

Erstveröffentlichung in:
Manfred Brocker/Tine Stein (Hrsg.):
Christentum und Demokratie
Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006
S. 114–130

Rudolf Uertz

Katholizismus und demokratischer Verfassungsstaat

Die katholische Kirche und an ihrer Spitze der Papst gehören zu den prominenten Verfechtern von Menschenrechten und demokratischer Entwicklung. Religions- und Gewissensfreiheit als Kern der Menschenrechte wird weltweit gefordert und verteidigt. Doch das ist noch nicht lange so (zum Thema vgl. R. Uertz, 2005).

Anders als in den USA, wo der Aufbau des neuzeitlichen und modernen Staates weitgehend unbelastet von Glaubenskämpfen und staatlich-kirchlichen Konflikten vor sich ging, vollzog sich die Entwicklung von Demokratie und Menschenrechten in Kontinentaleuropa in scharfer Auseinandersetzung des Staates mit der Kirche und dem christlichen Glauben. Anders liegen die Verhältnisse in England, das ebenfalls von religiös-politischen Auseinandersetzungen nicht verschont blieb, jedoch politisch, rechtlich und religionspolitisch einen anderen Weg ging. Im Übrigen ist das englische bzw. das angelsächsische Staatsdenken nicht wie das kontinentaleuropäische von römisch-germanischen Rechtsideen, sondern vom *common law* geprägt, dessen Grundlage die nicht-statutarische Rechtstradition ist. Mit diesen Abweichungen geht auch ein wesentlich anderes religionspolitisches Verständnis einher. England hat mit dem Anglicanismus eine Staatskirche geschaffen, an deren Spitze der Monarch steht. Die USA wiederum unterscheiden sich von England; sie haben eine strikte Trennung von Religion und Staat vollzogen. Während die US-amerikanische Religionspolitik die Religion vor dem Staat zu schützen trachtet, tendiert das moderne kontinentaleuropäische Staatsdenken dazu, den Staat vor der Religion zu schützen – eine Konstellation, die mit konfliktreichen religionspolitischen und -rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat sowie mit Übergriffen seitens des Staates in geistlich-religiöses Terrain verbunden ist. Man wird das spannungsreiche Verhältnis zwischen Christentum und demokratischem Verfassungsstaat, das jüngst im Europäischen Verfassungskonvent beim Streit zwischen christlich orientierten Mitgliedern und laizistischen Vertretern um die Bedeutung des Christentums für die europäische Kultur- und Verfassungstradition erneut Ausdruck fand, ohne Kenntnisse der komplizierten religiös-politischen Entwicklungen in Europa kaum angemessen bewerten können.

Die christliche Religion hatte in der Monarchie – in Deutschland bis zum Zusammenbruch des Kaiserreiches 1918 – Öffentlichkeitsanspruch. Angesichts der engen Verbindungen von kirchlicher und staatlicher Macht, von Thron und Altar, wurden christlicher Glaube und Religion vielfach als Zwangssysteme erfahren. Die seit der Französischen Revolution 1789 machtvoll voranschreitende Säkularisierung und Privatisierung der Religion, die mit der

Herauslösung von Wissenschaft, Wirtschaft und Politik aus theologisch-kirchlichen Deutungen einhergeht, führten jedoch nicht zur „Erledigung der Religion“. Doch haben Religion und Christentum im pluralistischen Gemeinwesen einen wesentlich veränderten Stellenwert. Gleichwohl beschränkt sich das Christliche nicht auf den persönlichen und privaten Bereich, vielmehr ist es durch das Engagement der einzelnen Christen und christlicher Gruppierungen in Gesellschaft und Politik wirksam (vgl. E.-W. Böckenförde, 1976, S. 42 ff.). Der vorliegende Beitrag versucht, die ideengeschichtliche Entwicklung von christlicher bzw. katholisch orientierter Politik und Staatstheorie zu skizzieren.

Im Katholizismus vollzog sich während der letzten 150 Jahre ein Wandel von konservativ-traditionalistischen Vorstellungen hin zu liberal-demokratischen Ideen. Dieser Wandel geht einher mit einer zunehmenden Bedeutung der Rolle des liberalen, politischen Katholizismus, der sich insbesondere durch seine Praxisnähe von kirchenoffiziellen Positionen unterscheidet. Das Verhältnis von Katholizismus und demokratischem Verfassungsstaat lässt sich nicht bloß von kirchenoffiziellen Dokumenten und Positionen her verstehen; vielmehr ist es – dem kulturellen und sozialen Kontext des Christentums entsprechend – auch unter dem Gesichtspunkt breiterer kirchlichen Strömungen (Laienkatholizismus) und der Aktivität der Katholiken als Staatsbürger und Politiker zu betrachten.

Religion und Politik

Alexis de Tocqueville hat eine Definition der Religion gegeben, die für ihre Verhältnisbestimmung zur Politik hilfreich ist: „Religionen“, so schreibt er, „sind ihrem Wesen nach gewohnt, den Menschen nur als solchen zu betrachten, ohne zu berücksichtigen, inwiefern die Gesetze, Gebräuche und Traditionen eines Landes das Allgemeinmenschliche in besonderer Weise modifiziert haben mögen. Ihre Hauptaufgabe ist es, die allgemeinen Beziehungen des Menschen zu Gott, die allgemeinen Rechte und Pflichten des Menschen untereinander, ohne Rücksicht auf die Form der Gesellschaften, zu ordnen“ (A. de Tocqueville, 1969, S. 23).

