen Vorlesungen noch in seinen Publikationen steht sie im Vordergrund. Sie lag auch nicht im Fokus seines primären sozialetischen Forschungsinteresses. Dieses richtete sich auf die Grundlegung der katholischen Soziallehre, auf deren theologische Fundierung sowie – trotz seiner bleibenden Verankerung in der Scholastik und Spätscholastik – auf deren Vermittlung mit den sozialwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Theoriebildungen der Weimarer Zeit, insbesondere mit den Ansätzen von Max Weber, Georg Simmel, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies und Max Scheler.

Monzel entwickelt einen eigenständigen systematischen Ansatz für die christliche Soziallehre, der durch seinen frühen Tod und den dadurch verhinderten Aufbau einer seine Gedanken weiterführenden Schule etwas in Vergessenheit geraten ist. Mit Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning rückt er den Begriff der Solidarität ins Zentrum seiner Soziallehre. Wie vor ihm Heinrich Pesch wählt er für sie die Bezeichnung „Solidarismus“. Dies geschieht im Gegenüber zur dominikanischen Tradition, die im Begriff des *bonum commune*, des Gemeinwohls, die zentrale Kategorie einer christlichen Soziallehre erblickt. Monzel zeigt sich jedoch auch zurückhaltend gegenüber dem solidaristischen, auf die neuscholastische Sozialphilosophie und deren Naturrechtslehre aufbauenden Ansatz von Heinrich Pesch und überschreitet ihn in zweifacher Hinsicht: Er reflektiert ihn auf dem Hintergrund der Tönnies'schen Differenz von Gemeinschaft und Gesellschaft und der davon beherrschten Diskussion über die Grundformen des Sozialen, welche die Sozialwissenschaften während der gesamten Weimarer Zeit in den Bann zieht. Zugleich versucht er, nicht zuletzt im Anschluss an Max Scheler, seinen Solidarismus auch theologisch zu vertiefen.

1. Zum Ort der politischen Ethik im Werk Nikolaus Monzels

Gegenüber diesen zentralen Anliegen treten die anwendungsbezogenen Teile der katholischen Soziallehre zurück. Die größere Zahl der hier einschlägigen kleineren Publikationen geht auf Vorträge oder andere situationsbezogene Anfragen zurück. Dass diese „Bausteine“ bei Monzel nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern durchaus einem systematischen Raster zugeordnet sind, zeigt sich in den von seiner Mitarbeiterin Trude Herweg posthum herausgegebenen Vorlesungsmanuskripten.¹ Der Aufbau seiner angewandten, auf die gesellschaftlichen Teilsysteme bezogenen Soziallehre beschränkt sich auf vier Bereiche des Sozialen: Familie, Staat, Wirtschaft und Kultur.² Die politische Ethik ist dabei in eine Staatslehre eingebettet. Monzel legt ein christliches Verständnis des Staates, seiner Notwendigkeit, seiner geschichtlichen Formen sowie seiner demokratischen Ausprägung vor. Dabei scheint immer wieder sein sozialtheologisches Interesse auf, so etwa wenn er die scholastische Bestimmung des Staates als einer *societas necessaria* von der geschwächten und durch die Erbsünde belasteten Natur des Menschen her interpretiert. Der politisch-ethische Diskurs wird – aber keineswegs im Sinn eines vordergründigen *agere sequitur esse* – immer auf diesem Hintergrund einer christlichen Deutung des Staates entfaltet. So ergibt sich bei Monzel aus der Definition des Staates mit einer inneren Konsequenz eine Diskussion der ethischen Grenzen des Staates und eine Kritik des Totalitarismus. Diesen Zusammenhängen soll im abschließenden Teil der folgenden Erörterungen nachgegangen werden. In der Staatslehre Monzels finden sich aber auch Erörterungen, die sicherlich auch politisch-ethische Relevanz besitzen, aber doch in vielen anderen gesellschaftlichen Bereichen von Bedeutung sind, zum Beispiel über Eliten und über den Kompromiss, die Monzel innerhalb eines Abschnittes über die „Lebensbedingungen der parlamentarischen Demokratie“ vorträgt. Die Problematik des Kompromisses verbindet er dabei in geschickter Weise mit der verantwortungsethischen Abwägung von Folgen und Nebenfolgen. Manche politisch-ethische Abhandlung ist ganz der Aktualität der politischen Diskussion geschuldet, wie diejenige über die „Erlaubtheit des atomaren Kriegs“. Sie ist hervorgegangen aus Interviews, Vorträgen und Stellungnahmen zwischen 1958 und 1960. Sie bleibt hier ebenso unberücksichtigt wie die auch heute noch lesenswerten Ausführungen über die Volkssouveränität.³ Sie dürfen als Abschluss gewaltiger Kontroversen innerhalb des Katholizismus der Weimarer Epoche gel-

