

Reiner Anselm

VERFASSTE GRUNDWERTE - LETZTLICH WERTLOS?

*Zur Haltung des Protestantismus
in der Rechts- und Verfassungsdiskussion
zwischen 1943 und 1949*

I

"Das furchtbare Ergebnis der vergangenen zwölf Jahre hat weiten Kreisen innerhalb und außerhalb der deutschen Kirchen die Augen dafür geöffnet, daß nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung gewahrt bleibt. Aus dieser Erkenntnis erwächst den evangelischen Kirchen Deutschlands die große und schwere Aufgabe, weit stärker als bisher auf die Gestaltung des öffentlichen Lebens und insbesondere der politischen Gemeinschaft einzuwirken"¹. Mit diesen Worten, die der Kirchenkonferenz in Treysa im August 1945 zur Annahme vorlagen, drückte die evangelische Kirche ihren Anspruch auf eine gesellschaftliche Führungsrolle aus. Noch prägnanter hatte zuvor Martin Niemöller in seiner Rede vor derselben Konferenz den Ort und die Aufgabe der Kirche innerhalb des Gemeinwesens charakterisiert: "Wenn in dieser Welt die christliche Kirche einen Platz hat und gehört wird, dann haben wir als Kirche ein Interesse und eine Aufgabe, daß den Menschen Recht und Freiheit auch im öffentlichen und staatlichen Leben gegeben werde. Deshalb ist uns aber die Staatsform und deshalb sind uns die Grundsätze, nach denen das öffentliche Leben gestaltet wird, nicht gleichgültig; und deshalb können uns Staatsformen und Gesetze nicht einfach als gegebene Tatsachen erscheinen, mit denen wir uns stumm abzufinden haben. Die Demokratie, wie sie in der abendländischen Welt seit dem Eintritt des Christentum in die Geschichte gewachsen ist, hat nun einmal mehr mit dem

¹Kundgebung der Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben. Treysa - August 1945, zit. nach: Friedrich MERZYN (Hg.): Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland 1945-1959, Hannover o.J, S. 3. Diese Stellungnahme wurde freilich - entgegen der Dokumentation bei F.MERZYN und auch in dem von Fritz SÖHLMANN herausgegebenen Band "Treysa 1945. Die Konferenz der evangelischen Kirchenführer 27.-31.August 1945", Lüneburg 1946,- nie von der Kirchenkonferenz in Treysa offiziell angenommen, vgl. dazu u.a.: Joachim MEHLHAUSEN: Die Konvention von Treysa. Ein Rückblick nach vierzig Jahren, in: ÖR 34 (1985), S. 468-483, bes. S.478f.

Christentum zu tun als eine autoritäre Form der Staatsführung (...). Über diese Dinge haben wir uns klar zu werden und für das praktische Verhalten der Kirche wie für unsere Rede als Kirche daraus die Folgerungen zu ziehen. Unser Volk wartet auf Wegweisung, die Völker warten auf die Stimme der Kirche in Deutschland, weil wir alle wissen: es geht darum, daß ein Neues werde und daß die Kirche, die allein noch in dieser Richtung etwas sagen und beginnen könnte, ihren Mund auf tut"².

Die Kirche möchte sich, nachdem die Versäumnisse aus der Zeit der Weimarer Republik und des Dritten Reiches erkannt sind, nun offenbar in besonderem Maße gerade für einen demokratischen Staat engagieren und somit den Vorwurf hinter sich lassen, der dem deutschen Protestantismus der Weimarer Zeit gemacht wurde: die *Demokratieunfähigkeit*. In der Folge war die 1948 einsetzende Verfassungsdiskussion um das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, bei der beiden Kirchen als den Organisationen, die am besten organisiert waren und die für die meisten Bürger sprachen, eine besondere gesellschaftliche Rolle zukam, das herausragende Ereignis, um dieses Vorhaben in die Praxis umzusetzen und sich als demokratiefähig zu erweisen.

Doch was charakterisiert eigentlich im Zusammenhang einer Verfassungsdiskussion 'demokratiefähiges' Verhalten? Demokratiefähigkeit heißt hier in erster Linie, auf Positionen zu verzichten, die Absolutheitscharakter beanspruchen und darum den Meinungs Austausch mit anderen Interessengruppen verhindern, oder, anders formuliert: Die Akzeptanz der Spielregeln pluralistischer Meinungsbildung ist konstitutives Merkmal eines demokratiefähigen Verhaltens. Einen besonders sensiblen Bereich bildet dabei das Umgehen mit der Frage nach einer Letztbegründung von Grund- und Menschenrechten, der normativen Spitze einer Verfassungsordnung. Der exklusive Begriff der Letztbegründung impliziert nämlich bereits jene absolute Struktur, die einem demokratischen Prozeß abträglich ist: Eine Letztbegründung schließt notwendigerweise jede weitere aus. Ein Beharren auf Klärung dieser Frage muß in einer Gesellschaft, die nicht als Einheitskultur verfaßt ist, zur Lähmung des politischen Diskurses führen. Dieses Phänomen trat schon 1848 bei den Beratungen zur Paulskirchenverfassung in Erscheinung und diente 1870 den Anhängern des Rechtspositivismus als Argument um die Aufnahme der Grundrechte in die Verfassung von vorn-

²Martin NIEMÖLLER, Rede als Sprecher des Reichsbruderrates vor der Kirchenversammlung in Treysa 1945, in: Kirchliches Jahrbuch 72-75 (1945-1948), S. 11-15, S. 14f.

herein abzulehnen. Demokratiefähiges Verhalten dagegen setzte in diesem Bereich die "Bereitschaft zur Anerkennung der sozialen Geltung von Normen unabhängig davon voraus, ob man diesen Normen kraft ihrer Begründung zuzustimmen vermag"³.

Der Umgang mit diesem Problem bildet darum das Hauptkriterium, anhand dessen die in dieser Arbeit vorgenommene historische Analyse systematisch eingeordnet werden soll. Dabei ist es die Intention der Untersuchung, zu klären, inwieweit die Evangelische Kirche das in Treysa formulierte Ziel der Demokratiefähigkeit bei ihrer Teilnahme am Entstehungsprozeß des Grundgesetzes tatsächlich erreichte. Denn: "Je stürmischer das Verlangen nach (...) Mitarbeit (bei der Gestaltung öffentlichen Lebens) von außen an die Kirche herangetragen wird, und je mehr ihre Pfarrer um Rat oder unmittelbare Mitarbeit im öffentlichen Leben gefragt werden, umso dringlicher wird die Frage nach dem rechten Verhältnis von Religion, Kirche und Politik. Sie (...) bedarf sowohl einer gründlichen theoretischen Klärung, wie einer fortlaufenden praktischen Beantwortung angesichts der tausend wechselnden Lebensprobleme, die täglich neu aus dem politischen Raum an die Kirche herandrängen"⁴. Diese Sätze gelten nach wie vor. Die vorliegende Arbeit möchte mit der hier unternommenen Analyse protestantischen Rechtsdenkens in der unmittelbaren Nachkriegszeit einen Beitrag dazu leisten.

II

Der Entstehungsprozeß der Grundrechtsartikel des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland im Umkreis des Parlamentarischen Rates

1.1 Die Mitwirkung der evangelischen Kirche bei der Gestaltung des Grundgesetzes

Für eine offizielle Mitwirkung der evangelischen Kirche am Entstehungsprozeß des Grundgesetzes standen zwei verschiedene Ebenen zur Verfügung: Einmal über den Verbindungsmann der EKD zum Parlamentarischen Rat, Heinrich Held, zum anderen natürlich auch die Möglichkeit direkter Stellungnahmen und Eingaben zur Arbeit des Parlamentarischen Rates. Gleichwohl blieb die offizielle Resonanz auf das entstehende Grundgesetz gering. Sowohl im Kirchlichen Jahrbuch der Jahre

³Hermann LÜBBE, Politische Praxis der Normenbegründung, in: Karl-Otto APEL u.a. (Hg.): Praktische Philosophie/Ethik Bd. 1, Hamburg 1980, S. 252-263, S. 256f.