Die Religion vermittelt demnach vor allem allgemeine Normen und Impulse für das Verhalten des Einzelnen zu seinen Mitmenschen und für seinen Bezug zur Sozialordnung. Deren konkrete Gestaltung ist jedoch vor allem durch kulturspezifische Normen und Verhaltensweisen geprägt, die wohl von den religiösen Werthaltungen mit beeinflusst sind, jedoch von diesen deutlich zu unterscheiden sind. Die Religion prägt primär die Motivation, die sittliche Grundeinstellung und die allgemeine Orientierung. Die material-inhaltlichen Normen christlich-sittlichen Handelns sind jedoch – wie jede religiös begründete Moral – historisch-kulturell vermittelt. Diese Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen des religiösen Bekenntnisses und den Besonderheiten der Kultur sind ein Grunddatum politiktheoretischer und religionssoziologischer Betrachtung.

Hinter Tocquevilles Definition der Religion steht die Erfahrung höchst unterschiedlicher Kulturen und ihrer jeweiligen religiösen Implikationen – Erfahrungen, die der Franzose in Amerika und Europa sammeln konnte. Während sich auf dem neuen Kontinent die Religion ganz unverkrampt mit Menschenrechten und Demokratieideen verbinden konnte, wurden im revolutionären und nachrevolutionären Frankreich und in Kontinentaleuropa Christentum und

Kirche – nicht zuletzt wegen ihrer engen Verschmelzung mit dem Ancien Régime – bekämpft, Priester, Ordensleute und Laien verfolgt und die Kirchen sowie kirchliche Sozial-, Kultur- und Bildungseinrichtungen, darunter eine Vielzahl von Universitäten gewaltsam geschlossen oder verstaatlicht.

Mit der *Säkularisation* im Gefolge der Französischen Revolution wird zugleich das *Ende der alten christlichen Staaten und der geistlichen Fürstentümer* eingeläutet. Die christliche Religion, die bis dahin eine staatsrechtliche Funktion hatte (Glaube als rechtsartiges Treueverhältnis, E.-W. Böckenförde, 1982, S. 19) wird als staatslegitimierende Größe abgelöst. Bezeichnet der Begriff der Säkularisation die Überführung kirchlichen Eigentums und geistlicher Herrschaftsgewalt in weltliche Verfügungsmacht, so intendiert der Begriff *Säkularisierung* die Emanzipation des gesellschaftlich-kulturellen Lebens von kirchlicher Vormundschaft und theologischer Deutung – ein Prozeß, der keineswegs seinen Abschluß gefunden hat. Mit säkularisierter Gesellschaft bezeichnet man heute zumeist den ambivalenten Prozeß der Religion im pluralistischen Gemeinwesen: In diesem ist die Religion zwar in hohem Maße privatisiert, über den einzelnen sowie über religiös-christlich orientierten Gruppierungen und Institutionen (etwa des Verbandskatholizismus) ist sie jedoch weiterhin – auch politisch – wirksam, wenngleich sie nicht mehr unvermittelt auf die Staats- und Rechtsordnung einwirkt.

Es gehört zu den tragischen Verstrickungen der kontinentaleuropäischen Religions- und Kulturgeschichte, daß sich hier die Menschenrechts- und Demokratieideen zunächst im Gewande revolutionärer Entwicklungen und gravierender sozialer und politischer Umbrüche vollzogen und mit gewalttätigen, kirchen- und religionsfeindlichen Bewegungen verbunden. Folglich waren in Europa die liberalen Staatsideen in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen lange Zeit diskreditiert, während umgekehrt vielen liberalen Theoretikern die modernen Politik- und Rechtsideen in einem prinzipiellem Widerspruch zur Religion und zur christlichen Sozialethik zu stehen schienen. Allerdings erklären diese religiös-politischen Konflikte allein noch keineswegs die entschiedene Abwehrhaltung der katholischen Kirche gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat und den Menschenrechten im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – eine Haltung, die nicht zuletzt auch mit der Entwicklung Roms und der römischen Kirche in Italien (Kirchenstaat bis 1870) sowie grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses von religiös-kirchlichen und politisch-säkularen Anschauungen zusammenhängt.

Die von Tocqueville angeführte Unterscheidung zwischen der Religion an sich und ihren kulturellen Implikationen zeigt, daß der christliche Glaube keineswegs wesensnotwendig auf einen bestimmten gesellschaftlichen oder politischen Ordnungstypus wie Monarchie, Aristokratie oder Demokratie festgelegt ist, sondern sich vielmehr mit verschiedenen Herrschaftsstrukturen verbinden kann (historische Kontingenz des christlichen Glaubens). Genau dies ist das Fazit von Tocquevilles Vergleich des „alten Europa“ mit den Vereinigten Staaten von Amerika. Für den christlichen Glauben ist zunächst die Unterscheidung zwischen dem „Reich Gottes“ und dem „Reich der Welt“, zwischen religiös-kirchlichen und kulturell-politischen Ansprüchen ein Grunddatum, das katholischerseits vor allem in der naturrechtlichen Orientierung der katholischen Sozialethik zum Ausdruck kommt. Auch wenn

das Naturrecht über weite Strecken von kirchlich-kurialen Interessen beeinflußt war und der Interpretationshoheit der Amtskirche unterlag, so konnte es sich doch – insbesondere seit dem Mittelalter und verstärkt seit der frühen Neuzeit – auch in Laienkreisen großer Beliebtheit erfreuen. Das Naturrecht wird im Katholizismus aufgrund seiner Vernunftbegründungen keineswegs als exklusiver Gegensatz zu theologischen und Glaubensaussagen gesehen; vielmehr steht die Vernunfterkenntnis in einem konstruktiven Zusammenhang mit dem christlichen Glauben gesehen, indem sie diesem in einer Art Dialektik auch bestimmte Grenzen zieht und damit dem politischen Gemeinwesen als Ausdruck der Schöpfungsordnung Gottes prinzipiell eine *natürliche Würde* zuweist. Das Naturrecht ist also das Instrument, mit dem die Verhältnisbestimmung von Theologie und Offenbarungsglauben zur historisch-kontingenten Weltordnung angemessen bewertet wird. (vgl. Korff, 1985, S. 33 ff.).