¹ N. Monzel, *Katholische Soziallehre I: Grundlegung*. Aus dem Nachlaß hg. von T. Herweg unter Mitarbeit von K.H. Grenner, Köln 1965.

² N. Monzel, *Katholische Soziallehre II: Familie, Staat, Wirtschaft, Kultur*. Aus dem Nachlaß hg. von T. Herweg unter Mitarbeit von K.H. Grenner, Köln 1967. Die Herausgeberin weist darauf hin, dass einer der von Monzel in Erwägung gezogenen Titelvorschläge für die anwendungsbezogenen Teile der Katholischen Soziallehre lautete: „Der Solidarismus in den konkreten Sozialgebilden“. – Bemerkenswerterweise ordnet Monzel den Problembereich „Nation – Nationalismus“ der Kultur zu. Seine diesbezüglichen Ausführungen versteht er nicht als politisch-ethische, sondern als kulturethische Beiträge.

³ Vgl. N. Monzel, *Katholische Soziallehre II*, 270–273. Im Streit um die Volkssouveränität geht es um die Frage nach dem ursprünglichen Träger der politischen Herrschaftsbefugnis und damit um die Frage, ob das Volk in der republikanischen Demokratie nur die Träger der politischen Vollmacht designiere oder die politische Gewalt vom Volk selbst ausgehe (*designatio versus translatio*).

ten, die im deutschen Katholizismus nach 1945 keine für die Akzeptanz der Demokratie bedeutsame Wiederkehr fanden.

Auf anderen politisch-ethischen Themenfeldern hatte das Wirken Monzels zukunftsweisende Bedeutung. Man kann behaupten, dass er sowohl in seiner Begründung der Religionsfreiheit als auch in seinen Reflexionen über die Verteilung der gesellschaftspolitischen Aufgabe innerhalb der Kirche die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen oder möglicherweise sogar mit beeinflusst hat. Beiden Themen soll im Weiteren zunächst nachgegangen werden.

2. Zur ethischen Begründung von Toleranz und Religionsfreiheit

Im zweiten Jahr seiner Münchner Lehrtätigkeit veröffentlicht Monzel in der *Münchener Theologischen Zeitschrift* einen Aufsatz zum Problem der Toleranz.⁴ Tatsächlich enthält dieser Aufsatz zwei getrennte Abhandlungen, nämlich zur Toleranz im Verhältnis der Religions- und Weltanschauungsgruppen untereinander, und zur Frage der Religionsfreiheit, die das Verhältnis des Staates zu den religiösen Bekenntnissen und weltanschaulichen Überzeugungen innerhalb seines Wirkungskreises zum Thema hat. Allein diese klare Unterscheidung der beiden Problembereiche, bei Monzel noch verbunden unter der losen Klammer des Toleranzbegriffs – gesellschaftliche Toleranz versus staatliche Toleranz –, hat große Bedeutung, weil sie den Weg für eine ethisch differenzierte Betrachtungsweise eröffnet: für eine Toleranzbegründung auf der Basis des gelebten Bekenntnisses des Gläubigen und der Religionsgemeinschaft einerseits, für eine ethische Begründung der Religionsfreiheit auf der Basis staatlicher Weltanschauungsneutralität andererseits.

