

46-1 2014**Die normativen Grundlagen des modernen Rechtsstaates in Deutschland.
Ein multidisziplinärer Ansatz**

Der Einfluss des Bikonfessionalismus auf das deutsche Staatsverständnis – der katholische Ansatz

Rudolf UertzÜbersetzung von Sylvie Le Grand
<https://doi.org/10.4000/Allemagne.1200>

Zusammenfassung

Das Verhältnis der katholischen Kirche zum demokratischen Staat und zur pluralistischen Gesellschaft hat seit dem neunzehnten Jahrhundert eine erstaunliche Entwicklung durchgemacht: radikale Negation der Menschenrechte und liberalen Prinzipien zuerst, Phase des neothomistischen Übergangs und vorsichtige neuscholastische Annäherung an die demokratisch-republikanische Ordnung unter dem Pontifikat von Leo XIII. (1878-1903), dann die Integration der Menschenrechte in die katholische Staats- und Gesellschaftslehre unter Papst Johannes XXIII. (1958-1963) und schließlich die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Der Beitrag wirft die Frage nach der Interpretation dieser Entwicklung im Sinne eines Bruchs oder einer Kontinuität auf und beleuchtet gleichzeitig den ideologischen Beitrag französischer Denker (de Maistre, Montalembert im neunzehnten Jahrhundert, Maritain u.a. im zwanzigsten Jahrhundert) und die konkreten Auswirkungen dieser Entwicklungen auf die Konzeptionen und Praktiken des "politischen Katholizismus" in Deutschland.

Volltext

1 Das Verhältnis der katholischen Kirche zum demokratischen Staat und zur pluralistischen Gesellschaft hat in der nicht allzu fernen Vergangenheit eine erstaunliche Entwicklung durchgemacht¹. Diese Entwicklung begann mit einer radikalen Negation der Menschenrechte und liberaler Ordnungsprinzipien, die in den Enzykliken und päpstlichen Dokumenten von 1791 bis 1864 zum Ausdruck kamen². Die Integration der Menschenrechte in die katholische Staats- und Gesellschaftslehre unter Papst Johannes XXIII. (1958-1963) sowie die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) folgten auf die unter dem Pontifikat Leos XIII. (1878-1903) eingeleitete Phase des Übergangs und der vorsichtigen

Annäherung an die demokratisch-republikanische Ordnung, die ihrerseits auf die Periode der radikalen Negation liberaler Prinzipien durch Päpste von Pius VI. (1775-1799) bis Pius IX. (1846-1876) folgte. Aber wie ist es zu erklären, dass die Lehre der Kirche im Laufe von etwa hundert Jahren, vom *Lehrplan* von 1864 – diesem Katalog aller Verurteilungen des Liberalismus durch Pius IX. – bis zur konziliaren Erneuerung in der ersten Hälfte der 1960er Jahre genau entgegengesetzte Positionen verteidigt hat?³ Einige Theologen erklären dies damit, dass das Konzil sich nur verpflichtet hat, traditionelle Prinzipien auf neue politische Strukturen *anzuwenden*, ohne die Lehre der Kirche in ihr eigenes Prinzip zu verwandeln. Aber diese These ist nicht plausibel. Denn bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts rechtfertigten die Päpste ihre Verurteilungen und ihre Kritik an den liberalen Grundsätzen der Moral und des Rechts weitgehend mit *prinzipiellen* Vorbehalten. Konservative Interpreten glaubten, sich auf die Texte des Konzils selbst stützen zu können, um ihre Behauptung zu untermauern.

2 Die *Erklärung über die Religionsfreiheit*, die zusammen mit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* eines der wichtigsten Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) auf dem Gebiet der sozialen und politischen Ethik ist, bezeugt die wachsende Bedeutung, die der »Würde der menschlichen Person«, der Freiheit der Person sowie ihrer Grundrechtsgarantie beigemessen wird. Diese größere Bedeutung, die der Menschenwürde und den Grundrechten für die Verfassung des Staates beigemessen wird, wird jedoch nicht im Sinne eines Bruchs interpretiert, sondern im Sinne einer Fortsetzung der christlich-sozialen Tradition, wenn es zum Beispiel heißt: Das Zweite Vatikanische Konzil stützt sich hier auf "die Heilige Überlieferung und auf die Lehre der Kirche, Daraus schöpft er immer wieder Neues in Harmonie mit dem Alten"⁴. Der Juraprofessor Josef Isensee bezeichnet eine solche Anforderung als "Kompostierungsverfahren"⁵.

3 Theologen und Sozialethiker wie der Thomist Arthur F. Utz interpretieren daher diesen Verweis auf die Verbindung der Kirche zur Tradition, wie sie in der *Erklärung über die Religionsfreiheit* (*Dignitatis humanae*) von 1965 betont wird, als Beweis dafür, dass die römische Synode keine andere Wahl hatte, als ihre Lehre als Frucht einer ständigen Weiterentwicklung ihrer traditionellen Lehre zu begreifen. Den vom Konzil herbeigeführten Paradigmenwechsel in der Frage der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit lehnt Utz daher entschieden ab.

4 Diese traditionalistische Methode wurde von Juristen und Politikwissenschaftlern wie Ernst-Wolfgang Böckenförde, Josef Isensee und Hans Maier in Frage gestellt⁶. Letztere gehen in ihren Kommentaren zum Konzil von einer rechtsdogmatischen Gesichtsaussage aus und verteidigen das Argument, dass die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit als Grundrechte der Bürger notwendigerweise einen systemischen Bruch mit der bis Ende der 1950er Jahre vorherrschenden neothomistischen Lehre darstelle. denn diese Doktrin geht von einer vormodernen Staatsordnungstheorie aus. Liberale Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaatstheorie hätten nicht konsequent auf der Grundlage der neuscholastischen Staatslehre begründet werden können.⁷ Ich stimme diesem Ansatz der Rechtsdogmatik zu und werde hier die wichtigsten Phasen der Entwicklung der vom Katholizismus entwickelten Staatstheorie vorstellen, insbesondere der politischen. Es wird notwendig sein zu zeigen, dass es neben einigen Theologen und Geistlichen vor allem Laien aus Politik, Justiz, Wissenschaft und Verwaltung sind, die den Prozess der Modernisierung und Liberalisierung des politischen Katholizismus vorangetrieben haben. Wenn ich dabei zunächst auf die nachrevolutionäre Phase zurückkomme, dann vor allem deshalb, weil diese traditionalistische und konterrevolutionäre Phase, die einer Phase vorausgeht, die durch die gemäßigte Haltung der Kirche unter den Pontifikaten von Leo XIII. (1878-1903) bis Pius XII. (1939-1958) gekennzeichnet ist, letztlich auch sehr stark vom Einfluss der Ideen konterrevolutionärer französischer Denker auf die kirchliche Lehre geprägt ist. Traditionalistische Ideen sind aber auch insofern von Interesse, als diese Fragen die katholische Kirche seit der teilweisen Rehabilitierung der vier schismatischen Bischöfe der Priesterbruderschaft St. Pius X. durch Papst Benedikt XVI. im Januar 2009 einzuholen scheinen⁸.