Revolution und Kirche

Die Französische Revolution war ein tiefer Einschnitt in die europäische Staaten- und Lebenswelt, weil sie die in der Aufklärung vorbereiteten, neuen säkular-politischen Legitimations- und Ordnungsideen zunächst in Frankreich, sodann in Kontinentaleuropa verstärkt verbreitete und damit die Religion ihre privilegierte Stellung als Legitimationsgrundlage des gesellschaftlich-kulturellen Lebens zusehends einbüßte. Die menschliche Vernunft tritt nun selbst an die Stelle der das christliche Denken bestimmenden göttlichen Vernunftidee. Mit der Subjektwende und Säkularisierung ging eine radikale Immanentisierung des menschlichen Handelns und Planens einher.

Die Verurteilungen der Menschenrechte und der liberalen Ordnungsideen durch die päpstliche Staatslehre beginnen mit dem Breve *Quod aliquantum* Pius' VI. (1791), das eine Reaktion auf die Zivilkonstitution der Französischen Nationalversammlung vom Juli 1790 ist. Das päpstliche Schreiben fordert unter Verweis auf den Römerbrief des Apostel Paulus den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, der als göttliches Gebot dekretiert wird („Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott kommt“; Römer 13,1). Über Jahrhunderte hatte die Theologie mittels biblischer Normen die Monarchie rechtfertigt. Die christliche Moral forderte entsprechend von den Gläubigen unbedingten Gehorsam gegenüber Gottes Geboten, und das hieß zugleich gegenüber dem Monarchen. In diesem Zirkelschluß verblieben die päpstliche Staatsdoktrin und die kirchliche Moral noch bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts, in Restspuren noch darüber hinaus.

So verlangt Papst Gregor XVI. in *Mirari vos* (1832) unter Verweis auf Gottes Gebote „unerschütterliche Treue gegenüber den Fürsten“ und verurteilt die modernen Grundrechte der Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit als „absurde Freiheitsrechte“, die im Widerspruch stünden zu den Forderungen Gottes und der Kirche. Die scharfe Verurteilung liberaler Grundrechte und Ordnungsideen durch die Päpste zwischen 1791 und 1878 (dem Beginn des Pontifikats Leos XIII.) beruht nicht zuletzt auf dem Umstand, daß der Papst nicht nur geistliches Oberhaupt der katholischen Christenheit, sondern bis 1870 zugleich weltlicher Herrscher über den Kirchenstaat ist. Die wichtigste theoretische Stütze der weltlichen Souveränität des Papstes ist das traditionalistische Argument, daß der Kirchenstaat eine Manifestation der Geschichte bzw. der „Zeit“ sei, deren Lenker Gott ist. In den kirchlichen Lehrschreiben wird die Monarchie mit theologischen und traditionalistischen Begründungen

verteidigt. Dabei wird die säkulare Gewalt durch das Argument gestützt, der Papst könne sein Amt als Oberhaupt der katholischen Kirche nur dann frei ausüben, wenn er keinem anderen weltlichen Herrscher untertan sei.

Die politische Theologie der Päpste im 19. Jahrhundert steht in engem Zusammenhang mit der Restauration, der Neuordnung Europas nach den Napoleonischen Kriegen. Gemäß dem Wiener Kongreß 1814/15, der die europäischen Monarchien einschließlich den Kirchenstaat wiederherstellte, sollte in allen Bundesstaaten „eine landständische Verfassung statt finden“, wie es in Artikel XIII der Deutschen Bundesakte von 1815 hieß. Mit der *landständischen Ordnung* war zwar der Schritt zum konstitutionellen System getan; doch blieb diese Form der „verfaßten Repräsentation“ noch dem Denken der alten Ständeversammlungen verhaftet. So hatten die Verfassungen und Repräsentativorgane noch nicht dem Verlangen der breiteren Volksschichten nach mehr Mitsprache, nach Meinungs- und Pressefreiheit sowie nach Repräsentation der nichtbesitzenden Schichten Genüge getan.

Vorbereitet und begleitet wurde die Restauration durch eine Vielzahl konservativer Staatstheoretiker und Publizisten, allen voran der Savoyarde Joseph de Maistre, ferner die Franzosen Louis de Bonald und Robert de Lamennais (letzterer in seiner Frühphase; vgl. zu ihnen H. Maier, 1988), die Deutschen Joseph Görres und Friedrich Schlegel, der Schweizer Carl Ludwig von Haller u.a. Gemeinsam ist ihnen – trotz unterschiedlicher Begründungen und der Erkenntnis des Anbruchs einer neuen Zeit (besonders bei Görres) – der Legitimismus, der Verweis auf die angestammten historischen Rechte der Herrscher und Herrscherhäuser, die gemäß göttlicher Vorsehung und geschichtlicher Manifestationen die politische Gewalt innehaben.