Die Begründung der Toleranz kann nach Monzel nicht bei der Infragestellung des Wahrheitsanspruchs der eigenen Religion, das heißt für ihn des katholischen Christentums, ansetzen. Die Relativierung dieses Wahrheitsanspruchs kann nach seiner Auffassung nur in einen Indifferentismus münden. Die Behauptung des Wahrheitsanspruchs gegenüber anderen religiösen und weltanschaulichen Gruppen nennt er „dogmatische Intoleranz“. Prinzipiell habe vor Gott nur die wahre Religion ein uneingeschränktes Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion (224). Wie kann unter dieser Prämisse Toleranz zwischen den Religionen und Weltanschauungen möglich sein? Für Monzel rechtfertigt sie sich zunächst aus einer dogmatischen, auf die Wahrheitskeime und Wahrheitselemente anderer Religionen gerichteten Sicht. Insofern andere Religionen nicht bar jeder Wahrheit sind, sondern als Vorformen des wahren Bekenntnisses verstanden werden können, dürfe man ihnen ein vorläufiges, zeitlich befristetes und räumlich begrenztes Daseinsrecht zubilligen. Die Tolerierung bezieht sich allerdings nur auf „Menschen, die von der positiven geschichtlichen Offenbarung noch nicht erreicht wurden“ (228). Im Übrigen sei

⁴ N. Monzel, Das Problem der Toleranz, in: MThZ 7 (1956) 81–98, aufgenommen in den Sammelband, nach dem im Folgenden zitiert wird: N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München o.J. (1959), 223–247.

es besser, auf den „Vorstufen der wahren Religion zu stehen, als ungläubig zu sein und religionslos zu leben“ (230).

Eine zweite Begründungslinie für eine eingeschränkte Toleranz gegenüber Andersgläubigen folgt dem anthropologischen Argument, das auch in der Lehrtradition der Kirche sich an vielen Stellen findet, nämlich dass die Zuwendung zum katholischen Christentum auf freier Willensentscheidung beruhen müsse. Vor allem in ihrer missionarischen Tätigkeit hätten sich die katholischen Christen so zu verhalten, dass die Bekehrung als freie Hinwendung zur wahren Religion gefördert und nicht behindert werde.

Man wird nicht umhin können zu konstatieren, dass Monzel in der Toleranzbegründung hinter dem zurückbleibt, was auch ein Jahrzehnt vor dem Konzil bereits an Argumentation möglich war. Insbesondere erstaunt es, dass Monzel, der wie kein anderer Vertreter der katholischen Soziallehre die Sozialphilosophie und Ethik Max Schelers rezipiert hat, in diesem Punkt dessen eindrucksvolle Toleranzbegründung ignoriert. Max Scheler hatte sie bereits zu Beginn der Weimarer Zeit – er spricht freilich von „Friede unter den Konfessionen“, um den für ihn belasteten Begriff der Toleranz zu meiden – in folgende Sätze gefasst: „Konfessioneller Friede – das ist die Forderung, daß der Mensch denen die sittliche Treue halten soll, daß er diejenigen lieben und achten soll, die eben das verwerfen, was ihm das Teuerste ist: seinen Glauben und seine Weltanschauung, sein tiefstes Vertrauen und seine tiefste Hoffnung; und daß er diese Treue halte nicht aus Gleichgültigkeit, aus der Schwäche seines Glaubens und aus Kleinglauben heraus, sondern gerade *kraft* seines Glaubens und der in ihm eingeschlossenen Sittengesetze.“⁵

Anders ist die Position Monzels zur Religionsfreiheit zu beurteilen. Die Verknüpfung politischer Herrschaft mit dem religiösen Wahrheitsanspruch ist ihm ein grundsätzliches Problem. Monzel sieht klar die Aporien des Weltanschauungsstaates, das heißt des Staates, der sich ein Bekenntnis als Staatsreligion zu Eigen macht. Nicht absichtslos zeichnet er die staatskirchlichen Verhältnisse nach, die unter der Vorherrschaft des Katholizismus dort oder des Protestantismus hier den Angehörigen des anderen Bekenntnisses keine volle Religionsfreiheit gewähren und ihnen von daher auch eine Beschränkung ihrer bürgerlichen Rechte auferlegen. Unverkennbar ist seine Option für eine Verfassung, die den Staat von der Beantwortung der religiösen Wahrheitsfrage entbindet und so zum Garanten des Grundrechts Religionsfreiheit werden lässt. Seine Aussage, heute herrsche fast allgemein unter Christen und Nichtchristen der westlichen Welt die Überzeugung, dass der Staat volle Religionsfreiheit einschließlich der Kultusfreiheit allen gewähren müsse, soweit dabei die öffentliche Ordnung nicht gefährdet werde⁶, darf als mutige Vorwegnahme einer geistigen Wende verstanden werden, die das Zweite Vatikanische Konzil im Jahr 1965 in der Deklaration „*Dignitatis humanae*“ nach heftigen Auseinandersetzungen vorgenommen hat.⁷ Für Monzel geht es dabei auch um die Überwindung dessen, was er „Sozialmonismus“ nennt und was von der theodosianischen Erhebung des Christentums

⁵ M. Scheler, Der Friede unter den Konfessionen, in: Hochland 18/1 (1920/21), 140–147; 464–476; abgedruckt in: *Ders.*, Schriften zu Soziologie und Weltanschauungslehre, Bern – München 1963 (Gesammelte Werke VI), 227–258, hier: 228.