5 Die Hauptthese dieses Beitrags lautet: Die Entwicklung des katholischen Staatsdenkens von der radikalen Ablehnung der Menschenrechte nach 1789 bis zu ihrer vollen Annahme durch das Zweite Vatikanische Konzil – durch die vorsichtige Annäherung unter dem Pontifikat Leos XIII. – ist letztlich nur im Hinblick auf die spezifische Positionierung der Kirche und des kirchlichen Dogmas gegenüber dem historischen Rechtsdenken verständlich. Die Kirche war sehr lange Zeit mit dem monarchischen Denken verbunden und damit mit der Legitimation der Macht "von oben", also "durch Gott", so dass umgekehrt der Rückgriff auf die Legitimation der Staatsgewalt "von unten", also "durch das Volk", als Sakrileg erschien.

6 Der historische Hintergrund, der die Ablehnung der Volkssouveränität durch die Kirche beleuchtet, ist eminent politisch: Es ist die Herrschaft des Papsttums über die Kirchenstaaten (756-

1870), die erst 1929 mit dem Abschluss der Lateranverträge zwischen dem Heiligen Stuhl und der Regierung des Königreichs Italien unter Mussolini eine juristisch-politische Regelung erfuhr. Die *Römische Frage* selbst ist eng verknüpft mit der Frage der Souveränität des Papstes als geistlichem und weltlichem Monarchen und damit mit der Frage der päpstlichen Oberhoheit und dem auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) verkündeten Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen.

Die Ablehnung liberaler Ideen in Fragen der Moral und des Rechts (1789-1850)

7 Neben Louis de Bonald (1754-1840) müssen wir in Joseph de Maistre (1753-1821) den wichtigsten Verteidiger der päpstlichen weltlichen Macht und des Traditionalismus sehen. Dieser Savoyer war Jurist, Amateurtheologe und einer der schärfsten Kritiker des *Gesellschaftsvertrags* von Jean-Jacques Rousseau.⁹ De Maistre war Botschafter des Königs von Sardinien am Zarenhof in St. Petersburg. Die *Politische Theologie* von Carl Schmitt (1922-1970) sowie sein *Dezisionismus* und seine frühen Schriften über den Katholizismus sind von de Maistre beeinflusst.¹⁰ Die Schriften von J. de Maistre befassen sich vor allem mit der Souveränität des Papstes und der Könige; Der Autor versucht, die traditionalistische Rechts- und Machtauffassung auf der Grundlage einer theologisch-politischen Argumentation zu verteidigen, die sich gegen die liberale Theorie des gegnerischen politischen Lagers richtet. Während seiner Zeit als Bischof von Perugia stützte sich der spätere Papst Leo XIII., Joachim Pecci, in seinen Hirtenbriefen noch auf die Schriften von J. de Maistre.¹¹ Letzterer sieht in der Funktion der Rechtsprechung und der fortwährenden *Rechtsfortbildung* durch den Monarchen eine Tätigkeit, die der Gotteswahrnehmung *analog* oder *sogar ähnlich* ist: In der traditionalistischen Rechtsauffassung ist Gott der Gesetzgeber, der Monarch ist nur derjenige, der die ihm gegebenen göttlichen Gesetze bewahrt und auslegt. Kraft seiner Berufung als Ausleger des Willens Gottes ist der Monarch Mitschöpfer der göttlichen Gesetze. Die absolutistische Gesetzgebungsgewalt des Monarchen wird unweigerlich unfehlbar.

8 In seinen theoretischen Überlegungen geht es de Maistre jedoch weniger darum, die Unfehlbarkeit auf der Grundlage der Theologie der Offenbarung als auf der der juristischen Logik zu begründen. In seinem Hauptwerk *Du pape* (1819) schrieb er:

8 "Ist die monarchische Form einmal etabliert, ist die Unfehlbarkeit nur noch eine notwendige Folge der Herrschaft, oder vielmehr, sie ist absolut dasselbe unter zwei verschiedenen Namen. Aber obwohl diese Identität offensichtlich ist, hat man nie gesehen oder sehen wollen, dass die ganze Frage von dieser Wahrheit abhängt; Und diese Wahrheit wiederum hängt von der Natur der Dinge selbst ab, sie braucht sich nicht auf die Theologie zu verlassen; so daß der Irrtum, wenn er von der Einheit spricht, wenn er notwendig ist, dem Papst nicht entgegengesetzt werden kann, selbst wenn er möglich wäre, wie er nicht gegen die weltlichen Herrscher gerichtet werden kann, die nie Unfehlbarkeit beansprucht haben. In der Praxis ist es in der Tat absolut dasselbe, nicht dem Irrtum unterworfen zu sein oder nicht beschuldigt werden zu können«¹².

De Maistre bereitete intellektuell den Boden für den Ultramontanismus und das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit von 1870.

9 Nicht zu vergessen ist das letzte Mitglied des Trios der französischen Traditionalisten: Abbé Hugues Robert Félicité de Lamennais (1782-1854). Während seiner traditionalistischen Periode wurde er stark von de Maistre beeinflusst. Aber Lamennais' Standpunkt entwickelte sich angesichts der europäischen Verfassungsbewegungen Belgiens, Irlands und Polens in den Jahren 1830-31, in denen Katholiken für die Erlangung von Freiheiten und deren Aufnahme in das Gesetz und die Verfassungen kämpften. Lamennais plädierte in der Zeitschrift *L'Avenir* (1830-1832) für die Sache der Demokratie und forderte fortan Religions-, Gewissens-, Bildungs-, Presse- und Vereinigungsfreiheit sowie das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat.¹³ Der Abt erkennt an, dass die monarchische Ordnung der Vergangenheit angehört und plädiert nun für die *Freiheit der Völker*, an deren Spitze sich der Papst stellen muss.