Politischer Katholizismus

Von dem bretonischen Priester Robert de Lamennais wird erstmals die Demokratieidee als eine Option christlicher Haltung entfaltet. Unter Verweis auf die Verfassungsbewegungen 1830 in Belgien, Irland und Polen, die von säkularen Kräften und Katholiken getragen sind („Unionsgedanke“), werden die Forderungen nach Trennung von Kirche und Staat sowie nach verfassungsrechtlicher Sicherung der Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereinsfreiheit erhoben. Entwickelte sich der moderne Staat in den kontinentaleuropäischen Ländern als eine „Revolte gegen die Religion“ (Hans Maier), so sieht Lamennais, nachdem er sich vom Legitimismus abgewandt hat, Religion und Demokratie prinzipiell nicht mehr als Gegensätze, sondern als einander stützende Größen an. Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit erkennt er als Elemente, deren religiös-sittlicher Inhalt vom individualistischen Liberalismus abgehoben wird. So hofft er für die Zukunft auf ein Bündnis von christlich-liberalen Kräften und individualistisch-säkularinem Liberalismus. Von den Päpsten wurden die liberalen Grundsätze und Gedanken Lamennais‘ verurteilt (im *Syllabus errorum* Pius‘ IX., 1864), nicht zuletzt wegen der Forderung, der Papst solle sich die Freiheitsidee zu eigen machen und an die Spitze des Fortschritts stellen.

Während Lamennais den Katholizismus auf die demokratische Form verpflichten wollte, betrachtete sein Mitstreiter Charles de Montalembert „die Demokratie als unvermeidliches Schicksal“. Er ist weit von einer Dogmatisierung der Demokratie entfernt, lehnt aber auch den

Legitimismus entschieden ab. Montalembert ist Demokrat weniger der Gesinnung als der politischen Methodik nach.

Ähnliche Begründungen von konstitutionellen Gedanken vertritt auch Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877). In seiner politischen Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* (1862) entfaltet der Mainzer Bischof, der Mitglied des Paulskirchenparlaments und der Zentrumsfraktion im Deutschen Reichstag war, das Grundgerüst für die katholische Haltung zur Staatsmacht, zu Rechtsstaat und parlamentarischer Vertretung – eine Theorie, die auch die politischen und religionsrechtlichen Grundlinien des politischen Katholizismus im Deutschen Kaiserreich markiert. Mit seinen sozialen Ideen wird Ketteler zugleich zum Wegbereiter einer christlichen Sozialreform (sozialpolitisch einflußreich ist seine Schrift von 1864, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*). Kettelers politische Anschauungen sind eine Weiterführung der Ideen, wie sie von den Mitgliedern des *katholischen Clubs*, einer losen Verbindung katholischer Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49, vertreten wurden.

Ketteler empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und publizistischen Möglichkeiten zugunsten der katholischen Interessen wahrzunehmen. Pragmatisch stellt er sich auf den Boden gemäßigt liberal-rechtsstaatlicher Grundsätze. Er wendet sich gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, denen er den „wahren Rechtsstaat“ gegenüberstellt, der „auf Freiheit und Selbstregierung“ beruht. Weitere Forderungen sind: Rechtsschutzgarantie des Staates, die angemessene Differenzierung zwischen Staats- und Privatrechtsordnung, eine Verwaltungsgerichtsordnung, ein oberstes Reichsgericht sowie ein unabhängiger Richterstand. Wesentliches Fundament des Rechtsstaats ist eine normative Ordnung, „ein gerechtes Maß, nach dem gemessen wird, ein gerechtes Gesetz, nach dem geurteilt wird“. Mit seiner Forderung, die in der Preußischen Verfassung 1848/50 garantierte kirchliche Freiheit als Grundrecht auch in der Deutschen Reichsverfassung von 1871 zu verankern, ist er gescheitert.

Die Grundlage seiner Ordnungsideen ist das Naturrecht, wie er sie im Anschluß an Thomas von Aquin vertritt. Das Naturrecht hatte für den politischen Katholizismus eine hervorragende Bedeutung. Es ermöglichte sachlich-rationale Begründungen und damit den Dialog mit nicht dezidiert christlichen Theorien und Programmforderungen anderer politischer Richtungen. Andererseits aber hat das Naturrecht in der neuscholastischen Phase (ca. 1850–1960) mit ihrer übermäßigen Betonung der Orientierung der Katholiken an kirchenamtlichen Auslegungen gelegentlich zu ungehörlichen Anlehnungen von katholischen Politikern und Gruppierungen an den Klerus und römische Weisungen geführt.

Für Ketteler ist das Naturrecht klar und unveränderlich. Aber Klarheit und Festigkeit des Naturgesetzes gelten nur für die obersten Grundsätze. Die Folgerungen für die verschiedenen Wissens- und Sachbereiche sind nicht schon „von Natur aus“ bekannt, sondern sie sind durch *Gebote der praktischen Vernunft* zu erschließen. Die sich aus ihr ergebenden Normen sind das menschliche Gesetz. Die Grundrechtsforderungen Kettelers und des Katholizismus seiner Zeit sind ambivalent: Einerseits soll ein möglichst großer Freiheitsraum für die Kirche gegenüber dem Staat erwirkt werden (korporative Rechte); andererseits werden die „Freiheitsrechte“

noch als „historische Rechte“ verstanden. Ähnlich wie viele konservative Theoretiker bleibt Ketteler dem historisch-organischen Gedankengut verbunden. Verfassung und Recht werden nicht so sehr als willentlich-schöpferische Produkte, als artifizielle Ergebnisse eines pluralen Willensbildungs- und Entscheidungsprozesses gesehen. Entsprechend werden die Freiheitsrechte als Wiederherstellung älterer „christlich-germanischer Freiheiten“ charakterisiert – eine Anschauung, die ähnlich auch im konservativen Staatsdenken und bei Edmund Burke zu finden ist.