⁴Kundgebung (Anm. 1), S. 3.

1948 und 1949⁵, als auch in dem später von Friedrich Merzyn herausgegebenen Band "Kundgebungen. Worte und Erklärungen der Evangelischen Kirche in Deutschland"⁶ findet sich keine Stellungnahme zur Arbeit des Parlamentarischen Rates. Diese Tendenz setzt sich auch in der neueren Literatur zum Thema "Politischer Protestantismus nach 1945" fort. Beispielsweise behandelt Harry Noormann in seinem zweibändigen Werk "Protestantismus und politisches Mandat 1945-1949"⁷ die Einwirkung des deutschen Protestantismus auf das Grundgesetz nicht als eigenständige Frage, und auch Werner Jochmann geht in seinem jüngst erschienenen Aufsatz "Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950"⁸ überhaupt nicht auf den Entstehungsprozeß des Grundgesetzes und damit der Bundesrepublik, ein sicherlich zentrales Thema in der politischen Diskussion dieser Jahre, ein.

(1) Der Verbindungsmann der Evangelischen Kirche in Deutschland, H.Held, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, spielte nach heutiger Erkenntnis keine wesentliche Rolle bei der Ausarbeitung des Grundgesetzes⁹. Frederic Spotts, auf den sich auch H.Noormann bei seiner Darstellung beruft¹⁰, weist bereits darauf hin, daß man "heute kaum jemanden in kirchlichen oder politischen Kreisen" finde, "der sich an ein Hervortreten Helds im Parlamentarischen Rat erinnern würde. Im Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland befinden sich keine Dokumente, die die Tätigkeit des Kirchenpräsidenten aufhellen könnten"¹¹. In den Akten des Parlamentarischen Rates lassen

⁵Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, hg. von Johannes BECKMANN, 72-75 (1945-48), 76 (1949), Gütersloh 1950.

⁶F.MERZYN (Hg.): Kundgebungen (Anm. 1).

⁷H.NOORMANN: Protestantismus und politisches Mandat 1945-1949. Band 1. Grundriß. Band 2. Dokumente und Kommentare. Gütersloh 1985.

⁸Werner JOCHMANN, Evangelische Kirche und Politik in der Phase des Neubeginns 1945-1950, in: Victor CONZEMIUS / Martin GRESCHAT / Hermann KOCHER (Hg.): Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünigen / Bern (Schweiz) 1985. Göttingen 1988, S. 180-212. Dieselbe Beobachtung gilt auch für die weiteren Beiträge in diesem Sammelband.

⁹vgl. Frederic SPOTTS, Kirchen und Politik in Deutschland, Stuttgart 1976, S. 160.

¹⁰H.NOORMANN (Anm. 7), S. 212, Anm. 43.

¹¹F.SPOTTS (Anm. 9), S. 342, Anm. 7.2.

sich, soweit sie zugänglich und vorhanden sind¹², ebenfalls keine Hinweise auf eine Mitwirkung H.Helds¹³ finden, sein Name ist nicht einmal auf der Teilnehmerliste der Aussprache, die zwischen Vertretern beider Kirchen und Delegierten der politischen Parteien am 14.12.48 unter dem Vorsitz von Konrad Adenauer stattfand¹⁴ aufgeführt. Stattdessen nahmen von evangelischer Seite Präses Karl Koch, Oberkirchenrat Mensing und Oberkirchenrat Sachsse teil, die aber ebenfalls nicht weiter in Erscheinung traten, sondern sich nach Verweis auf die Eingaben der Evangelischen Kirche in Deutschland¹⁵ wieder in den "Windschatten des politischen Katholizismus"¹⁶ begaben. Adolf Süsterhenn erinnert sich: "Präses Koch bat dann Prälat Böhler, die *übereinstimmenden* Forderungen beider Kirchen im einzelnen darzulegen und zu begründen"¹⁷. Nur an einer Stelle verweist A.Süsterhenn auf H.Held, nämlich in bezug auf dessen Stellungnahme vor der Abstimmung im Parlamentarischen Rat über das fertiggestellte Grundgesetz, bei der H.Held die Ablehnung aufgrund des nur unzureichend in die neue Verfassung aufgenommenen Elternrechtes empfohlen haben soll¹⁸, eine Tatsache, die von F.Spotts jedoch bestritten wird: H.Held sei zwar über das Grundgesetz enttäuscht gewesen, habe es aber nicht abge-

¹²Zur problematischen Quellenlage, unter deren Vorbehalt diese Aussage stehen muß, vgl. Friedrich Karl FROMME: Wie das Grundgesetz wirklich zustandekam. Ein Streitgespräch zwischen Historikern und Dabeigewesenen, in: FAZ vom 24.6.1969, S. 2, sowie Wolfgang BENZ: Die Gründung der Bundesrepublik: Von der Bizone zum souveränen Staat. München 1986, S. 191ff. Die persönlichen Akten A.Süsterhenns, die in diesem Zusammenhang noch Aufschluß geben könnten, sind für den freien Gebrauch noch bis zum 31.12.1999 gesperrt (vgl. W.BENZ, S. 192)

¹³Er erscheint jedoch als Mitunterzeichner einer Eingabe der Leitung der Evangelischen Kirche in der Rheinprovinz (zusammen mit Oberkirchenrat MENSING) vom 29.10.48, in der dieselben Ergänzungsvorschläge wie in dem Schreiben des Rates der Evangelischen Kirche vom 9.11.48 (vgl. unten, 1.1 (2)): Sicherung des Rechtes auf Unversehrtheit des Körpers, des Rechtes auf Leben und der Schutz des Elternrechtes aufgeführt sind (Parlamentarischer Rat, Drucksache 273/III).

¹⁴Vgl. A.SÜSTERHENN, Mitgestalter des Grundgesetzes, in: Bernhard BERGMANN/Joseph STEINBERG: In Memoriam Wilhelm Böhler. Erinnerungen und Begegnungen. Köln 1965, S. 78f.

¹⁵Vgl. dazu unten, Abschn. 1.1 (2).

¹⁶H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 214.

¹⁷A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 79f., Hervorhebung von mir.

¹⁸Ebd. S. 84.

lehnt¹⁹.

Gegenüber dem kaum wahrnehmbaren Auftreten H.Helds übte der Verbindungsmann der katholischen Kirche, Prälat Wilhelm Böhler, wesentlich stärkeren Einfluß aus. A.Süsterhenn, der eifrigste Streiter für die Interessen speziell der katholischen Kirche, hatte engen Kontakt zu ihm: "Ich selbst habe damals als Abgeordneter des Parlamentarischen Rates und als stellvertretender Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion gemeinsam mit Frau Dr. Helene Weber laufend, ja, ich möchte sagen, fast täglich mit Prälat Böhler in Kontakt gestanden, und die Fragen religiös-weltanschaulicher Natur, die bei der Beratung des Grundgesetzes auftraten, mit ihm durchgesprochen. Es handelte sich dabei vor allen Dingen um die Grund- und Menschenrechte wie das Recht auf Leben und auf Unverletzlichkeit des Körpers, die Gewissens- und Religionsfreiheit, den Schutz der Familie, den lehrplanmäßigen Religionsunterricht, insbesondere auch an der Berufsschule, die rechtliche Ordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat"²⁰. Die hier anklingende starke Verschränkung der katholischen Kirche mit zwei Fraktionen des Parlamentarischen Rates, besonders der CDU/CSU mit den Vertretern A.Süsterhenn und H.Weber, aber auch des Zentrums mit den Delegierten Helene Wessel und Johannes Brockmann²¹, erklärt, warum es W.Böhler gelang, eigene politische Forderungen im Parlamentarischen Rat zu Gehör zu bringen. H.Held vermochte Ähnliches nicht und strebte es allem Anschein nach auch nicht an. Im Gegenteil, die beiden Abgeordneten der DP²², "einer rein protestantischen Gruppe mit ge-

¹⁹So: F.SPOTTS (Anm. 9), S. 434, Anm. 7.8. Auf jeden Fall ist aber die Einschätzung H.NOORMANNS unhaltbar, der meint: Das am 8.5.49 verabschiedete GG stellte die evang. Kirche, soweit es den Grundrechtskatalog sowie die staatskirchenrechtliche Seite betraf, vollauf zufrieden" (Ders. (Anm. 7), Bd. 1, S. 214). H.Helds Enttäuschung betraf eben den Grundrechtsteil, nämlich die Formulierungen der Artikel 6 und 7 GG.

