

Erstveröffentlichung in:
Christian Waldhoff (Hrsg.):
Recht und Konfession – Konfessionalität im Recht?
(Schriftenreihe des Käte Hamburger Kollegs „Recht als Kultur“, Bd. 11)
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2016, S. 143–162

Rudolf Uertz

Katholisches Staatsdenken im 19. Jahrhundert. Konfessionelle Aspekte in einem nationalstaatlich-protestantischen Umfeld^{*)}

Das letzte Drittel des 19. Jahrhunderts beginnt mit einem „Paukenschlag und einer großen Krise. Das Erste Vatikanische Konzil hat 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen des Glaubens und der Sitte“ zum Dogma erhoben. Zu den Bedingungen der Unfehlbarkeit gehört, dass die jeweiligen Entscheidungen in der Tradition der kirchlichen Lehre stehen und ex cathedra verkündet werden. „Diese Entscheidung war bis zuletzt außerordentlich (...) umstritten, und die Deutschen waren in diesen Streit verwickelt. Die Entscheidung war ein Sieg des intransigenten Ultramontanismus, der Richtung also, die die Kirche zentralistisch und absolutistisch auf Rom und den Papst, auf Scholastik und Gegenreformation ausrichten, klerikalisieren und aggressiv von aller Moderne abgrenzen wollte. Diese Bewegung hatte sich, wie überall in Europa, im zweiten Jahrhundertdrittel auch in Deutschland durchgesetzt, alle Tendenzen zur Öffnung gegenüber der Moderne oder gar zur Vermittlung zurückgedrängt. Für die extrem ultramontane ‚Partei‘ – den Vatikan, die Jesuiten, den südeuropäischen Episkopat und Klerus vor allem – war die Erklärung der Unfehlbarkeit – nach der (...) geballten Verdammung aller modernen Grundsätze und Institutionen im ‚Syllabus errorum‘ von 1864¹ – Schluss-

^{*)} Überarbeitete Fassung meines Vortrags im Rahmen der Jahrestagung der Görres-Gesellschaft / Sektion Rechts- und Staatswissenschaften am 28. September 2009 in Salzburg. – Im Unterschied zur Erstveröffentlichung der Verlagsedition von 2016 beruht die folgende Version auf dem vom Herausgeber akzeptierten Manuskript, das noch Abweichungen von der Originalfassung enthält. Entsprechend verweise ich bezüglich der korrekten Entnahme von Zitaten durch Nutzer und Nutzerinnen auf die Druckversion des

stein und Kränkung der Erneuerung: Gegenmodell gegen die moderne Welt, gegen Rationalismus und Materialismus, Befestigung der Autorität gegen die Demokratie, der Unabhängigkeit der Kirche gegen die Machtansprüche der Regierungen und der Völker, ihrer Geschlossenheit gegen alle Auflösung, ihres Weltanschauungsmonopols gegenüber allen katholischen Laien. Und die Bedrohung des Kirchenstaates und der politischen Unabhängigkeit des Papstes durch die italienische Nationalbewegung machte in den Augen der Ultramontanen die Sache noch dringlicher. Kurz, es ging nicht einfach um ein einzelnes Dogma, sondern um ein Symbol und Herzstück des ganzen Systems.“ Seitdem Papst Pius IX. „im Juli 1868 das Konzil zum 18. Dezember 1869 nach Rom einberufen hatte, lief die ultramontane Kampagne auf Hochtouren. Der Papst wurde gar als ‚Vizegott‘ der Menschheit bezeichnet.“²

Diese Charakterisierung stammt von Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*. Ähnliche Bewertungen finden sich auch im *Handbuch der Kirchengeschichte*, herausgegeben von Hubert Jedin.³ Mit Nipperdeys Übersicht ist in etwa auch der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen sich die zweite Hälfte der vorliegenden Abhandlung bewegt: Es ist die Phase, in der die Formulierung und Durchsetzung der katholischen Staatslehre, fast ausschließlich von Klerikern, vollzogen wird. Sie wird auch als *neuscholastische Staatslehre* bezeichnet,⁴ weil sie sich an der mittelalterlichen Scholastik, insbesondere an Thomas von Aquin und den frühneuzeitlichen Theologen und Philosophen (Francisco Vitoria, Francisco Suarez, Robert Bellarmin u. a.) orientiert.⁵ In diesen Zeitrahmen

Vittorio Klostermann Verlags, Frankfurt am Main, dem ich für die Abdruckrechte des nachstehenden Beitrags danke.

¹ Der *Syllabus errorum* im Anhang der Enzyklika *Quanta cura* (1864) Papst Pius' IX. ist eine Sammlung aller bis dahin dekretierten Verurteilungen liberaler Ideen und Ordnungsgrundsätze durch das kirchliche Lehramt.

² Thomas NIPPERDEY: *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918*, München 1988, S. 9 f.

³ Vgl. Hubert JEDIN (Hg.): *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/1: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, Freiburg im Breisgau 1999, vgl. Oswald von NELL-BREUNING: *Integralismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Josef Höfer / Karl Rahner, Bd. 5, Freiburg im Breisgau 1960, Sp. 717 f.

⁴ Vgl. Dieter PETERIG: *Emil Erich Hölscher (1880–1935) und Karl Otto Petraschek (1876–1950) im Zusammenhang des katholischen Rechtsdenkens: ein Beitrag zur Geschichte der juristischen Neuscholastik in der Rechtsphilosophie in Deutschland*, Paderborn 1981; Gerhard HAMMERSTEIN: *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1950; Alexander HOLLERBACH: *Katholizismus und Jurisprudenz. Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte*, Paderborn 2004.

⁵ Peter TISCHLEDER: *Ursprung und Träger der Staatsgewalt – nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*, M.-Gladbach 1923.

fallen die Arbeiten von Theodor Meyer (4. Abschnitt) und die päpstliche Staatslehre von Leo XIII. (5. Abschnitt).⁶

Die Neuscholastik, die alle anderen Theorien innerhalb des Katholizismus an den Rand drängte, reicht bis zum Pontifikat Johannes XXIII. und dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Dieser Umstand hat vielen Theologen und Sozialethikern den Blick verstellt für die der neuscholastischen Lehre vorangehenden Theorien und die katholischen Denker, die die Neuscholastik vor allem in ihrer Endphase mehr oder weniger kritisch begleiteten.

Mit Hans Maiers Arbeit *Revolution und Kirche* (1959)⁷ und seinem Aufsatz *Katholische Gesellschaftslehre und deutscher Staat* (1968)⁸ wird im deutschen Sprachraum erstmals das Interesse an der Zeit zwischen den 1790er und den 1850er Jahren geweckt – eine Epoche, die durch eine Vielzahl katholischer Beiträge zu Staat, Recht und Politik gekennzeichnet ist, die jedoch keineswegs die Homogenität erreichen, die für die Neuscholastik charakteristisch ist.⁹ Aus dem breiten Ideenspektrum der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts werden als repräsentative Autoren hier vorgestellt: 1. Joseph de Maistre und Robert Félicité Lamennais; sie haben den französischen Traditionalismus bzw. Konservatismus geprägt, der auch das kirchenamtliche Denken beeinflussen sollte. 2. Joseph Görres; er hat – nachdem er nach einer Reise nach Paris 1799/1800 von den jakobinischen Ideen Abstand genommen hat – in seiner zweiten Phase zu einer konstitutionellen Sichtweise des Staates gefunden. Zu seinen besonderen Leistungen gehört die Mobilisierung der

⁶ Vgl. zum Thema: Rudolf UERTZ: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

⁷ Vgl. Hans MAIER: *Revolution und Kirche*. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, München 2006.