10 Obwohl er mehrmals von päpstlichen Enzykliken und dem *Syllabus* verurteilt wurde, wurde Lamennais zum Initiator der Christdemokratie in den europäischen Ländern. Es ist jedoch anzumerken, dass Lamennais weiterhin seinen traditionalistischen Grundkonzeptionen treu bleibt, während er sich bemüht, seine demokratischen Ideen zu begründen. Denn er erklärt alles aus der Zeit und dem Wirken Gottes.¹⁴ So beginnt er damit, die Monarchie vom Willen Gottes abhängig zu

machen, bevor er die Idee der Freiheit in ihrer demokratischen Phase als eine Emanation des göttlichen Willens betrachtet. Lamennais' Programm wurde von seinen Schülern Jean Baptiste Lacordaire (1802-1861) und Charles Forbes Montalembert (1810-1870)¹⁵ fortgesetzt. Sie behalten die Idee der *christlichen Demokratie* bei, d.h. die demokratisch-republikanischen Forderungen, die aus dem Fundus der Theologie und Sozialethik des Christentums abgeleitet werden.

11 Aber die damit verbundenen politisch-staatlichen und rechtlich-sozialen Forderungen werden von den Lamennais-Schülern nicht mehr auf der Grundlage einer politischen Theologie, sondern auf der Grundlage einer praktischen Ethik legitimiert. Ein faires Verhältnis zum Voluntarismus der individualistisch-liberalen Verfassungskonstruktion ist bisher nicht gefunden.

12 In staatsethischer Hinsicht finden wir eine Auffassung, die der von Montalembert bei Bischof und Baron Wilhelm Emmanuel von Ketteler sehr ähnlich ist, der sich darüber hinaus besonders auf *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle* (1852) stützt und wie sein französischer Kollege der *sozialen Frage* eine sehr besondere und wachsende Aufmerksamkeit schenkt¹⁶. Durch seine sozialen und politischen Ideen leistete Ketteler einen herausragenden Beitrag zum Programm der katholischen Partei *Zentrum* im Zweiten Reich (1871-1918). Er empfiehlt den Katholiken, alle ihnen zur Verfügung stehenden politischen, parlamentarischen und publizistischen Mittel zu nutzen, um katholische Interessen zu wahren und durchzusetzen. Pragmatisch stellt sie sich auf den Boden von Prinzipien, die Teil eines gemäßigten Liberalismus und der ebenso moderaten Verteidigung der Rechtsstaatlichkeit sind. Er protestierte gegen den Absolutismus und den Polizeistaat, dem er den "wahren Rechtsstaat" entgegenstellte; Letzteres beruhe "auf Freiheit und Selbstverwaltung". Weitere Forderungen betreffen den vom Staat garantierten Rechtsschutz, die richtige Unterscheidung zwischen staatlicher und privatrechtlicher Ordnung, die Einrichtung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit sowie die eines Obersten Reichsgerichts und einer unabhängigen Richterkörperschaft.

13 Die wesentliche Grundlage der Rechtsstaatlichkeit ist eine normative Ordnung, "ein gerechtes Maß, nach dem man bewertet, ein gerechtes Gesetz, nach dem man urteilt"¹⁷. Um seine Rechtsgrundsätze zu legitimieren, zitiert Ketteler Thomas von Aquin, der die Naturgesetze nicht deduktiv auslegt – wie es bereits seit der Jahrhundertmitte im Rahmen der neuscholastischen Naturrechtsauslegung geschieht –, sondern sie einer *dynamischen Rechtsauslegung* unterwirft.¹⁸ Er betont daher, dass das menschliche Gesetz, das für das ganze Volk gilt, nicht »alle Laster« verbieten darf, »vor denen sich die Tugendhaften hüten, sondern nur die schwerwiegendsten«. Darüber hinaus verteidigte der Bischof von Mainz mit Thomas den Grundsatz: "Wer eine Gemeinde zu leiten hat, hat alle Macht, Ausnahmen von den menschlichen Gesetzen zu gewähren, die von seiner Autorität abhängen"¹⁹.

14 Das positive Recht wurzelt also in suprapositiven Normen. Aber die leitenden Normen des Naturrechts werden von Thomas nicht als bedingungslos verbindlich aufgefasst; Vielmehr lässt sie Interpretationsspielraum bei der Anwendung des Rechts. Denn je mehr naturrechtliche Normen auf konkrete Einzelfälle anzuwenden sind, desto unsicherer sind sie. Wegen dieser Flexibilität im praktischen Umgang mit dem Naturrecht im Sinne von Thomas von Aquin kann Kettelers Staats- und Sozialethik nicht mit der neuscholastischen Schule in Verbindung gebracht werden.²⁰

Die Staatslehre im Kontext der neuscholastischen Phase (1850-1958)

15 Während unter seinen Vorgängern die Lehre starrer geworden war, räumte Leo XIII. den recht liberalen Prinzipien in der Soziallehre der Kirche wieder mehr Raum ein. Der Papst war von 1843 bis 1846 Nuntius in Brüssel gewesen und hatte in Belgien die Erfahrung gemacht, dass der Rechtsstaat nicht notwendigerweise und prinzipiell antichristlich oder antireligiös ist. Leo XIII. bediente sich stärker als seine Vorgänger der Naturrechtslehre der barocken Scholastik. Als Student war der spätere Leo XIII. ein Schüler von Luigi (Aloys) Taparelli, der die Neuscholastik in Italien begründete. Der Papst stellt drei Prinzipien in den Mittelpunkt seiner Enzykliken über den Staat, die 1881 mit *Diuturnum illud* beginnen – also nur zehn Jahre vor der ersten *Sozialenzyklika Rerum Novarum*: die These der staatlichen *Neutralität*, die These der staatlichen *Souveränität* und die These der Toleranz.²¹

16 Durch die These von der *Neutralität des Staates* wird Leo XIII. mit der Lehre von Aristoteles und Thomas von Aquin in Verbindung gebracht, genauer gesagt mit der Triade *Monarchie, Aristokratie, Demokratie*. Letztere können alle "gute Ordnungen" sein, sofern sie dem *Gemeinwohl des Volkes* dienlich sind. Die These von der staatlichen *Neutralität* besagt daher, dass die Kirche die

drei Ordnungsformen grundsätzlich gutheißen kann, sofern sie mit dem Gemeinwohl übereinstimmen. Dies erlaubt es dem Papst, die republikanisch-demokratische Ordnung dort anzuerkennen, wo er sich durchgesetzt hat, sie aber dort abzulehnen, wo es noch Monarchien gibt. Was die Katholiken anbelangt, so forderte er sie auf, ihre nach christlich-demokratischen Vorstellungen konzipierten politischen Aktivitäten auf den sozialen und karitativen Bereich zu beschränken; der christliche Demokratiedanke wird hier also sehr eng als "*Volkswohlfahrt*"²² verstanden.