²⁰A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77.

²¹Vgl. F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160. H.WEBER war in der katholischen Frauenbewegung führend engagiert, preußische Ministerin und in der Weimarer Republik Mitglied der Zentrumspartei.

²²Die beiden Abgeordneten der DP waren Hans-Christoph SEEBOHM und Wilhelm HEILE, der ehemalige Chefredakteur der liberalen Zeitschrift "Die Hilfe". Er vertrat im Parlamentarischen Rat jedoch die - wie sich zeigen wird - wenig liberale Linie von H.-Chr. SEEBOHM.

schichtlichen Verbindungen zum Zentrum"²³, die zunächst evangelische Interessen vertraten, standen ebenfalls stark unter dem Einfluß W.Böhlers: "Während die katholischen Vertreter von Böhler überwacht wurden, handelten die Vertreter der Deutschen Partei nicht nur unabhängig, sondern standen sogar in weit engerem Kontakt mit Böhler als mit Held und wurden einmal von Bischof Lilje indirekt getadelt, sie bauten ihre Argumentation zu stark auf den katholischen Naturrechtsbegriffen auf"²⁴.

- (2) Offizielle Eingaben und Stellungnahmen der evangelischen Kirche beziehen sich im wesentlichen auf die Problemkreise, die bereits deutlich wurden²⁵: Die Frage nach dem Staatskirchenrecht, dem Elternrecht und der Gestal-

²³F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160.; vgl. dazu auch die Statistik bei Werner BREUNIG u.a. (Hg.): Datenhandbuch Länderparlamentarier 1945-1949 (= Verfassungspolitik. Heidelberger Studien zur Entstehung von Verfassungen nach 1945, hg. von Frank R. PFETSCH Bd. 2), Bern u.a. 1986, S. 440.

²⁴F.SPOTTS (Anm. 9), S. 160; In einem Punkt zeigten die beiden Abgeordneten der DP aber deutlich Solidarität mit H.HELD: Bei der Schlußabstimmung über das Grundgesetz stimmten sie sogar dagegen (sie enthielten sich nicht, wie F.SPOTTS S. 164 behauptet, der Stimme, vgl. das Protokoll der 10. Sitzung des Parlamentarischen Rates (Schlußabstimmung) vom 8.Mai 1949), da sie wie H.HELD der Ansicht waren, daß die Verankerung des Elternrechts und der Kompromiß zur Schulfrage nicht zu akzeptieren seien. F.K.FROMMES These, sie seien mit dem Föderalismus nicht zufrieden gewesen, scheint mir nach meiner gesamten Untersuchung nicht plausibel. (ders.: Von der Weimarer Verfassung zum Bonner Grundgesetz. Die verfassungspolitischen Folgerungen des Parlamentarischen Rates aus Weimarer Republik und nationalsozialistischer Diktatur (=Tübinger Studien zur Geschichte und Politik, hg. von Hans ROTHFELS, Theodor ESCHENBURG und Werner MARKERT Bd. 12), Tübingen 1960, S. 16, Anm. 57.

²⁵Vgl. auch A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77, sowie die Auflistung der Themen, die W.BÖHLER als Streitpunkte bei der Zusammenkunft von kirchlichen und politischen Vertretern vorgetragen hatte und sich auf beide Kirchen bezogen: "Die Darlegungen des Prälaten Böhler befaßten sich

1. mit der Sicherung des Rechts auf Leben und des Rechts auf die Unverletzlichkeit des Körpers,
2. mit der verfassungsrechtlichen Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche,
3. mit der Frage der Auswirkungen des Elternrechts auf die Schule, mit dem Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen sowie mit der Privatschulfreiheit,
4. mit der Frage der Annerkennung des Reichskonkordats." (ebd. S. 80).

tion des Schulunterrichts²⁶. Im hier vorgetragenen Zusammenhang sind dabei vorrangig das Elternrecht und die Unterrichtsfrage von Interesse, da sie direkt mit der Formulierung zweier Grundrechtsartikel, der Artikel 6 und 7 GG in Verbindung stehen.

Welche Forderungen²⁷ wurden hier von der evangelischen Kirche erhoben? Der Parlamentarische Rat hatte ursprünglich in den Grundrechtsartikeln keine Zusicherung des Rechts auf freie Wahl der Erziehung und auch keine Absicherung des Elternrechts überhaupt vorgesehen²⁸, da sich die Fraktionen von SPD und FDP widersetzt hatten und auch im Bereich der Gewerkschaften Widerstand laut geworden war²⁹. Gegen dieses - von ihrer Seite aus gesehen - Versäumnis intervenierten die evangelischen Kirchen beim Parlamentarischen Rat. So begegnet in der knappen Formulierung eines Gesetzesvorschlags im Schreiben der Landeskirchen in der britischen Zone, das einer Konferenz unter der Leitung von Präses K.Koch entstammt, der Satz: "Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach an allen öffentlichen Schulen"³⁰. Gegenüber den recht allgemein gehaltenen Vorschlägen dieses Schreibens, die zudem auch "auf Vereinigungen, die sich die gemeinsame Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen"³¹, anzuwenden seien, regte sich anderweitig Widerspruch. Sie gingen dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Theophil Wurm, offenbar nicht weit genug, so daß er sich gezwungen sah, für die Evangelische Kirche in Deutschland die Möglichkeit zur korrigierenden Stellungnahme zu reklamieren. In seinem

²⁶Die Dokumente hierzu finden sich u.a. bei H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2. Dokumente und Kommentare. S. 226ff. und S. 280f., dort auch weitere bibliographische Angaben.

²⁷Vgl. dazu auch Werner SÖRGE: Konsensus und Interessen. Eine Studie zur Entstehung des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland (=Frankfurter Studien zur Wissenschaft von der Politik, hg. von Iring FETSCHER und Carlo SCHMID, Bd. 5), Stuttgart 1969, S. 175ff.

²⁸Vgl. z.B. Hermann v. MANGOLDT, in: ders.: Schriftlicher Bericht über den Abschnitt I. Die Grundrechte, in: der Parlamentarische Rat Bonn 1948/49, S. 6; 9ff, ferner die heutige Formulierung der Art. 6 und 7 GG.

²⁹Vgl. F.SPOTTS (Anm. 9), S. 161f; Volker OTTO, Das Staatverständnis des Parlamentarischen Rates. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 1971, S. 57, S. 77ff.

³⁰Schreiben der Konferenz der Landeskirchen in der britischen Zone vom 26.10.48, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 242.

³¹Ebd.

Schreiben vom 9.11.48 relativierte er zunächst die Eingabe der Landeskirchen in der britischen Zone: "Wir bitten Sie daher, die Eingabe der Landeskirchen in der britischen Zone nicht als eine erschöpfende Formulierung des kirchlichen Standpunktes in der Frage der geplanten Verfassung zu betrachten"³² und präziserte: Aus kirchlicher Sicht "wird insbesondere eine verfassungsmäßige Sicherung des Elternrechts auf dem Gebiet der Erziehung und der Schule, ferner ein Schutz des Lebens, und insbesondere auch des keimenden Lebens, und ein Schutz des Leibes (...) für notwendig gehalten"³³. Dieses Votum des Rates der EKD unterstützte auch M.Niemöller in seinem Schreiben als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland: Die Arbeitsgemeinschaft "macht sich diese Eingabe ihrerseits in dem Sinne zueigen, daß sie die Ergänzungen des Rats der EKID (...) nachdrücklich unterstreicht"³⁴. Mit Sicherheit darf dabei das Insistieren auf der Festschreibung des Elternrechts als der zentrale Punkt kirchlicher Argumentation angesehen werden: Zum einen wurde der Schutz des Lebens im Sinne Th.Wurms vom Grundsatzausschuß als bereits im Gesetzestext des Art. 2 GG enthalten angesehen, so daß sich hier kein Handlungsbedarf ergab³⁵, zum anderen entspricht dieser Einschätzung aber auch die Themenstellung der Unterredung zwischen Delegierten beider Kirchen und Abgeordneten des Parlamentarischen Rates³⁶ und den weiteren Eingaben an den Parlamentarischen Rat. Was im Herbst 1948 noch in mehr oder weniger unverbindlichen Vorschlägen formuliert worden war, brachte H.Lilje im Namen des Rates der EKD mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Er führte aus, daß "die Verantwortung, die christliche Eltern für ihre Kinder vor Gott tragen (...), von dem Wechsel der Staatsformen unabhängig" sei³⁷. Dagegen sei es "Ausdruck einer totalitären Staatsauffassung", "wenn der Staat den Anspruch erhebe, "das gesamte Erziehungswesen aus eigener Macht

³²Th.WURM, zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 243.