⁸ Hans MAIER: *Katholische Gesellschaftslehre und deutscher Staat*, in: DERS.: *Kirche und Gesellschaft*, München 1972, S. 210 ff.

⁹ Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln*. Analysen und Orientierungen, Freiburg im Breisgau 1973; DERS.: *Politische Theorie und politische Theologie*, in: Jacob Taubes (Hg.): *Der Fürst dieser Welt*. Carl Schmitt und die Folgen, München 1985, S. 16 ff.; DERS.: *Einleitung*, in: II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit, Münster 1968, S. 5 ff.; DERS.: *Staat – Gesellschaft – Kirche* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 15), Freiburg im Breisgau 1982, S. 5 ff.; DERS.: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: *Der säkularisierte Staat*. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, S. 43–72; Josef ISENSEE: *Keine Freiheit für den Irrtum*. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: *Zeitschrift für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 73 (1987), S. 296 ff.; DERS.: *Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht*. Eine Studie über das Regulativ von Staat und Gesellschaft, Berlin 2001.

katholischen Bevölkerung und des politischen Katholizismus in den deutschen Landen. 3. Bischof Emmanuel Freiherr von Ketteler: Er ist der bedeutendste Vertreter des politischen und sozialen Katholizismus in der Zeit zwischen 1848 und 1871/72, d. h. dem Beginn der parlamentarischen Aktivitäten deutscher Katholiken bis zur Konstituierung der Zentrumsparterie im Deutschen Kaiserreich.

Bei der folgenden Übersicht wird vor allem das Verhältnis von Religion und Politik in den Blick genommen; es geht dabei um die Frage, wieweit religiöse und religiös motivierte Gedanken im zeitlichen Kontext politische und rechtliche Relevanz haben. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie sich das katholische Staatsdenken auf den beginnenden Konstitutionalismus, Parlamentarismus und das liberale Rechtsstaatsdenken einzustellen vermochte, welche in Deutschland von einer in weiten Teilen protestantischen politisch-intellektuellen Elite geprägt wurden.

1. Joseph de Maistre und Robert Félicité Lamennais

Bei Joseph de Maistre (1753–1821) und Robert Félicité Lamennais (1782–1854) verbindet sich die Theologie mit betont konservativ-restaurativem Gedankengut. Edmund Burke, der Vater des Konservatismus, hatte mit seinen *Reflections on the Revolution in France* (1790) auf die verfassungspolitischen Ereignisse der Französischen Revolution geantwortet und in der an der englischen *Common-law-Tradition* orientierten Theorie die bis dahin erreichten politisch-rechtlichen Errungenschaften Englands vor weiteren Liberalisierungstendenzen verteidigt.¹⁰ Die Franzosen dagegen antworten in der nachrevolutionären, religiös-ideologisch hoch aufgeladenen Situation ihres Landes mit dem Entwurf einer *politischen Theologie*.¹¹ Der Erfahrungshintergrund de Maistres und Lamennais' ist noch beträchtlich vom französischen Gallikanismus, der symbiotischen Verbindung von Kirche und Staat, Religion und Politik geprägt. Dass sie ihren Traditionalismus wissenschaftlich zu fundieren suchen, hängt damit zusammen, dass sie dem politischen Gegner, den Liberalen, insoweit folgen, als auch sie ihre Ideen nunmehr stärker mit Vernunftgründen zu rechtfertigen versuchen.

¹⁰ Edmund BURKE: Betrachtungen über die Französische Revolution (engl.¹⁷⁹⁰; dt.¹⁷⁹³), Zürich 1987.

¹¹ Als *politische Theologen* bezeichnet Edmund Burke dagegen die von ihm scharf kritisierten Mitglieder der englischen Revolutionsgesellschaft.

Die Wiedererweckung von christlich-religiös legitimierten Herrschaftsideen erfolgt bei diesen Denkern also nicht durch Rückgriff auf offenbarungstheologische Grundsätze, wie dies in den päpstlichen Reaktionen auf die Ereignisse in Frankreich, so etwa dem Breve Pius VI. (1791) *Quod aliquantum* geschieht. Demgegenüber entwickeln de Maistre¹² und Lamennais¹³ wie auch Luis de Bonald (1754–1840)¹⁴ zu ihrem Zwecke eine *theologische Erkenntnislehre*, um auch bei den gegnerischen Theoretikern Gehör zu finden. Sie konstruieren hierzu eine Offenbarungstheorie, die davon ausgeht, dass Gott in einer der positiven Offenbarung vorausliegenden Uroffenbarung der Menschheit schon die allgemeinen, der menschlichen Vernunftnatur eigenen erkenntnismäßigen Grundstrukturen und Dispositionen (Sprache, Logik, Denkstrukturen u.a.) mitgeteilt habe.

Es handelt sich bei dieser theologischen Erkenntnislehre im Grunde um ein Moralsystem, in dem die menschliche Vernunft einseitig auf das *Vernehmen vorgegebener Normen* verwiesen ist, so dass die menschliche Willensfreiheit weitgehend negiert wird, andererseits jedoch im Hinblick auf das Raisonnement und die Entscheidungskompetenzen des Monarchen mittels eines theoretischen Handlungs- und Herrschaftskonzepts legitimiert wird. Bezüglich der unbedingten Gehorsamsforderungen gegenüber Gottes Geboten stimmen diese Denker ganz und gar mit der päpstlichen Lehre überein, doch verstehen sie sich nicht als Interpreten päpstlicher Lehren und Weisungen. Menschliches Erkennen und ethisch-moralisches Raisonieren wird von den Traditionalisten im Hinblick auf die Gewaltunterworfenen als passiv-rezeptiver Vorgang angesehen, weshalb sich der Mensch in die ihm eingestifteten religiös-sittlichen Ordnungsideen einfügen habe.

De Maistre leugnet im Zusammenhang mit Recht, Rechtsgehorsam, Normbefolgung, Rechtsanwendung und Rechtsschöpfung keineswegs die voluntative Seite von Moralität und Recht, das heißt des menschlichen

¹² Vgl. Peter Richard ROHDEN: Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsgedankens in Frankreich, München 1929; Joseph de MAISTRE: Betrachtungen über Frankreich (franz. ¹1797). Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen (franz. ¹1814), hg. von P. R. Rohden, Berlin 1924.