17 Indem er auf die *These von der Souveränität* des Staates zurückgriff, die bereits von Thomas von Aquin und den Scholastikern zu Beginn der Neuzeit (Francisco de Vitoria, Francisco de Suarez, Robert Bellarmine u.a.) verteidigt wurde, hob Leo XIII. ein tendenziell liberales Prinzip hervor.²³ Gleichzeitig versuchte sie, die *These von der staatlichen Souveränität* vor ihren voluntaristischen Interpretationen zu schützen. Leo XIII. modifizierte in der Tat die scholastische Lehre vom Volk als ursprünglichem Inhaber der Staatsgewalt durch die These von der Benennung und Übersetzung. Das bedeutet einerseits, dass die Macht von Gott kommt, der sie direkt auf den Souverän überträgt, und andererseits, dass das Volk nur die Person des Souveräns bezeichnet.²⁴ Die Formen der Benennung und Qualifikation der Person des Herrschers konnten variiert werden, wurden aber nicht verändert. Auf diese Weise bewahrte Leo XIII. das Prinzip der Volkssouveränität vor voluntaristischen Auslegungen und stärkte zugleich die traditionalistische Rechtsauffassung als Prinzip der katholischen Staatslehre. Jahrhundertlang basierte sie auf der Machtlehre aus dem Brief des Paulus an die Römer (13,1-7: "Alle Kraft kommt von Gott. [...]"), die das Grundgerüst des Legitismus und der christlichen Monarchien bildeten.²⁵

18 Entsprechend der Kooperationsthese bleibt die katholische Staatslehre der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat grundsätzlich treu und lehnt den *philosophisch neutralen Staat* als "nationalen Abfall"²⁶ grundsätzlich ab. Hintergrund dieser Theorie ist das *Ideal des katholischen Konfessionsstaates*, auch wenn sich dieser spätestens seit dem Aufkommen der Nationalstaaten als Illusion erwiesen hat. Um dieser politischen Realität Rechnung zu tragen, werden aber der philosophisch neutrale Staat und die Anerkennung der Religionsfreiheit, auch für Nichtkatholiken und Nichtgläubige, vom Standpunkt der Moraltheologie *aus toleriert, um größeres Übel* (z.B. Bürgerkrieg, innere Unruhen) zu vermeiden.²⁷

19 Die Nachfolger Leos XIII. nahmen seine Staatslehre ohne größere Änderungen wieder auf. Die Ansprache von Pius XII. über die Toleranz im Jahr 1953 ordnete zwar die Pflicht zur Unterdrückung moralischer und religiöser Irrtümer einer höheren Norm (Pluralität und Gleichheit aller) unter, aber der Papst unterdrückte nicht das Prinzip, d.h. die Pflicht, den Irrtum zu bekämpfen (also die »falsche Religion«).²⁸ So blieb Pius XII., abgesehen von seiner Rede zur Demokratie zu Weihnachten 1944 und seinem gelegentlichen Beharren auf der besonderen Bedeutung des Individuums im Ganzen von Staat und Gesellschaft, auch der neuscholastischen Staatstheorie verpflichtet. Die neuscholastische Naturrechtslehre argumentierte also nur teilweise auf der Grundlage des Gesetzes der Vernunft und erschien eher als ein von der Kirche ausgelegtes und gelehrtcs Naturgesetz.

Die christliche Staats- und Gesellschaftslehre in der Zwischenkriegszeit (1918-1933)

20 Die Unzulänglichkeiten und Sackgassen der neuscholastischen Naturrechtstheorie wurden bereits in den 1930er Jahren anhand von Prinzipien aus dem Kirchenrecht und der Moraltheologie kritisiert. Es besteht kein Zweifel, dass das Naturrecht, das in Deutschland von der Partei des *Zentrums* politisch vertreten und in seinem Programm oft recht frei ausgelegt wird, eine wichtige Rolle in der kritischen Auseinandersetzung mit den Theorien des Rechtspositivismus, Voluntarismus und Szientismus gespielt hat. Das Naturrecht diente auch als eine Art Bollwerk gegen die totalitäre Politik von rechts und links. Doch in einem wesentlichen Punkt geriet das neuscholastische Naturrecht in Schwierigkeiten: im Rahmen eines ganzheitlich-organischen Ansatzes, bei dem die Rechte des Einzelnen in der Gesamtheit der Gemeinschaft subsumiert werden und der gesetzliche Gewaltträger über die *Gemeinwohlordnung* frei verfügen kann), konnten individuelle, vorstaatliche Grundrechte nicht berücksichtigt werden. Folglich war es nicht möglich, Hitlers Machtergreifung bzw. Hitlers Regierungsantritt 1933 (rechtlich gesehen handelte es sich um einen "legalen" Regierungswechsel) auf der Grundlage von Argumenten aus der christlichen Sozialethik ihrer theoretischen verfassungsrechtlichen Legitimation zu berauben. Mit anderen Worten: Die Verfügungsgewalt über das *Gemeinwohl*, die oberste Norm der Staatsethik, wurde dank des politischen Machtwechsels einer totalitären Regierung anvertraut, die vor kriminellen Handlungen nicht zurückschreckte und die Grundrechte der Verfassung der Weimarer

Republik (1919) schamlos außer Kraft setzte. Das Individuum war damit völlig schutzlos vor dem NS-Staat und seiner Willkür. Die Rechtsperversion im Nationalsozialismus nahm solche Ausmaße an, dass selbst Völkermord an Juden oder anderen Teilen der Bevölkerung in formelle Gesetze gegossen werden konnte; ebenso ließen sich die Allmacht des "Führers" und die Allgegenwart des ihm dargebotenen Kultes sogar auf der Grundlage der Rechtswissenschaft begründen. Aber die Forderungen der katholischen Soziallehre an die Menschlichkeit (Gerechtigkeit, Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität) waren zu allgemein, als dass sie die totalitäre Macht der Nazis auch nur auf der Grundlage der Rechtsethik oder des Verfassungsrechts hätten erschüttern können. "Die Treue zur seit 1919 geltenden Verfassung" "hatte im [katholischen] Naturrecht keinen Platz", wie Ernst-Wolfgang Böckenförde schreibt.²⁹

21 Ernst Rudolf Huber schrieb 1939 in seinem Kommentar zum Recht des Großdeutschen Reiches:

"Der Führer vereinigt alle souveränen Gewalten des Reiches in sich; alle öffentliche Gewalt des Staates wie der Bewegung entspringt der Macht des Führers. [...] Die Macht des Führers ist global und total. [Sie] wird nicht durch Garantien und Kontrollen, autonome Schutzbereiche oder erworbene individuelle Rechte behindert, sondern sie ist frei und unabhängig, exklusiv und unbegrenzt."³⁰