³³Th.WURM, ebd.

³⁴Schreiben des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland vom 8.12.48, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 244

³⁵Vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 7.

³⁶Vgl. oben, Abschn. 1.1 (1).

³⁷H.LILJE: Eingabe des Rates der EKD an den Parlamentarischen Rat zur verfassungsmäßigen Sicherung des Elternrechts vom 3.3.49, zit. nach H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 2, S. 280.

zu bestimmen"³⁸. Dies sind nicht nur Korrekturvorschläge, sondern es handelt sich um eine Ablehnung der Auffassung, die hinter den geplanten Formulierungen erblickt wurde, denn: "gegenüber jeder Äußerung solcher totalen Staatsauffassung kann die Evangelische Kirche nur ein entschlossenes Nein sagen"³⁹ und dagegen "für eine staatliche Erneuerung aus echter Freiheit eintreten"⁴⁰.

Im letzten Votum sind zwei Stichworte angeklungen, *Staatsauffassung* und *echte Freiheit*. Die Frage nach dem Eltern- bzw. Schulrecht hängt also nach Einschätzung der Vertreter der EKD untrennbar mit einer bestimmten Staatsauffassung und der Verwirklichung von echter Freiheit zusammen. In dieser Stellungnahme erklingen damit Obertöne, die eine vorschnelle Harmonie mit anderen Positionen vereiteln. Die Verwendung des Begriffes 'echte Freiheit' verrät, daß hier Freiheit material gefaßt ist und nicht nur als Formalprinzip fungiert. Ein derartiger *materialer Freiheitsbegriff*⁴¹ impliziert freilich jenen exklusiven Charakter einer Letztbegründung, von dem eingangs bereits die Rede war. Auf ihn können sich nur diejenigen einigen, die auch seiner inhaltlichen Bestimmung, die offenbar durch die Kirche erfolgen soll, zustimmen können. Das bedeutet aber auch: Im Bereich der Artikel 6 und 7 GG werden nur Stellvertretergefechte ausgetragen, der wahre Streitpunkt ist dahinter angesiedelt. Vor diesem Hintergrund ist nun die Ausweitung des Untersuchungshorizontes zu betrachten: Ein weiterer Schritt gilt dem außerinstitutionellen Einfließen kirchlichen Gedankengutes durch die einzelnen Abgeordneten, d.h. der Frage, in welcher Weise kirchliches Staatsdenken sich auch im eigentlichen Entstehungsprozeß des Grundgesetzes, in den Beratungen des Parlamentarischen Rates, widerspiegelt.

1.2 Das Anliegen der Väter des Grundgesetzes: Orientierungspunkte für einen säkularen Staat zu schaffen

1.2.1 Die Ausgangslage⁴²

Nachdem die Londoner Außenministerkonferenz im Herbst 1947 gezeigt hatte, daß ein Konsens der Alliierten über die

³⁸Ebd.

³⁹Ebd.

⁴⁰Ebd. S. 281, Hervorhebung von mir.

⁴¹Zu den beiden unterschiedlichen Freiheitsbegriffen vgl. auch Friedrich Wilhelm GRAF / Klaus TANNER: Protestantische Staatsgesinnung, in: EK 20 (1987), S. 699-704, 701f.

⁴²Vgl. zum Ganzen: W.BENZ (Anm. 12), S. 98ff.

deutsche Frage nicht zu erreichen sein werde, wurde von Großbritannien und den USA die westdeutsche Staatsgründung forciert: Nach der Einigung über dieses Vorhaben mit Frankreich kam es zur Einberufung der Londoner Sechsmächtekonferenz. In ihrem Schlußkommuniqué⁴³ ist der Rahmen für eine zukünftige westdeutsche Verfassung abgesteckt: neben dem Föderalismus ist die Garantie für Rechte und Freiheiten des Einzelnen die zentrale Forderung. Diese Rahmenbedingungen der Sechsmächtekonferenz über die Ausarbeitung einer Verfassung wurden den Länderchefs am 1.7.48 in Gestalt der drei *Frankfurter Dokumente* übergeben. Im ersten Dokument heißt es: "Die verfassunggebende Versammlung wird eine demokratische Verfassungsform ausarbeiten, die für die beteiligten Länder eine Regierungsform des föderalistischen Typs schafft, die am besten geeignet ist, die gegenwärtig zerrissene deutsche Einheit wiederherzustellen und die Rechte der beteiligten Länder schützt, eine angemessene Zentralinstanz schafft und *die Garantien der individuellen Rechte und Freiheiten enthält*"⁴⁴. Von den Ministerpräsidenten der westdeutschen Besatzungszonen wurden diese drei Dokumente nach längeren Beratungen und Reklamationen bei den alliierten Militärgouverneuren am 26.7.48 angenommen. In der Folge tagte auf Einladung Ludwig Erhards ein Sachverständigenausschuß auf Herrenchiemsee, um einen Entwurf für die künftige Verfassung auszuarbeiten⁴⁵. Diese Arbeit bildete in weiten Teilen, jedoch nicht im Bereich der Grundrechte⁴⁶, die Grundlage für die Arbeit des Parlamentarischen Rates, der sich als indirekt von den Ländervertretungen gewähltes Gremium am 1.9.48 in Bonn konstituierte. Die Ursache für die Abweichung in bezug auf die Grundrechte war aber keine Differenz über die Stellung der Grundrechte insgesamt, hatte doch auch schon der Herrenchiemseer Konvent seinen Entwurf unter den Grundsatz gestellt, "daß die Würde des Menschen

⁴³Veröffentlicht u.a. in: Johannes WAGNER (Hg.): Der Parlamentarische Rat. Akten und Protokolle. Bd. 1: Vorgeschichte. Boppard 1975, S. 12.

⁴⁴Ebd. S. 30f, Hervorhebung von mir.

⁴⁵Das Ergebnis dieser Beratungen vom 10.-23.8.48 ist veröffentlicht als: Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen: Bericht über den Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee vom 10. bis 23. August 1948. München o.J.(1948).

⁴⁶vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

überall zu wahren ist"⁴⁷, sondern unterschiedliche Auffassungen bezüglich der Einschränkungsmöglichkeiten, die dem Gesetzgeber im Bereich der Grundrechte eingeräumt werden sollten.

1.2.2 Tendenz steigend - Die Relevanz der Grundrechtsartikel in deutschen Verfassungen

Die prominente Stellung der Grundrechte wurde dem späteren Grundgesetz also bereits in die Wiege gelegt. Freilich wird man hier keinesfalls die einzige Wurzel dieser Anordnung sehen dürfen, ungleich größeres Gewicht hatte natürlich die direkte Erfahrung der Mißachtung der Menschenrechte und der Menschenwürde in der Zeit des Nationalsozialismus⁴⁸. "Der nationalsozialistische Staat hatte die Grundrechte negiert. 'Es gibt keine persönliche, vorstaatliche und außerstaatliche Freiheit des Einzelnen, die vom Staat zu respektieren wäre'"⁴⁹. Auf diese Negierung der Grundrechte reagierte der Parlamentarische Rat mit einer Betonung der Menschenrechte, die in Abgrenzung zu den nationalsozialistischen Praktiken als Leitprinzip für das neue Grundgesetz dienen sollten. Man hielt es "nach einer Zeit, in der die Menschenwürde und die Freiheitsrechte schwer angegriffen worden waren, für notwendig, ausdrücklich zu betonen, daß ein anderer Geist

⁴⁷Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen (Anm. 45) S. 21. Ebenso enthielt auch der Artikel 1,2 des Herrenchiemseer Entwurfs den Verweis auf die Unantastbarkeit der Menschenwürde: "Die Würde der menschlichen Persönlichkeit ist unantastbar. Die öffentliche Gewalt ist in allen ihren Erscheinungsformen verpflichtet, die Menschenwürde zu achten und zu schützen" (zit. nach: Jahrbuch des öffentlichen Rechts, JÖR, N.F. 1 (1951), S. 48.)