¹³ Andreas VERHÜLSDONK: Religion und Gesellschaft. Félicité Lamennais, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁴ Vgl. zu ihm Robert SPAEMANN: Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald (¹1959), Stuttgart 1998; Johann Baptist MÜLLER: Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, in: Theo STAMMEN / Gisela RIESCHER / Wilhelm HOFFMANN (Hg.): Hauptwerke der politischen Theorie, Stuttgart 1997, S. 76 ff.; J. B. MÜLLER: Konservatismus – Konturen einer Ordnungsvorstellung, Berlin 2007.

Erkennens, Strebens und Entscheidungshandelns, wohl aber kanalisiert er die seiner Theorie widerstrebende Seite einer flexiblen Moral und einer extensiven Rechtsinterpretation, indem er diese spezifischen Fähigkeiten von Norminterpretation und Normschöpfung einzig dem Monarchen zuweist. Maistre sieht in der voluntaristisch-schöpferischen Idee der Rechtsbewahrung und Rechtsfortbildung, eine gottähnliche und gar gottgleiche Tätigkeit: Als berufener Interpret des Willens Gottes ist der Monarch Mitschöpfer an Gottes Gesetzen, so dass die monarchische Gesetzgebung zwangsläufig unfehlbar ist.

Denn, so heißt es in seinem berühmten Werk *Vom Papst* (1819), an dem sich im Übrigen auch der Theoretiker der Neuscholastik und des Unfehlbarkeitsdogmas des I. Vatikanischen Konzils, Joseph Kleuten, orientierte:¹⁵ „Ist die monarchische Form einmal festgestellt, so ist die Unfehlbarkeit nichts weiter als eine notwendige Folge der Suprematie, oder es ist vielmehr genau dieselbe Sache unter zwei verschiedenen Namen. Obgleich diese Gleichheit der Begriffe inzwischen offenbar ist, so hat man es doch nie eingesehen oder einsehen wollen, dass die ganze Frage von dieser Wahrheit abhängt; und da diese Wahrheit in der Natur der Dinge selbst begründet ist, so bedarf sie der Theologie keineswegs als Stütze. Folglich darf man, wenn man von der Einheit als notwendiger Bedingung redet, dem Papste den Irrtum, selbst wenn er möglich wäre, so wenig vorwerfen, als wenn man ihn den weltlichen Machthabern vorwerfen darf, die doch niemals einen Anspruch auf Unfehlbarkeit erhoben haben. Für die Praxis ist es in der Tat ganz dasselbe, ob man dem Irrtum nicht unterworfen ist oder dessen nicht angeklagt werden darf. Wäre man also auch darüber einverstanden, dass dem Papste keine göttliche Verheißung gegeben worden ist, so würde er dennoch als höchste Behörde nicht minder untrüglich sein oder geachtet werden: denn jedes Urteil, gegen das man keinen Einspruch erheben kann, ist und muss in der ganzen menschlichen Gesellschaft, unter allen denkbaren Regierungsformen, als gerecht erachtet werden; und jeder wahre Staatsmann wird mich wohl verstehen, wenn ich sage, dass es sich nicht bloß darum handelt, zu wissen, ob der *Papst unfehlbar sei*, oder *ob er es sein muss*.“¹⁶

¹⁵ R. UERTZ: Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur. Joseph Kleutgen, die Nonnen von Sant'Ambrogio und die Langzeitwirkungen der Neuscholastik, in: Imprimatur 6-2013, S. 234–240.

¹⁶ Joseph de MAISTRE: *Vom Papst* (franz. ¹1819). Ausgewählte Texte, Berlin 2007, S. 195 (Buch 1, Kap. 1); Hervorhebungen R. U.; DERS.: *Von der Souveränität* (1796), Berlin 2000. Vgl. dagegen Alexis de TOCQUEVILLE: *Über die Demokratie in Amerika* (franz. ¹1835/1849), Reinbek 1969.

Während de Maistre die Vernunftgemäßheit monarchischer Struktur ins Zentrum seiner politischen Theorie stellt – Carl Schmitt hat ihm dafür in seiner *Politischen Theologie* 1922 ein Denkmal gesetzt¹⁷ – verurteilen die Päpste Pius VI. (*Breve Quod aliquantum*, 1791)¹⁸ Gregor XVI. (Enzykliken *Mirari vos*, 1832,¹⁹ und *Singulari nos*, 1834)²⁰ und Pius IX. (Enzyklika *Quanta cura*²¹ und *Syllabus errorum*, 1864)²² die Prinzipien der Aufklärung und der revolutionären französischen Neuerer, d. h. die Freiheits- und Gleichheitsideen theologisch konventionell unter Verweis auf das göttliche Gebot der Gehorsamspflicht gemäß Römer 13, 1–7. Mit der paulinischen Gewaltenlehre des Römerbriefs haben Kirche und kirchliche Moral über Jahrhunderte die Monarchie legitimiert und damit zum Bündnis von Thron und Altar beigetragen.

De Maistre hat mit seiner Lehre vom Papsttum und der Souveränität dem Prinzip des Primats, der Unfehlbarkeit des Papstes sowie dem Ultramontanismus gedanklich den Weg bereitet. Papst Leo XIII., als Student ein Schüler von Aloys Taparelli, hat de Maistre während seiner Zeit als Bischof von Perugia zustimmend in seinen Hirtenbriefen zitiert; doch sollte de Maistre in Kreisen der Kirche keineswegs ungeteilt Zustimmung finden. In Taparellis Hauptwerk, seinem *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts* (1840–43), mit dem in Italien und bald auch in Deutschland die Neuscholastik einsetzt – das Buch wurde schon kurz nach seinem Erscheinen von zwei Eichstätt'er Geistlichen ins Deutsche übersetzt –, kann man sehr schön einen Synchretismus von Naturrecht und historischen Rechtsideen erkennen.²³

Während *Robert Lamennais* in seiner ersten Phase weitgehend die Ansichten de Maistres teilt, so mutiert sein Traditionalismus angesichts der in Belgien 1830 einsetzenden Verfassungsbewegung, die von Katholiken und Liberalen gemeinsam getragen wird, zu einer *christlich motivierten Demokratiethorie*. Erstmals wird hier aus dem Fundus politisch-theologischer Begründungen die Idee der Demokratie rechtfertigt, wobei

¹⁷ Vgl. Carl SCHMITT: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (¹1922), Berlin ²1934, S. 67–84.

¹⁸ Arthur Fridolin UTZ / Britta von GALEN (Hg.): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Originaltexte mit Übersetzung, 4 Bde., Aachen 1976, XXVI 1 ff.

¹⁹ A. F. UTZ / B. von GALEN: Sozialdoktrin (wie Anm. 18), II 1 ff.

²⁰ Zu *Singulari nos* vgl. R. Aubert: Die erste Phase des katholischen Liberalismus, in: H. JEDIN: Handbuch (wie Anm. 3), S. 311 ff., hier: 342 ff.

²¹ A. F. UTZ / B. von GALEN: Sozialdoktrin (wie Anm. 18), II 26 ff.

²² A. F. UTZ / B. von GALEN: Sozialdoktrin (wie Anm. 18), I 36 ff.