⁶ N. Monzel, Toleranz, 238.

⁷ Zu Inhalt, Vorgeschichte und Einordnung der Erklärung vgl. neuerdings K. Hilpert, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, in: StZ 223 (2005) 809–819.

zur Staatsreligion seinen Ausgang nimmt, und um die Wiederherstellung des „Sozialdualismus“, wonach Staat und Kirche als zwei verschiedene Lebensordnungen zu verstehen seien.⁸ Der Sozialdualismus impliziert, dass die politische Gewalt nicht befugt sei, in Glaubensfragen zu entscheiden.

In seiner ethischen Rechtfertigung der Religionsfreiheit folgt Monzel zunächst noch der Begründungslogik jenes zweigliedrigen Schemas, das seit der Zeit Leos XIII. bis in das Pontifikat Pius' XII. fast stereotyp vorgetragen und auch noch in der Konzilsaula verfochten wurde.⁹ Im Jahr 1953 verpflichtet Pius XII. in diesem Sinn den Verband der katholischen Juristen Italiens auf die folgenden Grundsätze staatlichen Handelns gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen: „1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“¹⁰ Für Pius XII. geht es beim zweiten Satz um eine *quaestio facti*, die auf dem Weg der Abwägung entschieden werden müsse. Welche Alternative ist mit dem kleineren Übel verbunden, die Durchsetzung der religiösen Wahrheit, oder die Duldung des Irrtums? Monzel diskutiert im Sinne Pius' XII. die konkreten Übel, die durch die staatliche Toleranz hervortreten oder auch verhindert werden, z.B. die Gefährdung des sozialen Friedens oder die Erschwerung der Entscheidung für die wahre Religion.

Für Monzel wird allerdings eine Argumentation entscheidend: Der Staat hat die Religionsfreiheit zu gewährleisten, „um ein sehr hohes Gut zu sichern, nämlich die volle, möglichst auch durch äußere Zustände ganz ungeschmälerte persönliche, individuelle Freiheit der Glaubensentscheidung.“¹¹ Damit wird aus der *quaestio facti* eine prinzipielle Frage. Gewiss ermögliche die Freiheit zur Glaubensentscheidung als Kehrseite unvermeidlich auch die freie Entscheidung für Unglauben und Irrglauben. Monzel stellt die Frage und beantwortet sie eindeutig: „Darf ein katholischer Politiker auch diese Freiheit tolerieren? Er darf es nicht nur, er muß es sogar.“ (ebd.)

3. Zur politischen Sendung der Kirche: Aufgabenteilung zwischen den Angehörigen der Hierarchie und den Laien

Den Schlusspunkt des Kapitels über Christentum und Demokratie bildet eine Reflexion Monzels über die Art und Weise, wie die Kirche an den Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen einer demokratischen Gesellschaft teilnehmen könne. Monzel formuliert

⁸ Anknüpfungspunkte findet Monzel insbesondere bei Leo XIII. in der Enzyklika *Sapientiae christianae*, vgl. N. Monzel, Toleranz, 239ff.

⁹ Vgl. F.X. Bischof, Die Konzils Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: F.X. Bischof; St. Leimgruber (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334–354, hier: 334ff.

¹⁰ A.-F. Utz; J.-F. Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Freiburg i.Ue. 2o.J., 2042–2053, hier: 2049.