22 So schossen die Kritiker der nationalsozialistischen Ideologie und des nationalsozialistischen Staates schnell Pfeile gegen die von der Neuscholastik entwickelte katholische Staatslehre. Diese entscheidende Schwäche der neuscholastischen Naturrechtstheorie begünstigte im März 1933 die Verabschiedung des sogenannten "Vollgewaltgesetzes" durch das *Zentrum*: Letzteres setzte die Gewaltenteilung außer Kraft, schloss demokratische Parteien aus dem politischen Spiel aus, setzte die Grundrechte außer Kraft und stellte die Gesetzgebung in die alleinige Zuständigkeit der Reichsregierung unter Hitler. Bemerkenswert ist, dass einige katholische Theologen und Philosophen diesen Ort bereits in den 1930er Jahren kritisiert hatten. So kritisierte Robert Linhardt, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising bei München, in einem Werk mit dem Titel *Verfassungsreform und katholisches Gewissen*, dass die katholische Soziallehre nicht in der Lage sei, die Grundrechte der Verfassung konsequent zu begründen, denn die Rechtsfigur der subjektiven Rechte des Individuums, die gegen den Staat gerichtet ist, gehört nicht zum Arsenal der katholischen Staatslehre.

23 Der katholische Jurist Heinrich Rommen veröffentlichte 1936 seine Studie "Die ewige Wiederkehr des Naturrechts", in der er das Naturrecht gegen den vom Rechtspositivismus geprägten Zeitgeist verteidigt, denn das Naturrecht regelt und begrenzt das positive Recht des Staates. Und erst der Kommentar zum Recht des großen Deutschen Reiches durch Ernst Rudolf Huber, der das "System der angeborenen und unveräußerlichen Rechte des Individuums" entschieden leugnete, veranlasste den seit 1938 im US-Exil lebenden Rommen, in der Neuauflage seiner Naturrechtsstudie von 1947 den Anspruch auf Menschen- und Grundrechte als vor- und überstaatliche Normen aufzunehmen. Zeitgleich mit Rommen veröffentlichte der französische Thomist Jacques Maritain sein Werk *Christlicher Humanismus* (1936), in dem er eine personalistische Verantwortungsethik entwickelte, die der wachsenden Bedeutung der Laien in Staat und Gesellschaft Rechnung trug. Diese Ethik, die als Grundlage von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit galt, verbreitete sich nach dem Zweiten Weltkrieg zunehmend im französischen und europäischen Katholizismus.³¹ An diese Ideen, die Rommen, Maritain und andere personalistische Autoren entwickelten, knüpften später die Programme des politischen Katholizismus und der christdemokratischen Parteien an.

Die christliche Staats- und Gesellschaftslehre nach 1945

24 Angesichts des Zusammenbruchs des nationalsozialistischen Gesetzlosenstaates und der durch ihn ausgelösten Katastrophe des Zweiten Weltkriegs begann ein Prozess der Neubewertung der moralischen und religiösen Grundlagen des europäischen Humanismus und der europäischen Kultur, der von den Westalliierten unterstützt und beraten wurde. Zweifellos spielte auch die *Ethik des Christentums* eine besondere Rolle. Sogar von einer "Wiederbelebung des christlichen Naturrechts" war die Rede. Doch die Erneuerung der moralischen Reflexion, die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzte und in der Charta der Vereinten Nationen vom Juni 1945 und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom Dezember 1948 ihren Ausdruck fand, ging weit über den Rahmen des Christentums und der Kirchen hinaus. Es kann daher nicht allein der christlichen Naturrechtslehre zugeschrieben werden, dass eine Reihe von Mitgliedern der

konstituierenden Versammlungen der *Länder* (von 1946 bis 1950) und des Parlamentarischen Rates in Bonn 1948/49 bereit waren, die Grundrechte auch in Zukunft zu gewährleisten, insbesondere gegen Eingriffe des Staates. und sie in suprapositiven Normen zu verankern.**32**

25 Darüber hinaus herrschte im Parlamentarischen Rat über die Gruppe der christdemokratischen Juristen und Verfassungsrechtler hinaus Konsens darüber, dass die Grundrechte nicht mehr in der vagen Form der Weimarer Verfassung von 1919 proklamiert werden sollten, sondern fortan auf der Grundlage von Ideen der christlichen Anthropologie sowie des Humanismus im Allgemeinen. als *suprapositive Grundrechte*, die die Legislative, die Exekutive und die Judikative in Form von unmittelbar anwendbaren Rechten binden**33**. Auch die Grundrechte wurden gegen die Aushöhlung ihres wesentlichen Inhalts garantiert und durch Gewaltenteilung und Verfassungsgerichtsbarkeit geschützt.

26 Zu Beginn seiner politischen Nachkriegskarriere skizzierte Konrad Adenauer, selbst Vorsitzender der Christlich-Demokratischen Partei, das Programm, das die Grundkonzeptionen der Partei von Staat, Verfassung, Rechts-, Wirtschafts-, Sozial- und Kulturordnung und dem Wiederaufbau Deutschlands darstellte.**34** Vor dem Hintergrund der Katastrophe, die das NS-Regime für Deutschland, Europa und die Welt verursachte, skizzierte Adenauer eine moralische und politische Erneuerung des deutschen Volkes und Staates. Die Neudefinition des Verhältnisses zwischen Person und Staat ist von grundlegender Bedeutung.

27 Die materialistische Auffassung von der Überlegenheit, Allmacht und dem Vorrang des Staates vor der Würde und Freiheit des Individuums steht nach Adenauer dem "christlichen Naturrecht" diametral entgegen; Das Naturrecht, verstanden im Sinne des christlichen Personalismus, muß die Grundlage der neuen politischen und sozialen Ordnung sein. Nach dieser Theorie geht die Person dem Staat sowohl in Bezug auf die historische Existenz als auch auf den Rang voraus.