²³ Aloys TAPARELLI: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts (ital.: ¹1840–1843), 2. Bde., Regensburg 1945.

beachtlich ist, dass der französische Abbé die traditionalistisch-theologischen Züge auch weiterhin beibehält.²⁴

War der Papst in der ersten Phase von Lamennais' Traditionalismus der *Hort der Legitimität*, so soll er sich nunmehr – so die Forderung von Lamennais' Zeitschrift *L'Avenir* (1830–1832)²⁵ – *an die Spitze des Fortschritts* der demokratischen Bewegung stellen. Lamennais erkennt angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen in Europa deren Unumkehrbarkeit und setzt fortan auf die Freiheitsliebe der Völker, nicht mehr auf die Monarchie. Er fordert nunmehr die Trennung von Kirche und Staat. Er postuliert ferner Religions-, Gewissens-, Unterrichts-, Presse- und Vereinsfreiheit und hofft, dass sich Gesellschaft und politisches Gemeinwesen christlich durchformen und das Christentum die geistig-sittliche Grundlage von Staat und Gesellschaft bilden möge.²⁶ „Es ist ein Liberalismus, der die Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft ins Religiöse abwandelt, indem er die Gesellschaft zum verborgenen Träger der Offenbarung macht, sie also in die Nähe der Kirche rückt, die diese Offenbarung dann durch ihr Lehramt geschichtlich akzentuiert.“ Ähnlich wie Hans Maier urteilt Waldemar Gurian: „An die Stelle des Vertrauens der konservativen Traditionseliten auf die gegebenen Institutionen trat ein grenzenloses Vertrauen auf die Gesellschaft, die ihrem Wesen nach, im Interesse ihrer Selbsterhaltung und Entfaltung, als einzige geistige und geistliche Autorität die Kirche anerkennen müsse, während der Staat in Lamennais' idealer Welt zu einer formalen Ausgleichsinstanz, zu einer Art Clearinghouse der Interessen sich wandelte.“²⁷

Lamennais' Freiheitsideen wurden in den Enzykliken *Mirari vos* (1832) und *Singulari nos* (1834) verurteilt. Was das päpstliche Anathema bestärkt hat, war Lamennais' Schrift *Paroles d'un croyant* (*Bekenntnisse eines Gläubigen*), in der unverkennbar deistische Ideen anklingen. Das Programm Lamennais' wird von seinen Schülern Jean Baptiste Lacordaire (1802–1861) und Charles Forbes Montalembert (1810–1870) weitergeführt, die jedoch in der Folgezeit die dem liberal-christlichen Konstitutionalismus zu Grunde liegende politisch-theologische Erkenntnislehre ihres Meisters ignorieren. Die *christliche Demokratieidee* wird von ihnen weitergeführt, die damit verbundenen politisch-staatlichen und

²⁴ Vgl. H. MAIER: Revolution (wie Anm. 7), S. 170, 175 f.

²⁵ Sie trägt den Untertitel *Dieu et la liberté*.

²⁶ Vgl. H. MAIER: Revolution (wie Anm. 7), S. 181.

²⁷ Waldemar GURIAN: Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus, M.-Gladbach 1929, S. 133.

rechtlich-gesellschaftlichen Forderungen weitgehend *ethisch-praktisch* legitimiert. Das Konzept, das Montalembert 1853 auch in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert* vorlegt,²⁸ findet sich ganz ähnlich auch bei Bischof Ketteler, der im Übrigen wie auch seine französischen Kollegen der *sozialen Frage* sein besonderes Augenmerk widmet.

2. Joseph Görres

Das Interesse an Joseph Görres (1776–1848) richtet sich vor allem auf dessen Tätigkeit als Publizist und Pamphletist. Mit seinem Schrifttum hat er dem politischen Katholizismus wichtige Impulse verliehen, darüber hinaus die katholische Bevölkerung für die Teilhabe am öffentlichen Leben und die Bedeutung der politisch-konstitutionellen Entwicklungen für das religiöse, familiäre und gesellschaftlich-kulturelle Leben sensibilisiert. Zudem bietet er Gelegenheit, die Fragestellung auch im Hinblick auf das Unterthema zu beleuchten: Die Bedeutung der *konfessionellen Aspekte im national-staatlich protestantischen Umfeld*.²⁹

Görres' berühmte Schrift *Athanasius* (1838)³⁰ geht auf dieses Problem näher ein. Der Anlass ihrer Entstehung ist der sogenannte Kölner Kirchenstreit im Jahr 1837, der sich unter anderem an der Mischenpraxis entzündete. Der Konflikt eskalierte, als preußische Behörden eine Vereinbarung der katholischen Kirche mit dem preußischen Staat missachtet sahen und den Kölner Erzbischof daraufhin inhaftierten.

Görres greift diesen Konflikt auf und bewirkt mit seinem Pamphlet eine ungeheure Stärkung des politischen Bewusstseins des deutschen Katholizismus auch als politischer Handlungseinheit. Die Schrift *Athanasius*

²⁸ Vgl. Charles de MONTALEMBERT: *Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert* (franz. ¹1852), Tübingen 1853; DERS.: *Die freie Kirche im freien Staat* (franz. ¹1863), Brixen 1864.

²⁹ Vgl. Gerd-Klaus KALTENBRUNNER: Joseph Görres, in: *Stimmen der Zeit* 194 (1975), S. 291 ff.; Golo MANN: Joseph Görres, in: *Die großen Deutschen. Deutsche Biographie*, hg. von Hermann HEIMPEL / Theodor HEUSS, Bd. 2, Gütersloh 1978, S. 519 ff.; Heribert RAAB: Joseph Görres, Paderborn 1978; Winfried BECKER: Der lange Anlauf der Christlichen Demokratie. Joseph Görres und andere Interpreten im 19. Jahrhundert, in: DERS. / Rudolf MORSEY (Hg.): *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988, S. 1 ff.

³⁰ Joseph GÖRRES: *Athanasius* (¹1838), bearb. von Heinz Hürten, Paderborn 1998; DERS.: *Deutschland und die Revolution* (¹1819). Mit Auszügen aus den übrigen Staatschriften, hg. von Arno Duch, München 1921; DERS.: *Europa und die Revolution*, Stuttgart 1821; zur historisch-publizistischen Arbeitsweise von Görres vgl. Irmgard SCHEITLER: Einleitung, in: Joseph Görres, *Die Wallfahrt nach Trier*, bearb. von I. Scheitler, Paderborn 2000, S. IX ff.

knüpft an den Streit des gleichnamigen alexandrinischen Bischofs im 4. Jahrhundert mit dem staatskirchlich gesinnten Kaisertum in Ostrom an. In Anspielung auf den „Fall Athanasius“ stilisiert Görres den aktuellen Konflikt zwischen der Kölner Ortskirche und dem preußischen Staat hoch und fordert von diesem Gewissens-, Religions- und Kirchenfreiheit. Der Kölner Kirchenstreit von 1837 wird in Görres' Darstellung zu einem Unterkapitel des dauerhaften Strebens der Kirche nach Freiheit von staatlich-politischen Bevormundungen und Zwängen.