¹¹ N. Monzel, Toleranz, 242.

hierzu nur wenige Sätze.¹² Aber diese tragen programmatische Züge: Sie nehmen in einer evidenten Weise die Motive und Ergebnisse des Zweiten Vatikanums vorweg. Zu verstehen ist diese Programmatik nur auf dem Hintergrund einer Ekklesiologie, die sich vor allem aus der katholischen Bewegung der Weimarer Zeit nährt und die Romano Guardini in seinen berühmten Reden zur Kirche als das Ergebnis eines ungeheuren, in seiner Tragweite nicht absehbaren Vorgangs beschrieb: „Die Kirche erwacht in den Seelen“.¹³ Kirche wird als Gemeinschaft erfahren, der man als Mitglied angehört, und nicht als Heilsanstalt, der man nicht inkorporiert ist, sondern die durch ihre Repräsentanten die Gnadenzusage Gottes vermittelt. Monzel spitzt dies in fast polemischer Weise zu. Kirche ist nicht zuerst von ihrer hierarchischen Struktur her zu verstehen. „Wir müssen bedenken, daß Papst, Bischöfe und Priester nicht *die* Kirche sind; die Kirche, das ist die Gemeinschaft der Christenmenschen, sofern sie zum mystischen Leibe Jesu Christi gehören.“ Ein absolutistischer König des 17. oder 18. Jahrhunderts habe sagen können, „L'état c'est moi“. Er sei der Staat. „Nie aber können Papst, Bischöfe oder Priester sagen: ‚L'église c'est nous‘, ‚Wir sind die Kirche‘. Vielmehr sind sie Glieder der Kirche, und Glieder der Kirche sind auch die Laien.“¹⁴ Es sei die Sendung der *ganzen* Kirche, das öffentliche Leben in Staat und Gesellschaft mit christlichem Geist zu durchdringen (ebd.).¹⁵ Für Monzel schließt aber diese gemeinsame Sendung eine Verteilung der gesellschaftlichen und politischen Aufgaben zwischen den Angehörigen der Hierarchie und den Laien ein. Den Männern der Hierarchie komme im Rahmen des ihnen vorrangig aufgegebenen Lehr- und Hirtenamtes (*munus docendi et gregendi*) die „hohe Pflicht“ der Wachsamkeit und der Weisung zu. Aber gerade dieses Lehr- und Wächteramt sei es, das den Priestern und Bischöfen auch eine „Pflicht der Zurückhaltung“ (ebd.) in den Fragen der konkreten Politik und der konkreten Gestaltung gesellschaftlicher Lebensbereiche auferlege. Monzel begründet die Forderung nach Arbeitsteilung zum Teil pragmatisch, weil etwa eine allzu sehr ins Detail gehende Aktivität der kirchlichen Amtsträger den Eindruck eines Klerikalismus vermitteln könnte. Viele Menschen könnten in einem direkten Eingreifen kirchlicher Amtspersonen „nur eine religiös verbrämte Form menschlichen Geltungs- und Machtstrebens sehen“ (ebd.). Auch dürften die Kernaufgaben des priesterlichen und bischöflichen Dienstes nicht vernachlässigt werden. Als ersten Grund freilich benennt er die Tatsache, dass „im gesellschaftlichen und politischen Geschehen mehrere Möglichkeiten zur Wahl stehen, die mit Gottes Geboten und Christi Weisungen vereinbar sind“. Genau diese Sicht macht sich später auch die Pastoralkonstitution des Konzils zu Eigen. „Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ... eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen ... von vielen an-

¹² N. Monzel, *Katholische Soziallehre* II, 328ff.

¹³ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*. Fünf Vorträge, Mainz (1922) ⁵1990, 19.

¹⁴ N. Monzel, *Katholische Soziallehre* II, 328.

¹⁵ Dass man von der gemeinsamen Sendung der Kirche auszugehen habe und dass das spezifische Apostolat des Bischofs, des Priesters, des Ordensmitglieds und des Laien in diese gemeinsame Sendung integriert sei, ist eines der zentralen Anliegen des Konzils geworden, das in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, aber auch im Laiendekret *Apostolicam actuositatem* dezidiert ausformuliert ist.

dern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müßte doch klar bleiben, daß in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“¹⁶

Dies erlaubt beziehungsweise erfordert eine Interpretation, dass es unter katholischen Christen bei Beachtung der gleichen Grundsätze eine Bandbreite rechtfertigungsfähiger politischer Optionen, ja eine legitime Pluralität gibt. Sie zu beschneiden, indem die kirchlichen Amtsträger für eine der Optionen votieren, und ihr den Schein der exklusiv christlichen Position zu geben, muss von daher als Überschreitung der priesterlichen und bischöflichen Vollmacht und als Entmündigung des politisch engagierten Laien erscheinen. Von daher kommt Monzel zum Ergebnis, dass den Laien ein Spielraum „zum Wagnis“ und zu „einer weiten, ins Konkrete hineingehenden und freien experimentierenden Wirkksamkeit“ eröffnet sei.¹⁷ Auch hier wiederum wird die Aussage Monzels vom Zweiten Vatikanum bestätigt. Dort heißt es: Die Laien „mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, daß sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Lichte christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen.“¹⁸