"Die Würde, die Freiheit und die Autonomie [der Person] geben dem Staat seinen Kompass und seine Grenze. Die Freiheit der Person bedeutet nicht die Abwesenheit von Grenzen oder Willkür, sie verpflichtet jeden, bei dem Gebrauch, den er von seiner eigenen Freiheit macht, immer die Verantwortung im Auge zu behalten, die jeder für die anderen Menschen und das ganze Volk trägt. Der Grundsatz des CDU-Programms, der Satz, aus dem alle Forderungen unseres Programms hervorgehen, ist ein Schlüsselgedanke der christlichen Ethik: Der Mensch hat eine einzigartige Würde und der Wert eines jeden Menschen ist unersetzlich. Aus diesem Satz entspringt eine Auffassung von Staat, von Wirtschaft, von Kultur, die im Vergleich zu dem, was bisher in Deutschland vorherrschte, neu ist. Nach dieser Auffassung sind weder der Staat, noch die Wirtschaft, noch die Kultur Selbstzwecke; sie haben eine Hilfsfunktion in Bezug auf die Person".**35**

28 Adenauer stellt damit das im personalistischen Sinne und Kern der christlichen Ethik modifizierte Naturrecht diametral dem materialistischen Menschenbild, dem theoretischen Fundament des Nationalsozialismus und des marxistischen Kommunismus, gegenüber. Er legt das Naturrecht jedoch weder im Sinne der katholischen noch im Sinne der protestantischen Staatslehre aus; auch betrachtet sie das Naturrecht und die Ethik des Christentums nicht als ausschließliche Güter und Erzeugnisse der Kirchen und der christlichen Lehre. Für Adenauer decken sich christliche Ethik und christliche Weltanschauung ziemlich eng mit den anthropologischen und philosophischen Ideen des europäischen Humanismus und der europäischen Kultur. Die christlichen Werte, auf denen Politik und Gesellschaft beruhen, werden so ihrer religiös-dogmatischen und konfessionalistischen Besonderheiten beraubt und als Grundlage eines Humanismus begriffen, der von Katholiken, Protestanten und Nichtchristen gleichermaßen vertretbar ist. Nur in diesem weiten Sinne kann der Begriff "Christ" sowohl als Ausweis einer demokratischen Partei als auch als Grundwert einer pluralistisch-säkularen Gesellschaftsordnung dienen.

29 Das *christliche Menschenbild* ist insofern ein *Phänomen eines kulturellen Christentums*; Die Ethik, die ihr entspricht, ist die Ethik der Verantwortung, die sich im europäischen christlichen Raum entwickelt hat. Mit dieser programmatischen Linie erarbeitete Adenauer ein theoretisches Projekt und ein Konsensmodell, das sowohl den Erfordernissen einer interkonfessionellen Partei als auch denen eines der philosophischen Neutralität verpflichteten Staates trotz seiner wohlwollenden Haltung gegenüber Christentum und Religionen genügen musste.**36**

30 Der Religionssoziologe Ernst Troeltsch räumte in seinem Buch *Politische Ethik und Christentum* (Göttingen, 1904) ein, dass es im Staate "eine politische *Ethik*, die unmittelbar und wesentlich aus christlichen Ideen abgeleitet ist", nicht gebe und nicht geben könne. Das ist unmöglich, weil christliche Ethik, Anthropologie und Naturrechtstheorie Gegenstand philosophischer, kultureller und sozialer Vermittlungen sind.

31 Die bikonfessionelle Situation und das kulturelle Christentum üben durch die Vermittlung katholischer oder evangelischer Auslegung einen unbestreitbaren Einfluss auf das Wertesystem und die Grundwerte der BRD-Verfassung **37** aus. Die gegenwärtigen Vorstellungen zeigen tiefgreifende Unterschiede zur säkularen Staatsauffassung in Frankreich. **38**

32 Vor diesem Hintergrund ist auch die Frage nach der *Neuorientierung der katholischen Staats-, Rechts- und Gesellschaftslehre im konziliaren Prozess der 1960er Jahre* zu erörtern. Kurz gesagt bedeutet dies, dass die offizielle katholische Lehre der Kirche noch keine politische und soziale Theorie besaß, die in der Lage gewesen wäre, die Katholiken in ihrer politischen und bürgerlichen Existenz angemessen zu begleiten (verfassungsmäßige Garantie der angeborenen Menschenrechte, Religions- und Gewissensfreiheit u.a.). Papst Leo XIII. hatte zwar die katholische Lehre aus der Sackgasse geführt, in die sie seine Vorgänger geführt hatten, und er hatte bis zu einem gewissen Grad eine Verbindung mit der Form des republikanisch-demokratischen Staates gesucht, doch gab es noch erhebliche Hindernisse auf dem Weg zur vollen Anerkennung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates.

33 So vermochte sich etwa die neuscholastische Naturrechtslehre die vom modernen Staatsrecht geforderte Unterscheidung zwischen Recht und Moral nicht anzueignen; Vielmehr betrachtete sie das Recht als Anhängsel von Ethik und Moral. Auf der Grundlage der organischen Staatstheorie war es auch nicht möglich, überpositive subjektive Rechte gegen den Staat geltend zu machen. Darüber hinaus enthielt die neuscholastische Naturrechtstheorie noch Elemente des Gewohnheitsrechts, die ein Hindernis für die moderne Rechtsentwicklung und die *parlamentarische Gesetzgebungslehre* darstellten. Schließlich verlangte die päpstliche Staatslehre, wie wir oben gesehen haben, *grundsätzlich den katholischen Bekenntnisstaat*; Entsprechend den Normen des Kirchenrechts galt der philosophisch neutrale Staat noch Mitte der 1950er Jahre als "nationaler Abfall". **39** So wird in der Enzyklika *Immortale Dei* (1885) die These von der Religionsfreiheit, die als ein von der Natur gegebenes Recht verstanden wird, verurteilt und die Duldung anderer Religionen als der katholischen als ein unter bestimmten Bedingungen tolerierbares Übel angesehen. **40** Die Nachfolger von Leo XIII. bis Pius XII. hielten an dem Grundsatz fest, dass die Pflicht, moralische und religiöse Irrtümer zu unterdrücken, sicherlich einem höheren Standard untergeordnet werden sollte (Pluralität und Gleichheit aller); Aber die Pflicht zur Bekämpfung des Irrtums wurde nicht abgeschafft.

Die politische Ethik des Zweiten Vatikanischen Konzils

34 Erst zwischen 1962 und 1965 wurden die Aporien der katholischen Staatslehre in den Arbeitssitzungen und Plenardiskussionen im Konzilssaal des Petersdoms in Rom kritisch erörtert; Auf der Grundlage einer großen Mehrheit modifizierte das Konzil dann die soziale und politische Lehre der Kirche in wesentlichen Punkten:

In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gibt er eine optimistischere und konstruktivere Interpretation des veränderten Verhältnisses der Christen zu ihrer säkularen Umwelt – im Gegensatz zu den bisher vorherrschenden apologetischen Interpretationen; im Dekret *Dignitatis humanae* *erkannte* das Konzil die Religions- und Gewissensfreiheit als Bürgerrecht an. **41**

- Er betont deutlicher die Eigenverantwortung des Christen im Kontext von Familie, Gesellschaft, Beruf, Politik und Kultur und stellt damit eine Verbindung zum protestantischen Verantwortungsbegriff her, der sich aus einer differenzierteren Sicht des Verhältnisses von Kirche und Welt, geistlicher und weltlicher Ordnung ergibt (*Gaudium et spes*, Nr. 76).
- Zugleich modifiziert das Konzil den Zuständigkeitsbereich von Lehren, die das kirchliche Dogma und die Moraltheologie berühren – zumindest in politischen und gesellschaftlichen Fragen –, indem es klarer zwischen dem Handeln der Christen als Glieder der Kirche und in Einheit mit ihren Hirten einerseits und ihrer eigenen Tätigkeit und Verantwortung in der säkular-pluralistischen Gesellschaft andererseits unterscheidet.
- Auf der Grundlage der *systematischen Unterscheidung zwischen Recht und Moral*, die den Konzilsdokumenten und der Erklärung über die Religionsfreiheit als Bürgerrecht (*Dignitatis humanae*, Nr. 1 ff.) zugrunde liegt, beansprucht die Kirche keine "göttlichen Vorrechte" mehr, da der religiös-kirchliche Bereich im Vergleich zum staatlich-rechtlichen Bereich einen höheren Stellenwert hat, wie dies bisher der Fall war.