Dem älteren Rechtsdenken verhaftet bleibt auch die neuscholastische Staatslehre, die von Papst Leo XIII. (1878–1903) zur kirchenoffiziellen Lehre erhoben wird. Er konstatiert, daß der liberale Verfassungsstaat nicht aus sich heraus antichristlich ist oder sein muß. Doch werden in der Staatslehre Leos XIII. theologisch-traditionalistische Ideen mit naturrechtlichen Begründungen verbunden, die Katholizismus und konstitutionell-republikanische Ordnungsideen einander näherbringen – ohne jedoch den Legitimismus zu gefährden. Leo XIII. vollzieht dieses Kunststück mittels einer Modifizierung der frühneuzeitlichen Naturrechtstheorie, wobei er sich u.a. auf Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) stützt.

Scholastische Volkssouveränität

Vor dem Hintergrund des Zerfalls der konfessionellen Einheit infolge der Reformation, der Abspaltung der Anglikanischen Kirche, der Entdeckung Amerikas und der Bedeutung neuer Handelsbeziehungen hatten spanische Theologen und Philosophen des 16. und 17. Jahrhunderts (Franz Vitoria, Franz Suarez u.a.; vgl. J. Höffner, 1947) grundlegende Normen des Völkerrechts sowie der Rechts- und Eigentumslehre entwickelt. Ihre politische Theorie kulminierte in der Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Gewalt. Diese sog. *scholastische Volkssouveränitätsthese* modifizierte die Gewaltenlehre des Römerbriefs, die den Grundstock des Legitimismus und der christlichen Monarchien darstellte. Das zentrale biblisch-theologische Argument war, daß die (rechtmäßige) bestehende Gewalt von Gott komme. Diese These interpretieren die spanischen Denker der frühen Neuzeit schöpfungstheologisch. Das bedeutet: Die Staatsgewalt ist eine naturnotwendige Bedingung des Erhalts des Gemeinwesens; sie entspringt dem göttlichen Willen. Aber die konkrete Bestellung und Ausübung der Herrschaft beruht auf historisch-kontingenten Gegebenheiten. Notwendigerweise ist daher das Volk, für dessen Wohl die Herrschaftsgewalt besteht, der ursprüngliche Träger der Gewalt. Das Volk überträgt diese dann gemäß den jeweiligen Gepflogenheiten auf einen oder mehrere Gewaltinhaber, deren Herrschaftsbefugnisse auch zeitlich befristet sein können. Bei der Mitwirkung des Volkes dachte man an vertragliche, jedoch nicht näher modifizierte Formen der Zustimmung.

Zweifellos steckt in der scholastischen Volkssouveränitätsthese, auch wenn man in der virtuellen Gewaltinnehabung des Volkes keine Gewohnheit, sondern nur eine Möglichkeit sieht, politischer Sprengstoff. Potentiell ist sie demokratisch. So sah man in dieser These eine Vorwegnahme der modernen Volkssouveränität und der Ideen Rousseaus. Die spanischen Spätscholastiker verstehen jedenfalls die politische Ordnung als historisch-kulturelles Produkt, an dem das Volk „irgendwie“ beteiligt ist. Doch bleiben sie auf halbem Wege stehen, wenn sie – trotz voluntaristischer Ansätze – an der traditionellen Vorstellung festhalten, daß der Mensch in eine vorgegebene Ordnung eingebunden sei. Lediglich der

weltliche Jurist Fernando Vázquez sieht die Beauftragung des Herrschers durch das Volk als jederzeit widerruflich an.

Aufgrund dieser Ambivalenz war die scholastisch-frühneuzeitliche Naturrechtstheorie für Leo XIII. von besonderem Nutzen. Sie konnte dort, wo sich die republikanische und demokratische Ordnung durchgesetzt hatte, ebenso als Rechtfertigungsgrund dienen wie in den bestehenden konstitutionellen und absolutistischen Monarchien. Die Legitimation der jeweiligen Ordnung erfolgte theologisch mit *Römer 13* und sozialethisch durch Verweis auf das *Gemeinwohl* als oberster staatsethischer Norm. So forderte Leo 1892 die Katholiken Frankreichs auf: „Acceptez la République.“ Zweifellos hatte dieses Ralllement, die Aussöhnung der Katholiken mit der Republik, große Bedeutung für ein positives Verhältnis der Katholiken zur demokratischen Ordnung.

Aber andererseits war die neuscholastische Staatstheorie aufgrund verschiedener Kautelen nur bedingt mit der liberalen Staatsrechtstheorie vereinbar. Naturrechtlich betrachtet konnten gemäß der aristotelisch-thomistischen Staatsformenlehre Monarchie, Aristokratie und Demokratie legitime Ordnungen sein, sofern sie gemäß den sozialethischen Prinzipien des Gemeinwohls und der Gerechtigkeit dem öffentlichen Wohl dienlich waren. Die katholische Doktrin war also bezüglich der Staatsform neutral (Staatsneutralitätsthese). Andererseits aber wurde vom traditionellen Kooperationsmodell von Kirche und Staat, dessen Ideal der katholische Glaubensstaat war, der weltanschaulich neutrale Staat als „nationale Apostasie“ bewertet. Zudem war das naturrechtlich-organische Ordnungsmodell (u. a. Postulat der Einheit von Moral und Recht), das Persönlichkeitsrechte nur im Staatsganzen definieren konnte, individuellen, vorstaatlichen Grundrechtsideen abträglich.