4. Zu den Grenzen staatlicher Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung

Einem Thema widmet Nikolaus Monzel, neben dem Verhältnis von Christentum und Demokratie, in seiner Staatslehre besondere Aufmerksamkeit und differenzierte Erörterungen: den Grenzen der Staatsgewalt. Die erste Abhandlung im Werk Monzels, die im engeren Sinn der politischen Ethik zuzuordnen ist, beschäftigt sich mit diesem Thema.¹⁹ Ausführlich behandelt er es in seiner Vorlesung. In diesem Kontext erörtert er das Subsidiaritätsprinzip. Hier findet er auch den geeigneten Ort für die Entfaltung der ethischen Kritik am Totalitarismus, dem ein Denken zugrunde liege, nach dem der Staat und seine Macht Selbstzweck seien, und das keinen Raum für die Respektierung der individuellen und gesellschaftlichen Entfaltungsräume lasse.²⁰

Weshalb kommt den Fragen nach Rechtfertigung und Grenzen staatlicher Gewalt bei Monzel diese zentrale politisch-ethische Bedeutung zu? Gewiss, die Erfahrungen der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts verlangen nach einer Analyse des totalitären Anspruchs und nach einer Darlegung der Wirkungsweisen einer völlig entgrenzten staatlichen Machtausübung. Die geschichtlich geschuldete Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit und die notwendige geistige Auseinandersetzung mit der totalitären politi-

¹⁶ Gaudium et spes, Nr. 43, zit. nach LThK.E III, 415.

¹⁷ N. Monzel, Katholische Soziallehre II, 329.

¹⁸ Gaudium et spes, Nr. 43, zit. nach LThK.E III, 415.

¹⁹ N. Monzel, Notwendigkeit und Grenze der politischen Macht, in: Politisch-soziale Korrespondenz 3 (1954), Nr. 15.

²⁰ Vgl. N. Monzel, Katholische Soziallehre II, 194f.

schen Realität im anderen Teil Deutschlands und im gesamten Sowjetimperium erklären freilich nicht alles. Die Frage nach der Notwendigkeit und zugleich nach der Beschränkung staatlicher Gewaltsamkeit weist auf das Staatsverständnis Monzels zurück, das er aus der Rezeption des Max Weber'schen Denkens gewinnt. Danach entstand der moderne Staat, indem er alle Gewaltsamkeit auf sich vereinigte und für sich das ausschließliche Gewaltmonopol geltend machte.²¹ Es ist jener Vorgang, dem sich auch die grundlegende soziale Ausdifferenzierung der Neuzeit verdankt – nämlich die zwischen Staat und Gesellschaft, zwischen der *societas cum imperio* und der *societas sine imperio*. Die Notwendigkeit des Staates ergibt sich für Monzel aus der Unentbehrlichkeit legitimer Gewaltsamkeit. Diese Bestimmung geht in Monzels Staatsdefinition ein: Staat bezeichne „eine mit höchster Befehlsgewalt und physischer Zwangsgewalt ausgerüstete Sozialverbindung in räumlicher Nachbarschaft lebender Menschen zum Zwecke einer umfassenden Förderung des Gemeinwohls“.²²

Die grundsätzliche Legitimität staatlicher Gewalt steht für Monzel außer Frage. Das unterscheide gerade den Katholizismus vom lutherischen Protestantismus. Letzterer betrachte die Staatsgewalt immer im Kontext von Sünde und als notwendiges Übel. Der Katholizismus bejahe sie angesichts der durch die Erbsünde geschwächten Natur des Menschen als Notwendigkeit, damit eine Vielheit zu einer Einheit geführt werden könne, und zwar in einem doppelten Sinn: dass trotz divergierender Meinungen und Interessen Entscheidungen überhaupt gefällt werden könnten und dass die einem naturhaften Egoismus verhafteten Einzelwillen auf das Gemeinwohl gelenkt würden (vgl. 166–179).