- Schließlich hob das Konzil die Verurteilung des säkularen Staates und der Trennung von Kirche und Staat als "nationale Apostasie" auf.

Schlussfolgerung

35 Das Zweite Vatikanische Konzil besiegelte mit seinen Dekreten in Übereinstimmung mit den Sozialenzykliken von Papst Johannes XXIII. (1958-1963) "das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära" (Joseph Ratzinger).⁴² Die neuen Lehren verpflichten die ganze Kirche. Aber einige Gläubige und Mitglieder der Priesterbruderschaft St. Pius X. wollen die katholische Kirche in eine vorkonziliare Situation zurückbringen. Es bleibt zu hoffen, dass es den übertriebenen Forderungen der schismatischen Bruderschaft nicht gelingen wird, den Papst und die Kurie am Ende der laufenden römischen Verhandlungen auf ihre Seite zu ziehen.⁴³

Notizen

1 Vgl. dazu Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn, Schöningh, 2005, das auch die Entwicklungen in Italien und Frankreich berücksichtigt.

2 Vgl. *Quod aliquantum* von Papst Pius VI. (1791), *Mirari vos* (1832) und *Singulari nos* (1834) von Papst Gregor XVI.; *Lehrplan* (1864) von Papst Pius IX.; Erhältlich in: Arthur F. UTZ, Brigitta Gräfin von GALEN (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde., Aachen, Scientia-Humana-Inst., 1976.

3 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1973, S. 201 ff.

4 *Erklärung über die Religionsfreiheit*, Nr. 1, in: Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1972 (8. Aufl.), S. 661 ff.

5 "Je weiter der gegenwärtige Standpunkt von dem alten entfernt ist, desto größer ist das Bedürfnis, sich eine Legitimation aus der Tradition zu geben und so ihre Kontinuität zu sichern. Die gegenwärtige Lehre wird als die Entfaltung dessen gesehen, was schon immer – manchmal vielleicht nur virtuell – die Lehre der Kirche war. Josef ISENSEE, "Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung*, LXXIII (1987), S. 296-336, hier S. 307.

6 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, "Der Abschied vom Gottesstaat: Arthur F. Utz, vom Sinn religiöser Toleranz", *Deutsche Tagespost*, 18.4.1987.

7 Franz HORNER, "Die neuscholastische Naturrechtslehre zwischen Antimodernismus und moderner Staatswissenschaft", in: Erika WEINZIERL (Hrsg.), *Der Modernismus*, Graz, Verlag Steiermark 1974, S. 283 ff.

8 Vgl. Rudolf UERTZ, "Religion und Politik – Vernunft und Glaube. Sozialethische Betrachtungen am Beispiel des Streits um den Papst und die Piusbruderschaft", in: Christian SPIESS (Hrsg.), *Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (Festschrift Arno Anzenbacher)*, Paderborn, Schöningh, 2010, S. 393-410; Wolfgang BEINERT (Hrsg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009; Til GALREV (Hrsg.), *Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?*, Berlin/Münster, Lit, 2009.

9 Vgl. Joseph de MAISTRE, *Von der Souveränität. Ein Anti-Gesellschaftsvertrag*, aus dem Französischen (1796) von Claudia Oestmann, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2000.

10 Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel von der Lehre der Souveränität*, München, Duncker & Humblot, 1934 (2. Aufl.).

11 Vgl. Peter TISCHLEDER, *Die Staatslehre Papst Leos XIII.*, Mönchengladbach, Volksvereins-Verlag 1927 (2. Aufl.).

12 Joseph de MAISTRE, *Betrachtungen über Frankreich* (1797); *Über den schöpferischen Urgrund der Staatsverfassungen* (1814); *Vom Papst* (franz. 1819), Berlin, 2007, (Buch 1, Kapitel 1), S. 195, französisches Zitat aus der Ausgabe von 1897, Paris, Joseph Albanel, S. 18-19.

13 Vgl. Hans MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie* (1959), München, Kösel, 2006 (6. Aufl.), S. 184.

14 Peter Richard ROHDEN, *Joseph de Maistre als politischer Theoretiker. Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Staatsdenkens in Frankreich*, München, Verlag der Münchner Drucke, 1929, S. 265 ff.

15 Charles de MONTALEMBERT, *Die katholischen Interessen im 19. Jahrhundert* (französische Fassung 1852), Tübingen, Laupp, 1853; *ID.*, *Die freie Kirche im freien Staat* (französische Fassung 1863), Brixen, Reger, 1864.

16 Wilhelm Emmanuel von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche. Erörterungen über die großen Probleme der Gegenwart*, Mainz, Kirchheim, 1862 (2. Aufl.); *ID.*, *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart*, Mainz, Verlag von Kirchheim und Schott, 1848; *ID.*, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz, Kirchheim, 1864.

17 Vgl. Rudolf MORSEY, *Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie. Vom Vormärz bis 1933*, Paderborn, Schöningh, 1988.

18 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, "Die historische Rechtsschule und das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts", in: *ID.*, *Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, S. 27, 41, sieht in dem Zitat von Thomas von Aquin (vgl. *Summa theologiae*, I-II q 96, Art. 2 und 4) eine Position zugunsten einer dynamischen, vom traditionalistischen Recht fernen Rechtsauffassung.

19 Vgl. E. von KETTELER, *Freiheit, Autorität und Kirche* (Fn. 16), S. 112 ff.

20 Albrecht LANGNER, "Die Grundlagen des soziaethischen Denkens bei Wilhelm Emmanuel von Ketteler", in: *ID.* (Hrsg.), *Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert*, Paderborn, Schöningh, 1974, S. 77 ff.