Eine weitere Einschränkung des Demokratiedenkens in der Lehre Leos XIII. ergab sich aus folgendem Grund. Mit seinen sozialen Rundschreiben gab der Papst der Entwicklung christlich-sozialer und christlich-demokratischer Parteien und Verbände Auftrieb. In der Enzyklika *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* (1891) fordert Leo Lohngerechtigkeit und stärkere staatliche Aktivitäten im Wirtschaftsprozeß, ferner das Koalitionsrecht der Arbeiterschaft sowie zeitgemäße Arbeitnehmerorganisationen. Diese Forderungen sind Elemente eines umfänglicheren Programms zur Lösung der Sozialen Frage, das mittelbar auch demokratische Tendenzen enthielt. Das Rundschreiben gab jedenfalls in mehreren europäischen Ländern den Anstoß zur Bildung sozialpolitischer, parlamentarischer und parteipolitischer katholischer Verbände, Parteien und Bewegungen. Aus der Sicht der römischen Kurie drohten diese Gruppierungen des politischen und sozialen Katholizismus jedoch, einen autonomen Status anzunehmen und sich kirchlich-politischen Interessen zu entziehen. Zu diesen Befürchtungen gab u. a. die interkonfessionelle Ausrichtung christlicher Parteien und Gewerkschaften in Deutschland Anlaß. Leo XIII. hat daher in seinem Rundschreiben *Graves de communi* (1901) dekretiert, daß die partei- und verbandspolitischen Aktivitäten von Katholiken sich lediglich auf soziale und karitative Aktivitäten zu beschränken hätten. Gemäß dem Rundschreiben durfte sich der *christliche Demokratiedanke* daher nur auf die *Volkswirtschaft*, nicht aber auf politische und Verfassungsfragen richten. Die Katholiken sollten nach dem Willen des Papstes die gegebene staatliche Ordnung – ob monarchisch oder demokratisch – stützen, selbst aber nichts

unternehmen, um eine demokratische Ordnung herbeizuführen. In der kirchenamtlichen Doktrin wirkten unverkennbar noch traditionalistische Ideen nach.

Weimarer Katholizismus

Der politische Katholizismus in Deutschland war in der Weimarer Republik 1919–1933 gespalten. Der größere Teil war zweifellos demokratisch gesinnt, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Verbandskatholizismus seit Bischof Ketteler und dem Führer der katholischen Zentrumspartei, Ludwig Windthorst (1812–1891), – gewissermaßen als Erbe des Kulturkampfes – die parlamentarischen Repräsentativorgane für die „katholischen Interessen“ zu nutzen verstand (vgl. R. Morsey, 1988). Zugleich aber sah man, auch in sozialpolitischer Hinsicht, die demokratisch-republikanische Ordnung als den besseren Weg an. So waren die Katholiken zum Mitträger der demokratischen Ordnung von Weimar geworden.

Politiktheoretisch ist der politische Katholizismus dieser Epoche nicht einfach zu orten. Einerseits war das Gros der Katholiken einschließlich des Klerus der demokratischen Ordnung verbunden, und man verteidigte die politischen Grundrechte entschieden gegen Extremisten von links und rechts, als schon die ersten Notstandsgesetze in Kraft waren. In der NS-Diktatur hatte sich die katholische Bevölkerung um die Priester und Bischöfe geschart, in denen man auch für den politisch-weltlichen Bereich die Führer sah, die das religiöse Lebensrecht gegen den bedrohenden Staat verteidigen. Andererseits aber bereiteten die liberalen Grundrechte, vor allem ihre verfassungstheoretische Positionierung gegen die diktatorischen Ansprüche des Nationalsozialismus, dem „katholischen Gewissen“ beträchtliche Schwierigkeiten. „Die Treue zur bestehenden geschichtlichen Verfassung“, so formuliert es Ernst-Wolfgang Böckenförde (1973, S. 60), „hatte keinen naturrechtlichen Ort“. Mit anderen Worten: Von der neuscholastisch-naturrechtlichen Staatslehre her konnte man gemäß dem Gemeinwohlprinzip als oberster sozialethischer Norm nur die prinzipielle Neutralität gegenüber der bestehenden Staatsform postulieren. Nachdem Hitler aber legal an die Macht gekommen war, sah man sich vom moraltheologisch-kirchlichen Prinzipiendenken her veranlaßt, den Anspruch der „rechtmäßigen Obrigkeit“ *auf Treue und Gehorsam* seitens der Katholiken einzufordern.

Der Kritik Böckenfördes an den politiktheoretischen Aporien des deutschen Katholizismus im Jahre 1933 wurde vorgehalten, diese These sei theoretisch und unhistorisch. Tatsächlich aber entspricht sie durchaus auch der Selbsteinschätzung einzelner Theologen und Kirchenvertreter jener Zeit. Dies belegt ein Artikel des Freisinger Moraltheologen und Ehrenkanonikus von St. Kajetan in München, Robert Linhardt (1895–1981). In seiner der Fachliteratur bisher unbekannten Schrift *Verfassungsreform und katholisches Gewissen. Eine Besinnung auf die Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatsphilosophie* (München 1933), unterzieht der Theologe – just am Vorabend der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten – sein Vorwort trägt das Datum 25. Januar 1933 – die katholische Staatsdoktrin einer beißenden Kritik (vgl. R. Uertz, 2005, S. 347 ff.). Er kritisiert die Verrenkungen und unhistorischen Deutungen der katholischen Naturrechtsdogmatik, das sog. „System der Mitte“. In verfassungsrechtlichen Grundsatzfragen gibt es keine „Mitte“ zwischen Individualismus und Sozialismus“, kritisiert Linhardt die katholisch-solidaristische Schule seiner Zeit. Wird das Gemeinwohl – wie bei der nationalsozialistischen Regierung der Fall – von einem legalen

Machtinhaber definiert, so sind die Katholiken „gegenüber jedem uns historisch bekannten und zukünftig denkbaren Verfassungstyp zur Neutralität verurteilt“.