Bemerkenswert ist, dass Görres einerseits die liberalen Grundrechte und die Einhaltung der Abkommen zwischen der Kirche und dem preußischen Staat einfordert, andererseits aber die Rechtsbeziehungen von Kirche und Staat ganz vom historischen Recht her interpretiert. Auch wird bei der Forderung nach Religionsfreiheit noch nicht genau zwischen individuellem und korporativem Recht unterschieden. Die jüngeren Verträge, auf die er sich näherhin bezieht und die er durch die Willkür des preußischen Staates verletzt sieht, definiert Görres als „fortgesetzt(e) und wieder erneuert(e)“ Rechte, wie sie in den „alten Verträgen im westphälischen Friedensschlusse“ garantiert worden seien.³¹

Diese Rechtsauffassung des Konservatismus findet sich ähnlich auch bei Edmund Burke: Die grundlegenden historischen Rechtsdokumente von der *Magna Charta* (1215) bis hin zur *Bill of Rights* (1689) werden nicht – wie in der modernen liberalen Rechtsauffassung – als neue Rechte, sondern vielmehr als Aktualisierung älterer Rechte gedeutet, um damit den britischen Rechts- und Kulturkreis vor blankem Voluntarismus zu bewahren, wie ihn Burke den revolutionären Verfassungstheoretikern unterstellt.³²

Heinrich Rommen, einer der bedeutendsten katholischen Rechtsphilosophen des 20. Jahrhunderts, rechnet Görres der romantischen

³¹ Joseph GÖRRES: Athanasius (¹1838), S. 26 ff. Vgl. Ernst Rudolf HUBER: Görres und die Anfänge des katholischen Integralismus in Deutschland, in: DERS.: Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee, Stuttgart 1965, S. 107 ff.; Dieter J. WEIB: Joseph von Görres, in: Bernd Heidenreich (Hg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus, Berlin 2002, S. 139 ff.; mit Bezug auf die Genesis von Liberalismus, Konservatismus und Sozialismus vgl. J. B. MÜLLER: Die politischen Ideenkreise der Gegenwart, Berlin 1992.

³² Vgl. Dolf STERNBERGER: Edmund Burkes Verteidigung der Repräsentation gegen die Demokratie, in: DERS.: Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus, Stuttgart 1971, S. 40 ff.; zu den naturrechtlichen Implikationen im angelsächsischen Common-sense-Denken von Edmund Burke, vgl. Leo STRAUSS: Naturrecht und Geschichte (amerik. ¹1953), Frankfurt am Main 1977, S. 307 ff., 327 ff.

Staatslehre zu.³³ Dagegen betont Carl Schmitt, dass Görres „schon wegen seiner demokratischen Opposition nicht als politischer Romantiker angesehen“ werden könne, zumal er ständisch-korporative Ideen mit demokratisch-repräsentativen Vorstellungen verbinde und konstitutionelle Grundsätze vertrete.³⁴

3. Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler

Die Lebensdaten von Joseph Görres und Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877) berühren sich: Das Jahr 1848 ist das Todesjahr des rheinischen Publizisten; Ketteler wird im selben Jahr in die Frankfurter Nationalversammlung berufen. Zwei Jahre später wird er zum Bischof von Mainz erhoben. In seiner politischen Schrift *Freiheit, Autorität und Kirche* (1862)³⁵ entfaltet Ketteler 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.³⁶

Mit seinen sozialen Ideen wird Ketteler zugleich zum Wegbereiter einer christlichen Sozialreform.³⁷ Er empfiehlt den Katholiken, alle politischen, parlamentarischen und pressemäßigen Möglichkeiten zugunsten der Wahrung und Durchsetzung katholischer Interessen zu nutzen.

³³ Heinrich ROMMEN: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig ¹1936; DERS.: Der Staat in der katholischen Gedankenwelt, Paderborn 1935, skizziert die katholische Staatslehre vor dem Hintergrund neuscholastischer Prägungen. Eine völlige Bearbeitung seiner katholischen Staatstheorie, in die das im amerikanischen Exil erfahrene liberale Verfassungsdenken eingeflossen ist, bietet H. Rommen: *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy*, St. Louis 1945. In seinen deutschsprachigen Werken greift Rommen die Forderung nach Grund- und Menschenrechten erstmals 1947 auf (2. Revidierte Auflage seiner Naturrechtsstudie von 1936). Zu diesem Schritt animierte ihn vor allem die radikale Verneinung personaler Grundrechte in Ernst Rudolf HUBER: *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches*, Hamburg ²1939, und das „Pathos des Naturrechts“, mit dem Huber Ideen wie Staat, Volk, Blut und Rasse zu obersten Normen erhoben habe. (vgl. H. Rommen: *Wiederkehr des Naturrechts*, ²1947, S. 95).

³⁴ Vgl. Carl SCHMITT: *Politische Romantik*, München ²1925, S. 46, 76, 168.

³⁵ Wilhelm Emmanuel von KETTELER: *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, Mainz ²1862; Gesamtwerk: W. E. von KETTELER: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Erwin Iserloh, 11 Bde., Mainz 1977–2001.

³⁶ Vgl. Klaus MÜLLER: *Die staatsphilosophischen Grundlagen der Politik Kettelers*, Diss. phil. München 1963; Albrecht LANGNER: *Die Grundlagen des sozialetischen Denkens bei W. E. von Ketteler*, in: DERS.: *Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert*, Paderborn 1974, S. 61 ff.; DERS.: *Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene*, Paderborn 1998.

³⁷ Vgl. auch W. E. von KETTELER: *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart*, Mainz ¹1848; DERS.: *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*, Mainz ¹1864.

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“ beruhe. 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“.³⁸

Mit seiner Forderung, die kirchliche Freiheit, die in der oktroyierten Preußischen Verfassung 1848/50 enthalten war (sie galt im Kern bis 1918), auch als Grundrecht in der Deutschen Reichsverfassung von 1871 zu verankern, ist er gescheitert. Zum politischen Hintergrund gehört der Kulturkampf (1871–1878, abgeschwächt bis 1887), der schließlich auf Regierungsebene zwischen Reichskanzler Otto von Bismarck und Papst Leo XIII. beigelegt wurde. Ähnlich wie Montalembert begründet Ketteler seine staats- und rechtsethischen Grundsätze ethisch-praktisch. Seine Position begründet er u. a. durch Verweis auf Grundsätze des Thomas von Aquin; aber seine Sozial- und Staatstheorie ist nicht der neuscholastischen Schule zuzurechnen.