21 Die wichtigsten Enzykliken Leos XIII. über den Staat sind: *Diuturnum illud* (1881); *Immortale Dei* (1885); *Libertas praestantissimum* (1888); *Au milieu des sollicitudes* (1892); *Unser Trost* (1892); Auch die Sozialenzyklika *Rerum Novarum* (1891) hatte unter diesem Gesichtspunkt einen großen Einfluss. Vgl. alle diese Dokumente in UTZ/von GALEN, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung* (Anm. 2).

22 Vgl. Enzyklika *Graves de communi* (1901).

23 Leopold von Ranke und Otto Gierke betrachteten die scholastische These von der staatlichen Souveränität als Vorwegnahme von Rousseaus moderner These der staatlichen Souveränität; vgl. Peter Graf KIELMANSEGG, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart, Klett-Cotta 1994, S. 115 ff., 144 ff., 234 ff.

24 Die spanischen Scholastiker des SECHZEHNTEN und SIEBZEHNTE Jahrhunderts haben sich besonders mit dieser Frage befasst, wobei sie unterschiedliche Positionen über das Ausmaß und die Gültigkeit der Machtübertragung eingenommen haben. Vgl. Joseph HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier, Paulinus-Verlag, 1947.

25 Vgl. Peter TISCHLEDER, *Staatsgewalt und katholisches Gewissen*, Frankfurt am Main, Carolus-Druckerei, 1927, und für den traditionalistischen Standpunkt: Franz-Xaver KIEFL, *Die Staatsphilosophie der katholischen Kirche und die Frage der Legitimität in der Erbmonarchie*, Regensburg, Manz, 1928.

26 Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1959 (¹⁰. Aufl.), S. 63.

27 Vgl. *Immortale Dei* (1885), Nr. 41: Das Grundrecht auf Religionsfreiheit wird *prinzipiell* verweigert, aber die Enzyklika *duldet* »durch Tradition und Gewohnheit« verschiedene Formen der Religion im Staat.

28 Vgl. Franz Böckle, Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz, Matthias-Grünwald-Verl., 1973.

29 Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, "Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933", in: *ID.*, *Kirchlicher Auftrag* (Anm. 3), S. 60.

30 Ernst Rudolf HUBER, *Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1939) (². Aufl.); vgl. Auszüge in Reinhold ZIPPELIUS, *Kleine deutsche Verfassungsgeschichte*, München, Beck 1996, S. 37 ff.

31 Jacques MARITAIN, *Christlicher Humanismus*, Heidelberg, Pfeffer, 1950 (*Humanisme intégral*, Paris, Aubier, 1936). Als diplomatischer Vertreter Frankreichs bei den Vereinten Nationen war er an der Ausarbeitung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 beteiligt.

32 Gustav RADBRUCH, "Die Erneuerung des Rechts", in: Werner MAIHOFFER (Hrsg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1966, S. 2. Der Sozialdemokrat Radbruch war in der Weimarer Republik Justizminister und Professor der Rechtswissenschaften.

33 Vgl. Günter DÜRIG, "Die Menschauffassung des Grundgesetzes", *Juristische Rundschau*, 7 (1952), S. 259 ff.

34 "Programm der CDU für die britische Zone vom 1. März 1946", in: Politische Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.), *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz*, Eichholz, Politische Akad., 1969, S. 174 ff. ; Konrad Adenauer war von 1946 bis 1949/50 Vorsitzender der CDU in der britischen Besatzungszone und von 1950 bis 1965 Vorsitzender der westdeutschen CDU.

35 "Grundsatzrede des 1. Vorsitzenden der CDU für die Britische Zone in der Aula der Kölner Universität vom 24. März 1946", in: Konrad ADENAUER, *Reden 1917-1967, herausgegeben von Hans-Peter Schwarz*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1975, S. 82 ff. Siehe auch das Programm der CDU in der britischen Zone in: *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz*, hg. von der Politischen Akademie Eichholz der Konrad-Adenauer-Stiftung, Eichholz, 1969, S. 74-176; Rudolf UERTZ, « Das christliche Menschenbild in der Programmatik der CDU (1945-2000) », in: J.-D. GAUGER, H. J. KÜSTERS, R. UERTZ (Hrsg.), *Das Christliche Menschenbild. Zur Geschichte, Theorie und Programmatik der CDU*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2013, S. 149-187.

36 Adenauer nimmt in der katholischen Moraltheologie und Sozialethik eine singuläre Position ein, die nur in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Nr. 76) des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkannt wurde. Letztere unterscheidet systematisch zwischen staatsbürgerlicher und politischer Verantwortung, die vom individuellen Gewissen geleitet wird, einerseits und der Vereinigung der Gläubigen mit der Kirche andererseits.

37 Vgl. Rudolf UERTZ, "Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat 1948/49", *Historisch-Politische Mitteilungen*, 15 (2008), S. 103-123. Zum Einfluß des Protestantismus vgl. Michael KLEIN, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945-1963*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

38 Vgl. Jean Paul WILLAIME, "Frankreich", in: Günter BUCHSTAB, Rudolf UERTZ (Hrsg.), *Was eint Europa? Christentum und kulturelle Identität*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008, S. 161-211.

39 Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. 1, Paderborn, Schöningh, 1949.

40 Heinrich DENZINGER (GRÜNDER), Peter HÜNERMANN (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lateinisch-deutsch*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1999 (^{38.} Aufl.), Nr. 3176.

41 Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, "Einleitung", in: *II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit*, Münster, Aschendorff, 1968, S. 5 ff.

42 Vgl. Hans MAIER, "Gewalt im Christentum", *Stimmen der Zeit*, 226 (2008), S. 679-692, hier S. 689.

43 Vgl. Rudolf Uertz: *Wie kam der Papst auf diese Galeere? In: imprimatur 1-2010, S. 3-5 (KU.edoc: Veröffentlichungen "Uertz, Rudolf")*

Um diesen Artikel zu zitieren

Papier-Referenz

Rudolf Uertz, "Der Einfluß des Bikonfessionalismus auf das deutsche Staatsbild – der katholische Ansatz", *Zeitschrift Deutschland und der deutschsprachige Raum*, 46-1 | 2014, 7-20.

Elektronische Referenz

Rudolf Uertz, "Der Einfluss des Bikonfessionalismus auf das deutsche Staatsverständnis – der katholische Ansatz", *Zeitschrift Deutschland und der deutschsprachige Raum* [Online], 46-1 | 2014, online am 29. Juli 2019, abgerufen am 09. Juli 2023. URL: <http://journals.openedition.org/allemande/1200>; DOI: <https://doi.org/10.4000/allemande.1200>

Verfasser

Rudolf Uertz

Professor für Politikwissenschaft, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Translator

Sylvie Le Grand

URHEBERRECHTE

All rights reserved