Wenn aber die Gewaltsamkeit, die in Rechtssetzung und Rechtsdurchsetzung ihren Ausdruck findet, konstitutiv für den modernen Staat geworden ist, dann entsteht unabweisbar das Problem einer Grenzziehung für dessen Entscheidungsbefugnis und Durchsetzungsmacht; denn, so pflichtet Monzel Hans Nawiasky bei, „das Monopol der Gewaltanwendung macht den Staat zur gefährlichsten menschlichen Gemeinschaft.“ (178)²³

Wenn Nikolaus Monzel von den ethischen Grenzen der staatlichen Gewalt spricht (180–222), bezieht er dies nicht auf die strukturelle, innerstaatlich organisierte Entschärfung des staatlichen Gewaltpotentials durch das Prinzip der Gewaltenteilung, sondern er meint damit eine strikte Limitierung. Die Überschreitung dieser Grenze bedeutet den Verlust der Legitimität staatlicher Durchsetzungsmacht. Sie trägt – ansatzweise oder ausgeprägt – die Signatur des totalitären Anspruchs, das heißt des umfassenden Zugriffs auf die menschliche Lebenswelt. Dass bei Monzel in diesem Kontext die Totalitarismusproblematik ins Spiel kommt, wird verständlich, wenn dieser die Grenzen benennt, die den Staat in die Schranken verweisen: erstens, die Personrechte des Individuums; zweitens, die ursprünglichen Rechte der Familie als einer *societas necessaria*, die „früher“ als der Staat und mit einer „ursprünglichen“ Autorität ausgestattet ist; drittens, das Existenz- und Wirkungsrecht der freien Sozialverbindungen als *societates liberae* (180–187). Die staatliche Gewalt findet ihre Grenze in den individuellen und kollektiven Ansprüchen, die das

²¹ Vgl. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Hg. v. J. Winckelmann, Tübingen ⁵1980 (Studienausgabe), 29f., 519.

²² *Katholische Soziallehre* II, 152.

²³ Vgl. H. Nawiasky, *Das Eigenrecht der kleineren Gemeinschaften*, in: *Politeia* 5 (1951) 116.

vorstaatliche Recht gewährt. Der Staat sei nicht die einzige Rechtsquelle, wohl aber der oberste, mit legitimer physischer Gewaltsamkeit ausgerüstete Garant der aus den verschiedensten Quellen hervorgehenden Rechtssphären.

Der staatlichen Rechtsordnung kommt gegenüber den Eigenrechten der Person, gegenüber der Autonomie der Familie und gegenüber dem „Eigensinn“ und Eigenrecht der vielfältigen Zwecken dienenden, freien Sozialverbindungen eine dreifache Funktion zu.

Sie ist *zum einen* Garant dieser vorstaatlichen Rechtssphären. Dieser Punkt wird bei Monzel nicht näher ausgeweitet. Im Vordergrund steht wohl die Schutzpflicht des Staates (vgl. 182). Zu denken wäre hier aber auch an die Institutionsgarantie, wie sie in der Rechtsdiskussion um den Verfassungsrang von Ehe und Familie Bedeutung erlangt hat. Zu denken wäre ferner an die vereinsrechtlichen, gesellschaftsrechtlichen, körperschaftsrechtlichen, anstaltsrechtlichen und stiftungsrechtlichen Institutionsformen, welche der Staat vorgibt und aus denen die freien Vereinigungen diejenige wählen können, die für die Verfolgung ihrer religiösen, kulturellen, wirtschaftlichen oder geselligen Ziele angemessen erscheint.

Dem Staat kommt *zweitens* ein Eingriffsrecht in die freie Entfaltung von Individuen, Familien und Gruppen zu, freilich nur dann und insoweit, als der soziale Friede und das Gemeinwohl es erfordern.