4. Theodor Meyer

Der Jesuit Theodor Meyer (1821–1913) lehrte am Ordenskolleg im niederländischen Exaten bei Roermund Ethik und Moraltheologie. Sein wichtigstes staats- und rechtsethisches Werk ist die 1868 in der Schriftenreihe der „Stimmen aus Maria Laach“ publizierte Arbeit *Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts*. Schon der Untertitel, *Nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrthümer*, zeigt an, dass Meyers Werk, das in Deutschland die neuscholastische Staatslehre begründete, dem antimodernistischen Denken verbunden ist, das während des Pontifikats Papst Pius' IX. intensiv gefördert wurde.³⁹ Der Rückgriff auf Thomas von Aquin und die ältere Scholastik geschieht in zeitkritischer und

³⁸ Vgl. R. MORSEY: Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933, Paderborn 1988.

³⁹ Theodor MEYER: Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrthümer, Freiburg im Breisgau 1868, S. 248 ff.

defensiver Absicht, womit eine adäquate Thomasinterpretation von vornherein ausgeschlossen war.

Meyer anerkennt, dass die Moraltheologen und katholischen Rechtsphilosophen vor seiner Zeit wohl religiöse und auch naturrechtliche Grundsätze berücksichtigt hätten, bedauert jedoch, dass sie diesen nicht im erforderlichen Maße in ihrer Lehre Geltung verschafft hätten. Zudem hätten sie zu viele Anleihen bei modernen Denkern (Immanuel Kant u. a.) gemacht. Meyer denkt dabei besonders an Moy de Sons, Ferdinand Walter u. a.⁴⁰ Demgegenüber bemüht sich der Jesuit nunmehr, ganz im Sinne der Forderungen des Papstes konsequent wieder katholischen Grundsätzen zum Durchbruch zu verhelfen.⁴¹

Wohl ist der Jesuit bemüht, naturrechtlichen Begründungen stärker den Weg in die katholische Staats- und Soziallehre zu bahnen; aber diese Intentionen sind von moraltheologisch-kirchlichen Rücksichtnahmen und scharfen Abgrenzungen gegenüber jeglichen liberalen Interpretationen bestimmt. Der Papst ist der „Schlussstein“ in diesem Gedankenkonstrukt, das von den apokalyptischen Vorstellungen Pius' IX. durchdrungen ist. Angesichts der spürbar zu Ende gehenden weltlichen Herrschaft über den Kirchenstaat (756–1870), den die *ultramontane Partei* als unverzichtbar auch für die geistlich-kirchliche Souveränität und Autorität des Römischen Pontifex ansieht, wähnt Pius IX. die Kirche im großen Entscheidungskampf gegen die „Mächte der Finsternis“.⁴²

Nun kennt sicher auch der Jesuit Meyer die Philosophie- und Theologiegeschichte, doch werden Prinzipien wie die *Lehre von der Gewissensfreiheit* und die *scholastische Volkssouveränitätsthese* ganz und gar im Sinne heteronomer Moralansprüche und in enger Ahnlehnung an das päpstliche Lehramt interpretiert. Die christliche Ethik mutiert so zu einer *Gehorsamsmoral*. Diese wird zwar mit naturrechtlichen Argumenten unterfüttert; insofern ist Meyer und seinem Ordensbruder Viktor Cathrein zweifellos eine Weiterentwicklung der naturrechtlichen Staats- und Soziallehre zu bescheinigen.⁴³ Doch plädiert der Jesuit ganz im Sinne des päpstlichen Lehramtes seiner Zeit für eine kirchlich-theologisch

⁴⁰ Vgl. H. MAIER: Gesellschaftslehre (wie Anm. 8), S. 210 ff.

⁴¹ Die beste Darstellung des katholischen Staatsdenkens im 19. Jahrhundert ist immer noch die von Eric Wolf betreute juristische Dissertation von G. HAMMERSTEIN: Rechtsphilosophie (wie Anm. 4).

⁴² Vgl. Th. Meyer: Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (wie Anm. 39), S. 116 ff.

⁴³ Vgl. Viktor CATHREIN: Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung (¹1901), Darmstadt (Neudruck: ²1909) 1964.

angeleitete und reglementierte Moral, die den sittlichen Handlungsspielraum des Einzelnen beträchtlich einengt.⁴⁴ *Freiheit* meint nach Theodor Meyer und der neuscholastischen Lehre⁴⁵ nicht Freiheit „von der – sondern *durch* die kirchliche Lehrautorität, im engen, lebendigen Anschluss an die ‚Grundfeste der Wahrheit‘, den „römischen Felsenmann“.

5. Papst Leo XIII.

Es ist für den Katholizismus ein Glück, dass mit Papst Leo XIII. (1878–1903) die Erstarrung im theologischen und sozialphilosophischen Denken ein gutes Stück weit aufgebrochen und liberalere Prinzipien in der Sozialethik wieder stärker Geltung finden. Leo XIII. war zeitweise Nuntius in Brüssel gewesen und hatte in Belgien erfahren, dass der konstitutionelle Staat keineswegs von vornherein antichristlich und antireligiös eingestellt sein muss.⁴⁶ Er greift stärker auf die Naturrechtslehre der Barockscholastik zurück und stellt 1. die *Staatsneutralitätsthese*, 2. die *Volkssouveränitätsthese* und 3. die *Toleranzthese* ins Zentrum seiner Staatslehre, die im Jahre 1881 mit der Enzyklika *Diuturnum illud: Über den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt* einsetzt.⁴⁷ Veranlasst ist dieses Rundschreiben durch das Attentat auf den russischen Zaren Alexander II. (1855–1881).

- (Zu 1.) Mit der *Staatsneutralitätsthese* knüpft Leo an die aristotelisch-thomasische Staatsformenlehre, die Trias Monarchie,

⁴⁴ Vgl. Hans BARION: Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form 2 (1965), S. 131 ff.; C. SCHMITT: Römischer Katholizismus und politische Form (¹1923), Stuttgart ⁵2008; Nikolaus LOBKOWICZ: Carl Schmitt – ein umstrittener Kopf setzt sich durch. „Warum es in Deutschland keine katholische Staatsphilosophie gibt“, in: Deutsche Tagespost 17.10.87; Henning OTTMANN: Carl Schmitt, in: K. G. BALLESTREM / H. OTTMANN (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, München 1990, S. 61 ff.

⁴⁵ Vgl. Th. MEYER: Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (wie Anm. 39), S. 272 ff.

⁴⁶ P. TISCHLEDER: Die Staatslehre Papst Leos XIII., M.-Gladbach 1927; Lydia BENDEL-MAIDL: Thomanische Staatslehre – Barriere oder Hilfe in einem totalitären Staat, in: Ausgewählte Themen aus Peter Tischleders katholischer Staats- und Gesellschaftslehre, in: Hans-Jürgen KARP / Joachim KÖHLER (Hg.): Katholische Kirche unter nationalsozialistischer und kommunistischer Diktatur. Deutschland und Polen 1939–1989, Köln 2001, S. 41 ff.