⁴⁸Vgl. auch die Aufnahme der Menschenwürde in die erste deutsche Nachkriegsverfassung, die bayerische Verfassung von 1946. Dort ist die Menschenwürde erstmalig zum Verfassungsbestandteil erhoben. Begründet wurde dieses Vorgehen mit den Geschehnissen im Nationalsozialismus: "Es sollte nur der empörenden Mißachtung der persönlichen Würde in der Praxis der nationalsozialistischen Behörden mit allem Nachdruck entgegengetreten werden". (Hans NAWIASKY/Hans LECHNER: Die Verfassung des Freistaates Bayern, Bd. 1 München 1953, S. 233. Auf H.NAWIASKI geht die Aufnahme der Menschenwürde in die Bayerische Verfassung zurück, er war ferner auch Mitglied des Verfassungskonvents auf Herrenchiemsee; zit. nach: Konrad LÖW: Die Grundrechte, München ²1982, S. 80.) Ferner: H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5. Dementsprechend war auch die Aufnahme der Grundrechtsartikel als solche kein Streitthema im Parlamentarischen Rat, vgl. dazu W.BENZ (Anm. 12), S. 113ff, W.SÖRGEL, (Anm. 27), S. 176f.

⁴⁹F.K.FROMME (Anm. 24), S. 187.

dieses Verfassungswerk beherrscht"⁵⁰ und hatte sich darum zum Ziel gesetzt, den Grundrechten höchste Priorität einzuräumen⁵¹.

Die zwei genannten Komponenten, nämlich die Forderung der Alliierten im ersten Frankfurter Dokument und der Erfahrungshorizont der nationalsozialistischen Diktatur, waren wohl ausschlaggebend für die Aufwertung der Grundrechte zur alles bestimmenden Norm im Bonner Grundgesetz⁵². Der Parlamentarische Rat reagierte damit aber auch auf ihre zu schwache Stellung in bisherigen deutschen Verfassungen. Zwar wurde bereits auf dem Wiener Kongreß die Aufnahme der Freiheitsrechte gefordert und 1818 in der Bayerischen Verfassung auch vollzogen, auf der Ebene des Deutschen Bundes gelang es jedoch nicht, die Grund- und Freiheitsrechte aufzunehmen. Der Verfassungsentwurf der Versammlung in der Paulskirche 1848 scheiterte ebenso wie die Einigung Deutschlands. In die Verfassung des Norddeutschen Bundes 1867 und auch 1871 in die Reichsverfassung fanden die Grundrechte keine Aufnahme, und zwar mit dem Argument, daß schon 1848 die Diskussion des Grundrechtsteils die meiste Zeit beansprucht habe und weiterhin diese ja auch bereits in den Länderverfassungen berücksichtigt seien; eine Begründung, die sich in der Realität jedoch als Schein erwies: Bundesrecht brach Länderrecht. Die wahre Ursache dürfte vielmehr in einem Wandel des Rechtsverständnisses zugunsten des sich nun durchsetzenden Rechtspositivismus gelegen haben. Diesem zufolge "ist die Summe der Gesetze das Recht, und ein Recht vor, über oder gegen den Staat gibt es nicht"⁵³ - und damit auch keine Grund- und Freiheitsrechte. Eine Auffassung, die in tragischer Weise weiterwirken sollte und auch ihre Auswirkungen auf die Interpretation der Weimarer Reichsverfassung hatte. Zwar waren hier die Grundrechte aufgenommen worden, jedoch an untergeordneter Stelle und durch Eigenheiten der Verfassung gefährdet: Zum einen dadurch, daß "die schwierigen Probleme (...) aus der Verfassung und aus dem Bereich der durch sie gebotenen formellen Sicherheit in die Gesetzgebung

⁵⁰H.v.MANGOLDT, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 306, Hervorhebung von mir. Vgl. auch: Ders.: Schriftlicher Bericht... (Anm 28), S. 6.

⁵¹In einem Entwurf zur Präambel heißt es beispielsweise: "... in dem Willen, nach einer Zeit der Willkür und Gewalt die alten Freiheitsrechte und die geschändete Menschenwürde zu schützen und zu wahren". (zit. nach: JÖR NF. 1 (1951), S. 35).

⁵²So auch: F.K.FROMME (Anm. 24), S. 187.

⁵³K.LÖW (Anm. 48), S. 72.

verlagert" wurden⁵⁴, weiterhin durch das Fehlen einer Instanz zur Überwachung der Einhaltung der Grundrechte und schließlich durch das Recht des Reichspräsidenten, im Zusammenhang mit dem ihm durch den Art. 48 WRV zustehenden Notverordnungs-gesetz auch die Grundrechte einzuschränken. Als erschwerender Faktor für die Durchsetzung dieser Rechte kam noch hinzu, daß sie auch von weiten Teilen der Jurisprudenz - im Gefolge des Rechtspositivismus - als unnötig und obsolet⁵⁵, als ideologisch geprägt und nicht konstitutiv demokratisch⁵⁶, aber auch als unzureichend für die Staatskonstitution, ja als dessen Krise hervorrufend, betrachtet wurden: "Die Krisis des modernen *Staates* beruht darauf, daß eine Massen- und Menschheitsdemokratie (sc. wie die liberale Demokratie mit ihren Freiheitsrechten) keine Staatsform, auch keinen demokratischen Staat zu realisieren vermag"⁵⁷.

Die Entwicklung kulminierte in der völligen Mißachtung der Grundrechte zur Zeit des Nationalsozialismus, dessen direkte Erfahrung dann gleichsam die Folie für die Abfassung des Grundgesetzes bildete, in dem die Grundrechte nicht nur das *konstitutive Element* für die neue Verfassung bilden, sondern auch wirkungsvoll gegen Einflüsse gesichert werden sollten, die in der Weimarer Republik ihre bereits schwache Position noch weiter untergraben hatten.

1.2.3 Die Grundrechtsartikel im Parlamentarischen Rat

Zwei Komponenten, die für den Parlamentarischen Rat unmittelbar ausschlaggebend bei Aufnahme und Spitzenstellung der Menschenrechte und des programmatischen⁵⁸ Art. 1 GG gewesen sein dürften, sind schon kurz dargestellt worden. Dabei wurde aber nur auf den prohibitiven Charakter der Grundrechte eingegangen, wie er von der Londoner Sechsmächtekonferenz und auch den Mitgliedern des Parlamentarischen Rates formuliert wurde und eine Verhinderung von Machtmißbrauch

⁵⁴Wolfgang HEIDELMEYER, Einführung, in: ders. (Hg.): Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. Paderborn u.a. 1982, S. 27.

⁵⁵Vgl. etwa die Zitate bei K.LÖW (Anm. 48), S. 73.

⁵⁶Vgl. etwa Carl SCHMITT zum Gleichheitsgrundsatz: "Die Gleichheit aller Menschen als Menschen ist nicht Demokratie, sondern eine bestimmte Art Liberalismus, nicht Staatsform sondern individualistisch-humanitäre Moral und Weltanschauung", in: ders.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1979 (=Nachdruck der 2.Auflage 1926), S. 18; vgl. auch S. 41ff.

⁵⁷C.SCHMITT, ebd. S. 22.