Linhardts Kritik an der Staatsneutralitätsthese und der restriktiven Gemeinwohlinterpretation gipfelt in zwei Grundthesen: 1. Das „katholische Gewissen“ erfordere spätestens in der politisch-existentiellen Situation des Jahres 1933 den entschiedenen Rekurs auf die liberalen Grundrechte, von denen allein her die diktatorische Machtübernahme nicht nur ethisch, sondern auch staatsrechtlich delegitimiert werden könne – auch wenn die liberalen Grundrechte nicht zum Kernbestand der katholischen Dogmatik gehörten. 2. Zur Sicherung der Humanität des Gemeinwesens sei es vonnöten, das *Subsidiaritätsprinzip*, das die Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. (1931) lediglich als allgemeine gesellschaftliche Leitidee charakterisierte, mit den Rechtszwecken des Staates, d.h. der Rechts- und Friedensordnung seiner Bürger zu verknüpfen.

Linhardts Grundsätze einer Verfassungsreform sind – soweit erkennbar – das erste politiktheoretische Dokument des deutschen Katholizismus, das eine systematisch reflektierte demokratisch-rechtsstaatliche Grundrechts- und Verfassungsordnung aus sozialethischer Perspektive entwickelt. Ähnliche Argumente finden sich auch bei Heinrich Rommen (1897–1967). In sein Buch *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts* (Leipzig 1936) hat er allerdings noch keine expliziten Grundrechtsforderungen aufgenommen. Erst in der revidierten Neuauflage (München 1947, S. 161 f.) verknüpft der katholische Jurist, der seit der nationalsozialistischen Diktatur im amerikanischen Exil lehrte, seine Naturrechtsgedanken mit personalen Grundrechten. Was ihn hierzu animierte war „diese lästerliche Umdeutung“ politik- und staatsethischer Grundsätze im Kommentarband von Ernst Rudolf Huber, *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches* (Hamburg 1939). Der *Begriff der Menschennatur*, so kritisiert Rommen E. R. Huber, werde hier nicht gedeutet als „System angeborener und unveräußerlicher Rechte des Individuums“, als „die vernünftige Natur, begabt mit Intellekt und freiem Willen, wie sie jedem Menschen zukommt und auf welcher dann die Würde, die Freiheit und Initiative der individuellen Person beruhen“; vielmehr habe das nationalsozialistische Verfassungsrecht „die persönlichen Freiheitsrechte des Individuums“ ganz und gar der Willkür des Führer- und Machtstaates unterstellt.

Christlicher Personalismus

Die politisch-programmatischen Aktivitäten des deutschen Katholizismus artikulieren sich nach 1945 vor allem in den Unionsparteien CDU und CSU (vgl. Th. M. Gault, 1991). Angesichts des Umstands, daß der Rechtspositivismus der Weimarer Zeit die Rechtsentartungen des nationalsozialistischen Staates so sehr begünstigte, gab es – weit über den katholischen Raum hinaus – eine Rückbesinnung auf die Rechts- und Sittlichkeit grundsätze des christlichen Naturrechts. Freilich liefert das Naturrecht keinen Bestand fester Regeln, die nur in Kraft zu setzen wären; aber es enthält ein Grundwissen von Prinzipien, die Orientierung für sachgerechte Normen zur Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft. Hierzu gehören insbesondere die von der katholischen Sozialethik gepflegten Prinzipien der Subsidiarität, der Gerechtigkeit und der Solidarität, freilich in einer personal- und verantwortungsethisch modifizierten Sichtweise. Insofern versteht sich das Naturrecht eigentlich als ein Vernunft- oder Kulturrecht.

Entsprechend wurde das christliche Naturrechtsverständnis aus den Engführungen der Schultheologie und Kirchenrechtslehre herausgelöst. Solche Modifizierungen ergaben sich nicht zuletzt aus dem Umstand, daß die interkonfessionelle Ausrichtung der Unionsparteien konfessionsspezifische Interpretationen im Sinne der katholischen Sozialdoktrin nicht zuließen. Die wichtigsten Motive aber für die konsequente Hinwendung zur personalistischen Naturrechtskonzeption als Grundlage demokratisch-rechtsstaatlicher Ordnung waren die entschiedene Abgrenzung des Katholizismus von konservativ-traditionalistischen und organologischen Positionen, wie sie auch im Katholizismus der Weimarer Zeit anzutreffen waren (z. B. „organische Demokratie“ als Ausfüllung der „Formdemokratie“). Mit der systematischen Hinwendung zum Persongedanken war der Freiheit und der Verantwortung Rechnung getragen, die Staatsmacht prinzipiell begrenzt; zugleich waren dem extremen Individualismus und szientistischen Ideen Grenzen gesetzt (A. Baruzzi, 1979).

Das christliche, personalistische Menschenbild beinhaltet einen anthropologisch-sittlichen Grundkanon von Prinzipien und Leitideen. Näherhin sind dies: die Würde, Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Einzelperson, ihre Endlichkeit und Schuldfähigkeit (Gebrochenheit), ferner die Gleichheit der Menschen (vor Gott) und die Idee der Gerechtigkeit. Diese theologisch-anthropologischen Ideen intendieren ein Personverständnis mit sozialen Implikationen, woraus sich die Sozialprinzipien der Solidarität, Subsidiarität und Gerechtigkeit ergeben. Diese Leitideen einer freiheitlichen, demokratischen und sozialen Ordnung sind notwendigerweise entwurfs- und gestaltungsoffen: ihre Anwendung erfolgt entsprechend im Kontext politischer, wirtschaftlicher, finanzpolitischer und kultureller Umstände (W. Korff, 1985; B. Sutor, 1992).