⁴⁷ Die bedeutendsten Enzykliken Leos XIII. zum christlichen Staatsverständnis sind: *Diuturnum illud: Über den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt* (1881); *Immortale Dei: Über den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt* (1885); *Libertas praestantissimum: Über die Freiheit* (1888); *Graves de communi: Über die christliche Demokratie* (1891); *Au milieu des sollicitudes: Achtung vor der Staatsgewalt* (1892); *Notre consolation: Die Kirche und die verschiedenen Staatsformen* (1892); einflussreich vor allem die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* (1891); alle Dokumente in der Originalsprache und in deutscher Übersetzung in: A. F. UTZ / B. von GALEN: Sozialdoktrin (wie Anm. 18).

Aristokratie, Demokratie an, die allesamt „gute Ordnungen“ darstellen können, sofern die Prinzipien des *Gemeinwohls* berücksichtigt werden. Die Staatsneutralitätsthese ermöglicht es, die republikanisch-demokratische Ordnung dort anzuerkennen, wo sie sich durchgesetzt hat. Gleichzeitig wird aber den Katholiken – so etwa in der Enzyklika *Graves de communi: Über die christliche Demokratie* (1891) – nachdrücklich empfohlen, politisch und institutionell nichts zu unternehmen, um die liberal-demokratischen Ordnungsideen selbst mit auf den Weg zu bringen. Diese Einschränkungen sollten erhebliche Konsequenzen haben für die christlichen Demokraten in der Zentrumsparterie (bis 1933) und die christliche Arbeiterschaft in den interkonfessionellen Gewerkschaften (sog. deutscher Gewerkschaftsstreit (1900–1914)).⁴⁸

- (Zu 2.) Mit dem Rekurs auf die seit der mittelalterlichen Scholastik zum Lehrkanon gehörende *Volkssouveränitätsthese* hat Leo XIII. wieder stärker ein liberales Prinzip zur Geltung gebracht.⁴⁹ Zugleich hat er die Volkssouveränitätsthese mittels des kanonistisch inspirierten Begriffspaares der *Designations- und Translationsthese* modifiziert: Die Gewalt kommt von Gott, der sie unmittelbar dem Herrscher *überträgt*; das Volk dagegen vermag – entsprechend den historischen Konstellationen – den jeweiligen Träger der Gewalt lediglich zu *bezeichnen*. Auf diese Weise vermochte der Papst das tendenziell demokratische Prinzip vor voluntaristischen Interpretationsansätzen zu bewahren und damit die traditionalistische Rechtsauffassung als Prinzip seiner Staatslehre fortzusetzen. Die scholastische Volkssouveränitätsthese modifiziert die Gewaltenlehre

⁴⁸ Oswald von NELL-BREUNING: Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende, in: Peter von OERTZEN (Hg.), in: Festschrift für Otto Brenner, Frankfurt am Main 1967, S. 19–32.

⁴⁹ Leopold von RANKE: Die Idee der Volkssouveränität in den Schriften der Jesuiten, in: Abhandlungen und Versuche. Erste Sammlung, Leipzig ²1877, S. 225 ff., und Otto von GIERKE: Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (⁴1929), Neudruck: Aalen 1981, S. 65, hielten die scholastische Lehre vom Volke als dem ursprünglichen Träger der Staatsgewalt gar für eine Vorwegnahme der modernen Volkssouveränitätsthese (u. a. Jean-Jacques Rousseau). Die katholischen Philosophen und Theologen der frühen Neuzeit (Francisco Vitoria, Francisco Suarez, u. a.) verstanden das Volk noch nicht als *Menge von Individuen*, sondern als die *sozial gegliederte und politisch geeinte Gesamtheit* („christianitas“). Ausgehend von den bestehenden Gewaltverhältnissen und Sozialstrukturen hatte die bis ins 20. Jahrhundert im katholischen wie auch im allgemeinen (konservativen) Staatsdenken verbreitete *Organismustheorie* eine legitimatorische Funktion, wobei das Volk als *Handlungssubjekt* weitgehend ausgeblendet war; vgl. Peter Graf KIELMANSEGG: Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1994, S. 115 ff., 144 ff., 234 ff.

des Römerbriefs (13,1–7), die den Grundstock des Legitimismus und der christlichen Monarchien darstellt. Das zentrale biblisch-theologische Argument ist, dass die (rechtmäßige) bestehende Gewalt von Gott komme. Diese These interpretieren die Denker der frühen Neuzeit schöpfungstheologisch. Das bedeutet: Die Staatsgewalt ist eine naturnotwendige Bedingung des Erhalts des Gemeinwesens; sie entspringt dem göttlichem Schöpferwillen. Aber die konkrete Bestellung und Ausübung der Herrschaft beruht auf historisch-kontingenten Gegebenheiten. Bei der *Mitwirkung des Volkes* dachte man an vertragliche, jedoch nicht näher beschriebene Formen der (konkludenten) Zustimmung. Über die Interpretation der leoninischen Volkssouveränitätsthese geriet der politische Katholizismus der Weimarer Zeit in einen heftigen Streit. Während die Theologen und Sozialethiker, Joseph Mausbach⁵⁰ und Peter Tischleder (beide Münster), die Enzykliken Leos demokratisch-republikanisch interpretierten, verteidigten auf der anderen Seite der Dogmatiker Franz-Xaver Kiefl und der Sozialethiker Heinrich Schroers, den Legitimismus.⁵¹

- (zu 3.) Grundsätzlich hält die katholische Staatslehre gemäß der traditionellen *Kooperationsthese* am Zusammenwirken von *Kirche und Staat* fest und lehnt den weltanschaulich neutralen Staat

⁵⁰ Joseph MAUSBACH: Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel, M.-Gladbach 1920, Professor für Dogmatik und Moraltheologie an der Universität Münster, Zentrumspolitiker und Mitglied der Nationalversammlung von Weimar 1919, interpretierte die Deutsche Reichsverfassung von 1919 für den deutschen Katholizismus. Paul MIKAT: Grundelemente katholischer Staatsauffassung, in: Christentum und Liberalismus, hg. von Karl FORSTER, München 1960, S. 84 ff., verweist auf die Schwierigkeiten Mausbachs, von den Prinzipien der Neuscholastik und der Kanonistik her den liberalen Verfassungsstaat zu rechtfertigen. Mit Richard HAUSER: Autorität und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, Heidelberg 1949, S. 364, sieht P. MIKAT, S. 106, die „Betonung des menschlichen Entscheidungswillens als Faktor der ‚Mitbegründung des Staates aus der geistigen Freiheit des Menschen‘“ und damit Anklänge an die Vertragstheorie der Staatsphilosophie der Aufklärung. Während jedoch der Vertragsgedanke z. B. bei Hobbes und Rousseau *wesenskonstitutiv* ist, interpretierten die Scholastiker die Vertragsidee *wesensexplikativ*.