⁵⁸Zur programmatischen Funktion des Art. 1 GG vgl. H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 6.

und Übergriffen des Staates intendierte. Nun wird neben dieser regulativen Funktion auch noch näher zu untersuchen sein, ob die Väter des Grundgesetzes den Grundrechtsartikeln und insbesondere der Menschenwürde auch eine *normative* Funktion zuweisen wollten. Diese Fragestellung nimmt dabei in ihrer Unterscheidung von *regulativ* und *normativ* die Differenz zwischen *formaler* und *materialer* Ausprägung des Freiheitsbegriffes, mit der die Untersuchung der offiziellen Beteiligung der evangelischen Kirche am Grundgesetz endete, wieder auf. Denn während die regulative Dimension der Grundrechte nur auf die Sicherung der verfassungsmäßigen, freiheitlich-demokratischen Grundordnung abzielt, sich also auf den Raum der Verfassung selbst beschränkt, geht eine normative Funktion der Grundrechte darüber hinaus und intendiert einen Einfluß auf die Gestaltung der Gesellschaft. Zu diesem Zweck müssen vor allem die Begründungsmuster, die im einzelnen für diese Artikel angeführt wurden, Gegenstand der Untersuchung sein⁵⁹, denn: "Bei wohl kaum einem anderen Teil des Grundgesetzes ist die *Entstehungsgeschichte* für die Auslegung von ähnlicher Wichtigkeit wie bei dem Grundrechtsteil"⁶⁰.

- (1) Die programmatischen Reden von Carlo Schmid und Adolf Süsterhenn in der zweiten Sitzung des Parlamentarischen Rates am 8.9.1948⁶¹

Beiden Reden kommt eine besondere Bedeutung zu: Sowohl C.Schmid als auch A.Süsterhenn legten nicht nur ihre persönliche politische Überzeugung dar, sondern sie können auch als repräsentative Vertreter ihrer Partei gelten⁶²

C.Schmid (SPD), der Vorsitzende des Hauptausschusses des Parlamentarischen Rates, nennt in seiner Rede drei Charakteristika einer modernen demokratischen Verfassung⁶³: Die Gleichheit und Freiheit der Bürger, die Teilung der Gewalten und die Garantie der Grundrechte. Die Grundrechte sieht er dabei in einer doppelten Rolle. Zunächst sind sie reine Regulativa, "in denen das Recht

⁵⁹Die Quellenlage ist hier schwierig, da nicht alle Sitzungen des Parlamentarischen Rates und seiner Ausschüsse dokumentiert sind, vgl. auch: F.K.FROMME Wie das Grundgesetz wirklich zustandekam (Anm. 12).

⁶⁰H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

⁶¹Zugänglich u.a. in: Ralf FLOEHR (Hg.): Das Grundgesetz entsteht. Aus den stenographischen Berichten über die Plenarsitzungen des Parlamentarischen Rates, Krefeld 1985, S. 15-50.

⁶²Vgl. V.OTTO (Anm. 29), S. 57.

⁶³C.SCHMID, zit. nach: R.FLOEHR (Hg.) (Anm. 61), S. 26ff.

der Personen, der Individuen, gegen die Ansprüche der Staatsraison geschützt wird"⁶⁴: "Der Staat soll nicht alles tun können, was ihm gerade bequem ist, wenn er nur einen willfährigen Gesetzgeber findet, sondern der Mensch soll Rechte haben, über die der Staat nicht soll verfügen können. Die Grundrechte müssen das Grundgesetz regieren; sie dürfen nicht nur Anhängsel des Grundgesetzes sein, wie der Grundrechtskatalog von Weimar ein Anhängsel der Verfassung gewesen ist"⁶⁵. Dann tritt, zumindest ansatzweise, auch noch die normative Funktion hinzu, die allein durch den provisorischen Charakter des Grundgesetzes für ihn zunächst nicht in Betracht kommt: "Sollen lediglich die sogenannten Grundrechte aufgenommen werden, also die Rechte der Individualperson, oder auch die Rechtsbestimmungen über die sogenannten Lebensordnungen, die so zahlreich über die neuen Länderverfassungen hin verstreut sind: Wirtschaft, Kultur, Familie usw.? Vielleicht wird es sich bei einem Provisorium empfehlen, keine endgültige Gestaltung der Lebensordnung zu versuchen"⁶⁶. Um nun zu vermeiden, daß ein einzelnes Grundrecht absolut gesetzt wird und es darum zum "Grundrechtspositivismus" kommt, müssen die Grundrechte Grenzen haben und selbst noch einmal an einem übergeordneten Wert orientiert sein. Der Begründungszusammenhang, den C.Schmid anführt, ist interessant. Die Frage nach Einschränkung von Grundrechten bei Interessenskollisionen, die zur Vermeidung des Grundrechtspositivismus notwendig ist, verhandelt er unter dem Aspekt ihrer *Herkunft*: Müssen sie "betrachtet werden als Rechte, die der Staat verliehen hat oder als verstaatlichte Rechte, als Rechte, die der Staat schon antrifft, wenn er entsteht, und die er bloß zu gewährleisten und zu beachten hat"⁶⁷? Ist der Staat mithin selbst an diese *vorstaatlichen* Rechte gebunden, die anderweitig konstituiert werden, oder verleiht der Staat jene Rechte nur als *staatliche*, so daß den Grundrechten lediglich die Aufgabe zukäme, die Verfaßtheit des Staates selbst zu sichern? C.Schmids Antwort ist hier nicht ganz deutlich, läßt sich aber wohl aus seiner Stellungnahme zur Einschränkung von Grundrechten entnehmen: "Ich glaube, daß man bei den Grundrechten eine immanente Schranke wird anerkennen müssen: es soll sich jener nicht auf die Grundrechte berufen können, der von ihnen Gebrauch machen will zum Kampf gegen die Demokratie und die

⁶⁴Ebd. S. 27.

⁶⁵Ebd.

⁶⁶Ebd.

⁶⁷Ebd. S. 28

freiheitliche Grundordnung"⁶⁸. Aus dieser Bemerkung läßt sich ableiten, daß C.Schmid die Grundrechte als staatliche, nicht als vorstaatliche Rechte sieht, denn sie sind zunächst nur an eines rückgebunden, nämlich die Staatsform selbst. Das ist aber nicht das letzte Wort: Auch die Staatsform wird von C.Schmid an einem höheren Wert festgemacht, und zwar an der Würde des Menschen, wenn er fast pathetisch formuliert: "Ich möchte sagen: Demokratie ist nur dort mehr als ein Produkt einer bloßen Zweckmäßigkeitentscheidung, wo man den Mut hat, an sie als etwas für die Würde des Menschen Notwendiges zu glauben"⁶⁹.

Kurz zusammengefaßt: C.Schmid sieht eine Trias von Grundrechten, Demokratie und Würde des Menschen, bei der Grundrechte und Demokratie in einem regulativen Verhältnis zueinander stehen, die Grundrechte also an der Erhaltung der demokratischen Grundordnung ihre Grenze finden. Demokratie und Würde des Menschen hängen notwendigerweise zusammen, die Würde des Menschen selbst jedoch steht als "nicht interpretierte These"⁷⁰, gleichwohl aber als Ausgangspunkt der Argumentation an exponierter Stelle. C.Schmid entwirft damit eine Struktur, die das Begründungsproblem der Grundrechte zwar ahnt, aber ihr bewußt aus dem Weg geht, indem er die angesprochene Trias lediglich zweidimensional konstruiert. Jedes Element dieser Beziehung ist für die beiden anderen notwendig, damit das ganze Gefüge nicht aus dem Gleichgewicht gerät. Auch die Würde des Menschen steht nicht wirklich in einer dritten Dimension, sie ist der Anstoßpunkt für die skizzierte Konstruktion, ihr - nach deren Zustandekommen - aber eingeordnet. Das bedeutet jedoch nicht, daß C.Schmid die Grundrechte nach Maßgabe des Rechtspositivismus verstünde. Auch für ihn ist deutlich, wie die Bezugnahme auf die Menschenwürde als Ausgangspunkt der Argumentation zeigt, daß diese Rechte ihren Ursprungsort im vorverfassungsmäßigen Bereich haben. In der verfassungsmäßigen Ordnung wird ihre Stellung dann aber zurückgenommen. Die Menschenwürde steht hier nicht als der Exponent einer bestimmten Weltanschauung, sondern als "nicht interpretierte These". So erweist sich sein System gerade durch diese Offenheit als konsensfähig, indem es von den verschiede-

⁶⁸Ebd.