Der politische Katholizismus konnte mit seinem Politik- und Sozialkonzept nach 1945 auf die Programmatik der Unionsparteien beträchtlichen Einfluß ausüben und im Grundgesetz für die Bundesrepublik sowie in einzelnen Länderverfassungen Akzente setzen (z. B. Adolf Süsterhenn). Aber auch die Neuorientierung der Sozialdemokratie im Godesberger Programm 1959, in dem nicht mehr der Marxismus die Grundlage des demokratischen Sozialismus bildet, sondern die christliche Ethik, der Humanismus und die klassische Philosophie genannt sind, lässt durchaus auch Spuren des christlichen Gesellschaftsdenkens erkennen. Nur durch diese Neuorientierung der Sozialdemokraten, der ein reger Austausch der sozialdemokratischen Parteitheoretiker mit katholischen Sozialethikern vorausgegangen ist, war es möglich geworden, ab den späten 1960er Jahren verstärkt in die Wählerschaft vor allem katholischer Christen einzudringen. So sieht z.B. der katholische Sozialethiker, O. v. Nell-Breuning, im II. Teil des Godesberger Programms „ein kurzgefaßtes Repetitorium der katholischen Soziallehre“.

Fazit

Das politische Ideenspektrum des Katholizismus zeichnet sich durch eine beträchtliche Breite aus. Seit dem 19. Jahrhundert vollzog sich ein Wandel von traditionalistischen und konservativen Ideen über pragmatisch-konstitutionelle und neuscholastische Positionen hin zur demokratischen, menschenrechtlich fundierten politischen Ethik. Dieser Paradigmenwechsel von einer heteronomen Moral zu einer im Sinne des *christlichen Personalismus* verfochtenen Verantwortungsethik, die vor allem durch den liberalen und den

Laienkatholizismus induziert wurde (u.a. den französischen Philosophen Jacques Maritain, in Deutschland durch Werner Schöllgen, Alfons Auer, Max Müller, u.a.) und schließlich in der kirchenoffiziellen Sozialethik seit Johannes XXIII. (1958–1963) seinen Niederschlag findet, ist möglich geworden durch die im christlichen Glauben grundgelegte Differenzierung zwischen theologisch-biblischen Elementen und politisch-kulturellen Faktoren – eine Differenzierung, die in letzter Konsequenz in der kirchenamtlichen Soziallehre jedoch erst seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) einen festen Platz beansprucht. Diese Kirchenversammlung hat einen wichtigen Beitrag zur Aussöhnung zwischen Kirche und Welt geliefert.

Das lateinische Christentum hat in seinen konfessionsspezifischen Ausformungen des Katholizismus wie auch des Protestantismus die Kultur und Mentalität, die Grundeinstellungen, Denkmuster, Traditionen und Lebensformen Europas geprägt. Der säkulare Charakter des Gemeinwesens, der Gerechtigkeits- und Toleranzgedanke, die Religions- und Gewissensfreiheit als Basis der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung und des europäischen Lebensgefühls, schließlich die Grenzziehung zwischen religiösen Ansprüchen und personaler Verantwortung sind nicht durch Beiseitestellen, sondern in konkreter Auseinandersetzung mit dem Christentum entstanden (vgl. E.-W. Böckenförde, 1976, S. 57 ff.). Insofern stellen das Christentum und die Sozialethik der Westkirchen auch einen bedeutsamen Ideenfundus und politiktheoretischen Faktor dar: Beide sind Ausweis der europäischen Kultur und Identität.

Literatur:

- Baruzzi, Arno (1979): Europäisches „Menschenbild“ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Freiburg
- Becker, Winfried (1989): Staats- und Verfassungsverständnis der Christlichen Demokratie von den Anfängen bis 1933, in: Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland, hg. von Günther Rüther, Bonn, 3. Auflage, S. 93 ff.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1973): Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 (¹1961), in: Ders.: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg i. Br., S. 30 ff.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M., S. 42 ff.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1982): Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. von Franz Böckle/Franz-Xaver Kaufmann u.a., Bd. 15, Freiburg i. Br., S. 5 ff.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2002): Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tübingen
- Gauly, Thomas M. (1991): Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust, Bonn
- Höffner, Joseph (1947): Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, Trier

- Hürten Heinz, Hg. (1991): Katholizismus, staatliche Neuordnung und Demokratie 1945–1962, Paderborn;
- Isensee, Josef/Mikat, Paul, Honecker Martin/Suttner, Ernst Chr. (1989): Staat, in: Staatslexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg i. Br. 7. Auflage, Sp. 133 ff.
- Korff, Wilhelm (1985): Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München
- Maier, Hans (1983): Katholizismus und Demokratie, Freiburg i. Br.
- Maier, Hans (1988): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie¹ (1959), Freiburg i. Br., 5. Auflage
- Matz, Ulrich (1989): Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit, in: Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland, hg. von Günther Rüther, Bonn, 3. Auflage, S. 27 ff.
- Mikat, Paul/Link, Christoph/Hollerbach, Alexander/Leisching, Peter (1987): Kirche und Staat, in: Staats-Lexikon, hg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg i. Br. 7. Auflage, Sp. 468 ff.
- Morsey, Rudolf: Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933, Paderborn 1988
- Müller, Johann Baptist (1997): Religion und Politik. Wechselwirkungen und Dissonanzen, Berlin
- Nell-Breuning, Oswald von (1980): Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien
- Rommen, Heinrich (1935): Der Staat in der katholischen Gedankenwelt, Paderborn
- Sutor, Bernhard (1992): Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn, 2. Auflage
- Tocqueville, Alexis de (1969): Der alte Staat und die Revolution (franz. ¹1856), Reinbek
- Uertz, Rudolf (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn
- Uertz, Rudolf (2005): Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 7, S. 15 ff.
- Utz, Arthur/Gallen, Brigitte Gräfin von, Hg. (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart (Originaltexte mit Übersetzung), 4 Bde., Aachen