⁵¹ P. TISCHLEDER: Staatsgewalt und katholisches Gewissen, Frankfurt a. M. 1927, rief den Unmut von Franz-Xaver KIEFL: Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie, Regensburg 1928, hervor; vgl. auch Heinrich SCHRÖRS: Katholische Staatsauffassung, Kirche und Staat. Nach den prinzipiellen Grundlagen dargestellt, Freiburg im Breisgau 1919. Zum Verfassungsstreit im deutschen Katholizismus vgl. Heinz HÜRTE: Deutsche Katholiken 1918–1945, Paderborn 1992, S. 49 ff.; R. MORSEY: Die Deutsche Zentrumspartei 1917–1923, Düsseldorf 1966, S. 172 ff., 236 ff.

prinzipiell als „nationale Apostasie“ ab.⁵² Gleichzeitig werden der weltanschaulich neutrale Staat und die Zuerkennung von Religionsfreiheit auch für Nichtkatholiken und Nichtgläubige *toleriert*. So wird in *Immortale Dei* (1885) die These von der Freiheit der Religion als naturgegebenes Recht verurteilt und das *Tolerieren anderer Religionen als ein Übel* bezeichnet, das unter bestimmten gegebenen Umständen *zu dulden* sei⁵³. Pius XII. hat 1953 in einer Ansprache die Toleranzformel Leos XIII. leicht modifiziert. Demnach könnten die Staaten unter Umständen erlauben, „den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen, d.h. den inneren Frieden im Staat zu sichern.“⁵⁴

Schluss

Die Staatslehre Leos XIII. wurde in ihrem Grundbestand von seinen Nachfolgern bis hin zu Pius XII. tradiert. Sie war bis dahin fester Bestandteil der Lehrbücher der Kanonistik, Moraltheologie und Sozialethik. Die wohlwollenden Stellungnahmen Pius' XII. zur Rolle der Einzelperson und ihrer wachsenden Bedeutung in Staat und Gesellschaft sowie die Demokratieansprache im Rahmen der Weihnachtsbotschaft 1944 können nicht als prinzipielle Neuorientierung der scholastischen Staats- und Soziallehre gedeutet werden. Von dieser her konnten individuelle vorstaatliche, gegen den Staat gerichtete Freiheits- und Teilhaberechte nicht konsistent begründet werden. Individuelle Rechte hätten eine personalistische Moralauffassung im Sinne des Menschen als moralisches Subjekt vorausgesetzt, die aber von der organologischen (spät-)scholastischen Lehre als protestantisch geprägter Individualismus kritisiert wurde.⁵⁵ Im Übrigen galt der neuscholastischen Staatstheorie gemäß der weltanschaulich neutrale Staat als „nationale Apostasie“, ein negatives Werturteil, das prinzipiell galt, jedoch in praktischer Hinsicht durch das Toleranzprinzip gemildert war, wonach andere Religionen als die

⁵² Klaus MÖRS DORF: Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 1, Paderborn ¹⁰1959, S. 63.

⁵³ Heinrich DENZINGER (Begr.) / Peter HÜNERMANN (Hg): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lateinisch-deutsch, Freiburg im Breisgau ³⁸1999, Nr. 3176.

⁵⁴ Vgl. R. Uertz: Vom Gottesrecht (wie Anm. 6), S. 378, zur neuscholastischen Staats- und Soziallehre Franz BÖCKLE / Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (Hg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

⁵⁵ Vgl. Richard BRUCH: Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts. Von der Tugendethik zur Pflichtethik, Tübingen 1997, S. 18, 48 ff., 293 ff.

katholische um der Vermeidung eines größeren Übels willen vom Staat toleriert werden.

Erst die Soziallehre Johannes XXIII. und das von ihm einberufene II. Vatikanische Konzil (1962–1965) begründeten eine neue sozial- und politikethische Argumentation im Sinne einer personalistischen bzw. Verantwortungsethik. Damit wurde die neuscholastische Naturrechtslehre, nicht jedoch der vernunftrechtliche Begründungsstil der katholischen Sozialethik, aufgehoben, ohne den die Korrespondenzfähigkeit der christlichen Ethik mit der Rechts-, Politik-, Sozialwissenschaft und der Sozialphilosophie sowie der Staats- und Verfassungstheorie nicht gegeben wäre. Der Hinwendung des politischen Katholizismus zur personalistischen Ethik und zu den Menschen- und Grundrechten war schon seit den 1930er Jahren von Philosophen, Sozialethikern und Rechtswissenschaftlern wie Jacques Maritain, Theodor Steinbüchel, Robert Linhardt, Heinrich Rommen u. a. theoretisch der Weg geebnet worden.⁵⁶

So nahm die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) die Menschenrechte gemäß der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 in die katholische Soziallehre auf.⁵⁷ Das II. Vatikanum schuf mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und dem Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* weitere wichtige Voraussetzungen für die Akzeptanz des liberalen demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates durch die Katholische Kirche. Sah bis dahin die neuscholastische Lehre das Recht lediglich als den Außenbereich von Ethik und Moral, so differenziert die politische Ethik des II. Vatikanums deutlich zwischen Moral und Recht. Entsprechend konnten in der herkömmlichen Theorie individuelle und vorstaatliche Rechte nicht geltend gemacht werden. Möglich waren die Anerkennung von individueller Religions- und Gewissensfreiheit und die Verwerfung des bis dahin geltenden Prinzips, wonach der (persönliche) Irrtum des einzelnen Gläubigen gegenüber der von der Kirche definierten Wahrheit kein Recht habe, nur durch sozialetische Eingrenzung des Themas. Die Erklärung über die Religionsfreiheit betrifft nämlich nicht das Thema Religions- und Gewissensfreiheit im umfänglichen Kontext von Theologie und Kirche, sondern lediglich im Verhältnis des Bürgers zum Staat. Im Zentrum der Erklärung steht also „die Beziehung physischer und moralischer Personen

⁵⁶ R. UERTZ: Vom Gottesrecht (wie Anm. 6), S. 347 ff., 360 f., 419 ff., 439 ff.

⁵⁷ A. F. UTZ / B. von GALEN: Sozialdoktrin (wie Anm. 18), XXVIII 94 ff.

in der menschlichen und politischen Gesellschaft und deren Verhältnis zur öffentlichen Gewalt in Sachen der Religion".⁵⁸ Entscheidend ist jedoch die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit im Sinne einer personalistischen Ethik bzw. Verantwortungsethik und damit der politischen Autonomie des Christen in Politik, Staat und Gesellschaft, wodurch der Integralismus der neuscholastischen Phase überwunden und das Ende des Konstantinischen Zeitalters herbeigeführt wurde.

Damit aber hat das Konzil einen sozialetischen Paradigmenwechsel vollzogen und Anschluss an personalistisch-sozialetische Begründungsweisen vorgenommen, wie sie nach 1945/46 von christlichen bzw. christlich-demokratischen Politikern in den Verfassungsgebenden Versammlungen der Länder (1946–1950) und des Parlamentarischen Rates (1948/49) wie auch von Katholiken in Wissenschaft und Praxis vertreten wurden.⁵⁹

⁵⁸ K RAHNER / H. VORGRIMLER: Kleines Konzilskompandium, Freiburg im Breisgau 1972, S. 655 ff; vgl. auch E.-W. BÖCKENFÖRDE: Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung Freiburg im Breisgau 1973, S. 191 f.

⁵⁹ Vgl. R. UERTZ: Vom Gottesrecht (wie Anm. 6), S. 496.