⁶⁹Ebd. S. 26

⁷⁰Theodor HEUSS zu seinem Formulierungsvorschlag des Art. 1 GG, zit. nach: Wilhelm WERTENBRUCH: Grundgesetz und Menschenwürde. Ein kritischer Beitrag zur Verfassungswirklichkeit. Köln u.a 1958, S. 21.

nen Positionen mit einer eigenen Interpretation und Letztbegründung aufgefüllt werden kann.

A.Süsterhenn (CDU) nennt dieselben Orientierungspunkte für den Entwurf einer Verfassung wie sein Vorredner C.Schmid: Demokratie, Grund- bzw. Menschenrechte, Würde des Menschen und stellt sie doch in einen anderen Begründungszusammenhang. Begegnete bei C.Schmid eine gegenseitige Rückkoppelung der drei für die zu schaffende Verfassung wesentlichen Elemente, die freilich zuletzt bei der nicht mehr selbst begründeten Würde des Menschen als Ausgangspunkt endete, so wird bei A.Süsterhenn jetzt jedes Element selbst an einem übergeordneten Wert orientiert. Diese Orientierung erfolgt nun in einer dritten Dimension, nämlich einem Naturrechtsbegriff, der zwischen einer katholischen und einem philosophisch-kulturhistorischen Prägung oszilliert⁷¹. A.Süsterhenn plädiert vehement für Grundrechte, die vorverfassungsmäßig gegeben sind und ihre Gültigkeit einer Begründung, nicht nur der Kodifizierung in der Verfassung verdanken. Zum ersten Mal wird diese Struktur bei seinem Kommentar zum ersten *Frankfurter Dokument* sichtbar: "Diese Verfassung muß (...) demokratisch sein, d.h. das Volk muß als Träger der Staatsgewalt im Rahmen der durch *Ethik und Naturrecht* gezogenen Grenzen die politische Kompetenzfülle in sich vereinen"⁷². Noch sind hier die Schranken der Staatsgewalt nur angedeutet. Herkunft, Begründungsstruktur und die inhaltliche Füllung dessen, was diese Grenzen materiell eigentlich ausmacht, werden erst später deutlich. A.Süsterhenn bedient sich dabei der beiden Begründungsmuster für ein Naturrecht: Bei den Menschenrechten beruft er sich auf die philosophisch-kulturhistorische Linie und stellt fest: "Wir fordern daher eine Verfassung, in der die natürlichen Lebensrechte des Einzelmenschen und der innerstaatlichen menschlichen Lebensgemeinschaften aus-

⁷¹V.Ottos Charakterisierung seiner Position als "neothomistisch" mag zwar für die geistige Heimat A.SÜSTERHENNS zutreffen, in diesem Zusammenhang greift sie jedoch meiner Meinung nach zu kurz und kann nur einen Teil der Argumentation zutreffend beschreiben (V.OTTO (Anm. 29), S. 60 u.ö.). Vgl. ferner zu A.SÜSTERHENNS Naturrechtsverständnis seinen Vorentwurf für eine Verfassung für Rheinland-Pfalz vom Oktober 1946, zugänglich in: Frank R. PFETSCH: Verfassungsreden und Verfassungsentwürfe. Länderverfassungen 1946 - 1953, (=Verfassungspolitik. Heidelberger Studien zur Entstehung von Verfassungen nach 1945, hg. von F.R.PFETSCH, Bd. 1), Bern u.a. 1986, S. 365-386, bes. S. 365-368.

⁷²A.SÜSTERHENN, zit nach R.FLOEHR (Anm. 61), S. 35, Hervorhebung von mir.

drücklich als vorstaatliche und unabdingbare Rechte anerkannt werden"⁷³. Er begründet dies mit der langen Geschichte des Menschenrechtsgedankens, denn: "Die Existenz vorstaatlicher Menschenrechte ist keine Erfindung des 18. Jahrhunderts, sondern dieser Gedanke durchzieht die gesamte Kulturgeschichte der Menschheit seit der Antike"⁷⁴. In diese Tradition stellt sich A.Süsterhenn und erhebt darum "auch heute die Forderung, daß die Grundrechte in ihrer natürlichen Verankerung und vorstaatlichen Geltung ausdrücklich in dem kommenden Grundgesetz ihre Anerkennung finden"⁷⁵. Im Passus über die Menschenwürde argumentiert er dagegen näher an der katholischen Soziallehre⁷⁶: "Es gibt (...) vor- und überstaatliche Rechte, die sich aus der Natur und dem Wesen des Menschen und der verschiedenen Lebensgemeinschaften ergeben, die der Staat zu respektieren hat. Jede Staatsgewalt findet ihre Begrenzung an diesen natürlichen, gottgewollten Rechten des Einzelnen, der Familien, der Heimatlandschaften und der beruflichen Leistungsgemeinschaften"⁷⁷.

A.Süsterhenn entwirft also eine Struktur, in der die Grundrechte, die demokratische Grundordnung und die Würde des Menschen als ein staatliches Äquivalent das anderweitig definierte Wesen des Menschen spiegeln. So kommt diesen Einzelementen kein Selbstzweck zu, sondern sie dienen nur der Durchsetzung und Sicherung außerstaatlich formulierter Wert- und Normvorstellungen⁷⁸. Er läßt jedoch, wohl in Rücksichtnahme auf mögliche Koalitionen, nicht ganz klar durchblicken, woher konkret derartige normative Vorstellungen ihren Inhalt beziehen.

Was ist nach diesem ersten Einblick in die Entstehungs-

⁷³Ebd. S. 40.

⁷⁴Ebd.

⁷⁵Ebd. S. 41.

⁷⁶Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Parlamentarischem Rat unter besonderer Berücksichtigung der Person A.SÜSTERHENNS vgl. oben, Abschn. 1.1. So finden sich auch hier in seinen Ausführungen zur Grundrechtsthematik zahlreiche Äußerungen, die eindeutig die Handschrift des Verbindungsmanns der katholischen Kirche, W.BÖHLER, tragen.

⁷⁷A.SÜSTERHENN (Anm. 72), S. 40.

⁷⁸Unter diesem Leitmotiv ist auch das Plädoyer A.SÜSTERHENNS für eine "pluralistische Gestaltung von Staat und Gesellschaft" (ebd. S. 41) zu sehen: Pluralismus als Sicherungsinstrument für die Durchsetzung eigener Wertvorstellungen.

geschichte der Grundrechte festzuhalten? Zwischen A.Süsterhenn und C.Schmid besteht eine grundlegende Differenz: Bei C.Schmid sind Demokratie und Grundrechte als Zweck gedacht, die entsprechend der oben geschilderten Struktur aus sich heraus Normen konstituieren und ihre Grenzen dabei nur jeweils an sich selbst finden. Ihre Legitimation beziehen sie aus der Würde des Menschen, die C.Schmid als diesem System vorgängig setzt, jedoch nicht weitergehend begründet. A.Süsterhenn schreibt diesen Elementen nur die Funktion des Mittels zu, faßt sie als Abwehrrechte zum Schutz vorgefundener Normen, die vor- und außerstaatlich konstituiert werden. So schützen Demokratie und Grundrechte nicht nur die Normen, sondern - und darin liegt die Pointe - auch sich selbst: Sie sind auch die Legitimationsgrößen für Demokratie und Grundrechte. Aber: Wenn A.Süsterhenn hier auf die Notwendigkeit und die Gegebenheit einer Letztbegründung der verfassungsmäßigen Grundrechte im Naturrecht verweist und diese auch im Verfassungstext festschreiben will, geht er das Risiko ein, daß seine Begründung nicht von allen Beteiligten mitgetragen wird und somit das Ziel einer pluralen Demokratie unterläuft. C.Schmid dagegen läßt diese Begründung offen, vielleicht auch, weil ihm die Schwierigkeiten eines derartigen Versuches bei den vorangegangenen deutschen Verfassungsdiskussionen vor Augen standen. Ihm geht es als Verfassungsgesetzgeber nur darum, ein Verfahren zu entwickeln, in dem Grundrechte und Demokratie selbst möglichst gut gegen äußere Einflüsse gesichert sind. In der Erfüllung dieser Aufgabe liegt ihr Zweck begründet, nicht in der Sicherung anderer, außenstehender Normvorstellungen.