Schließlich, *drittens*, spricht Monzel der staatlichen Gemeinschaft, auch und gerade in ihrer Eigenschaft als Rechtsgemeinschaft, gegenüber den Einzelpersonen, Familien und freien Vereinigungen, unbeschadet deren Existenz- und Wirkungsrechts, eine subsidiäre Funktion zu. Dass Monzel das Prinzip der Subsidiarität im Kapitel über die ethischen Grenzen des Staates abhandelt, ist für sich genommen bereits Programm. Die Interpretation des Prinzips Subsidiarität erscheint bei ihm sehr stark liberal akzentuiert im Sinne einer Defensive gegenüber überbordender Staatsmacht. Monzel kann sich dabei durchaus auch auf den Kontext der Enzyklika *Quadragesimo anno* berufen, innerhalb dessen das Subsidiaritätsprinzip definiert wurde. Die jeweils unmittelbar der Definition von Subsidiarität vorausliegende und nachfolgende Nummer der Enzyklika richtet sich gegen überzogene staatliche Kompetenzansprüche und gegen ausufernde Staatstätigkeit.²⁴ Aber gleichzeitig treten damit die Aspekte der Förderung innerhalb der Subsidiaritätsidee zurück, die in der Enzyklika nicht weniger betont werden.²⁵

²⁴ Vgl. *Quadragesimo anno*, Nr. 78: „In Auswirkung des individualistischen Geistes ist es soweit gekommen, daß das einst blühend und reich gegliedert in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben – nicht zum geringen Schaden für den Staat selbst ... der Staat aber, der sich mit all den Aufgaben belud, welche die von ihm verdrängten Vergemeinschaftungen nun nicht mehr zu leisten vermochten, wurde unter einem Übermaß von Obliegenheiten und Verpflichtungen zugedeckt und erdrückt.“ Vgl. auch *Quadragesimo anno*, Nr. 80: „Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung ... soll die Staatsgewalt also den kleineren Gemeinwesen überlassen. Sie selbst steht dadurch nur umso freier, stärker und schlagfertiger da für die diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil sie allein ihnen gewachsen ist: durch Leitung, Überwachung, Nachdruck und Zügelung.“ Zit. nach: *Texte zur Katholischen Soziallehre*, hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Bornheim – Kevelaer⁸ 1992, 90f.

²⁵ Auf sie verweist insbesondere auch der Verfasser des Entwurfs der Enzyklika, *Oswald von Nell-Breuning*, *Zur Sozialreform. Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, in: *StZ* 157 (1955/56) 1–10.

Die Einordnung und Akzentuierung des Subsidiaritätsprinzips verweist möglicherweise auf eine umfassendere Problematik im Staatsverständnis und in der politischen Ethik (nicht nur) Nikolaus Monzels. Sie lässt sich in die Frage fassen: Wie kann ein Staatsverständnis, das im Anschluss an Max Weber das Monopol legitimer Gewaltsamkeit als das schlechthinnige Moment begreift, das moderne Staatlichkeit konstituiert, zu einer angemessenen Sicht der Sozialstaatlichkeit führen und den Staat in seiner fördernden und sozial ausgleichenden Funktion in den Blick bekommen?

Die politische Ethik ist im Werk Nikolaus Monzels ein Fragment geblieben. Der frühe Tod hat den 54-jährigen aus einem wissenschaftlichen Schaffen herausgerissen, das erst in den letzten Jahren eine volle Konzentration auf das Gebiet der Christlichen Soziallehre zuließ. Gleichwohl verdankt die Disziplin Nikolaus Monzel, dessen Begabung zur systematischen Durchdringung und Einordnung der sozialetischen Themen vor allem in seinen posthum publizierten Vorlesungen greifbar ist, starke Impulse. Dass sie heute im Fächerkanon der Theologie verankert ist und nicht in den „Vorhöfen“ der Philosophie verblieben ist, ist auf die bewussten theologischen Fundierungsbemühungen von Wissenschaftlern wie Monzel zurückzuführen. In einer Zeit, die vermehrt auf die Klassiker der sozialwissenschaftlichen Fächer, von Max Weber bis Werner Sombart, zurückgreift, findet die Christliche Sozialethik im Werk und in der Gestalt Nikolaus Monzels Anregung und Vorbild.

Although political ethics remained fragmentary in the work of Nikolaus Monzel, Christian Social Ethics was distinctively stimulated by it. This relates first of all to Monzel's explanation of religious freedom as well as to his reflections on socio-political responsibilities shared between clergy and laypeople. It was in both of these political and ethic areas that Nikolaus Monzel's results anticipated the Second Vatican Council. In general Monzel's political ethics is embedded in the Roman Catholic doctrine of state as it was taught in Roman Catholic moral theology since the 19th century. The limits of government authority and the character of totalitarianism are of special importance in this approach.