(2) Die Beratungen des Hauptausschusses über die Grundrechte am 18.1.1949⁷⁹

C.Schmid und A.Süsterhenn sprachen in ihren Reden am Beginn der Arbeit des Parlamentarischen Rates auch als Vertreter der beiden "Koalitionen" im Parlamentarischen Rat, nämlich der SPD und FDP einerseits und der CDU/CSU, dem Zentrum und der DP andererseits. Zwischen diesen beiden Blöcken, bei der in Abstimmungen über Kirchenfragen auf seiten der SPD/FDP auch die KPD zu finden war, kam es in in der Beratung des Hauptausschusses über den Artikel 1 GG vom 18.1.1949 zur Auseinandersetzung. Streitgegenstand war ein Antrag der "bürgerlichen Frak-

⁷⁹Als Quelle dient hier das im Druck erschienene Protokoll der 42. Sitzung des Hauptausschusses (Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 529ff.)

tion" des Hauptausschusses zum Art. 1,2 GG, den H.-Chr. Seebohm von der DP für die Fraktionen der CDU/CSU, des Zentrums und der DP stellte: "Wir bitten, zwischen die Worte 'unverletzlichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte' die Worte 'von Gott gegebenen' einzufügen. Wir sind der Auffassung, daß es notwendig ist, diese Herkunft der Freiheits- und Menschenrechte im Grundgesetz klar zum Ausdruck zu bringen"⁸⁰. Dieser Antrag wurde mit den elf Stimmen von SPD, FDP und KPD⁸¹ gegen die zehn Stimmen der bürgerlichen Fraktion abgelehnt. Verbirgt sich in diesem Disput dieselbe Differenz wie zwischen C.Schmid und A.Süsterhenn?

H.-Chr. Seebohm argumentiert unter Verweis auf die Notwendigkeit einer wahren und darum zwangsläufig gottgegebenen inneren Freiheit für die Begründung der Menschenrechte: "Der Mensch ist ja nur dann wirklich frei, wenn er nicht dem Menschen, sondern nur dem Gesetz untertan ist, das er von Gott gegeben in sich trägt, das ihm in Form seines Gewissens eingegeben ist. Wenn sich aus der von seinem Gewissen bestimmten Freiheit das Verantwortungsbewußtsein entwickelt, aus dem heraus der Mensch allein zum sozialen Verhalten befähigt wird, so entwickelt sich aus dem von Gott gegebenen Gewissen auch sein Anspruch auf Freiheits- und Menschenrechte"⁸². Die Menschenrechte sind also nicht formal aus einem aufklärerisch-liberalen Gleichheitsgedanken zu legitimieren, sondern sie entwickeln sich aus der inneren Distanz des Christen in seinem Gewissen zur Welt und müssen dann gleichzeitig die Möglichkeit zu derartiger Distanzierung sichern. Damit sind sie zwar dem Gewissen des Menschen akzidentell, müssen aber als *von Gott herkommend* in der staatlichen Ordnung geschützt werden. Diese ursprünglich transzendente Heimat der Menschenrechte "bedingt, daß der Mensch sich stets bewußt sein muß, daß ihm diese Freiheits- und Menschenrechte von Gott gegeben sind und im Rahmen der ihm dadurch von Gott auferlegten Ver-

⁸⁰H.-Chr. SEEBOHM, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 529. Der Antrag bezieht sich auf den Formulierungsvorschlag des Art. 1,2, der dem Hauptausschuß zu dieser Zeit vorlag: "Bereit, für die dauernde Achtung und Sicherung der Menschenwürde einzustehen, erkennt das deutsche Volk jene gleichen, unverletzlichen und unveräußerlichen Freiheits- und Menschenrechte an, auf denen Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden ruhen" (ebd.).

⁸¹vgl. zu diesen Mehrheitsverhältnissen: F.SPOTTS (Anm. 9), S. 161; ferner: A.SÜSTERHENN (Anm. 14), S. 77f.

⁸²H.-Chr. SEEBOHM (Anm. 80), S. 530.

pflichtungen gewährleistet werden müssen"⁸³. Das hat aber auch Auswirkungen für die Stellung der Kirchen im neuen Staat. Als Vorreiter im Kampf um die Anerkennung der Menschenwürde haben sie einen Anspruch auf besonders bevorzugte Behandlung im Grundgesetz⁸⁴. H.-Chr. Seebohm argumentiert dabei vom Standpunkt eines Vertreters *christlicher Einheitskultur* aus. Der Gedanke an eine weltanschauliche Neutralität des Staates und Pluralität der Gesellschaft ist ihm anscheinend fremd: "Mensch" ist für ihn offenbar äquivok mit "Christ". Auf dieses Problem in seiner Argumentation verweist auch Otto Heinrich Greve (SPD) in diesem Zusammenhang: "Darüber (sc. über die Herkunft der Menschenrechte) kann man auch anderer Auffassung sein. Ich persönlich bin zum Beispiel der Auffassung, -und mit mir sicher auch noch eine ganz namhafte Anzahl Deutscher-, daß diese Freiheitsrechte nicht von Gott gegeben sind, so daß also die Auffassung, die der Herr Kollege Seebohm hier vertritt, zum mindesten nicht den Charakter des objektiven trägt"⁸⁵.

Von C.Schmid und Th.Heuss wird gegen H.-Chr. Seebohm betont, daß die Menschen- und Freiheitsrechte, für die der Art. 1 programmatisch steht, nicht als derart transzendent begründet zu verstehen seien. C.Schmid konstatiert, daß die Freiheit, aus der diese entspringen, "auf einer anderen Ebene begründet ist als der Ebene, auf der die Freiheit eines Christenmenschen steht"⁸⁶. In diese Richtung geht auch das Votum von Th.Heuss: Die Grundrechte "bekommen ihren wesenhaften Charakter eben dadurch, daß wir sie in den Rahmen einer staatlichen Ordnung mit hineinstellen"⁸⁷.

Läßt man konfessionsspezifische Differenzen außer acht⁸⁸, so sind hier tatsächlich *dieselben konkurrierenden Begründungsmuster* wie in den Reden C.Schmids und A.Süsterhenns zu finden. Auf der einen Seite führt H.-Chr. Seebohm einen *materialen* Freiheitsbegriff an, der, allein aus der Gnade Gottes begründet, exklusive Grund-

⁸³Ebd.

⁸⁴Vgl. dazu die Ausführungen von A.SÜSTERHENN und H.-Chr.SEEBOHM zur Staatskirchenfrage in der Sitzung des Hauptausschusses vom 8.12.48. (Parlamentarischer Rat, Drucksache 12,48 - 379 II).

⁸⁵Otto Heinrich GREVE, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 529f.

⁸⁶C.SCHMID, ebd. S. 530.

⁸⁷Th.HEUSS, ebd. S. 530.

⁸⁸A.SÜSTERHENN war katholisch, H.-Chr.SEEBOHM evangelisch, vgl. dazu die Angaben bei W.BREUNIG (Anm. 23).

lage der Freiheits- und Menschenrechte ist. Gleichzeitig schützen diese Rechte -und als ihre Summe die Achtung der Menschenwürde- nach ihrer Institutionalisierung eben diese innerliche Freiheit vor staatlicher Einschränkung, darum entwickelt sich für den Menschen "sein Anspruch"⁸⁹ auf diese Rechte. Analog hatte A.Süsterhenn argumentiert: Auch bei ihm schützten die Menschenrechte die ihnen übergeordneten, sie aber gleichzeitig legitimierenden Normvorstellungen, nur betrachtete er diese Normen implizit als von einer anderen *Institution* vorgegeben. Bei H.-Chr.Seebohm hingegen verhilft - ganz lutherisch - einzig die *gratia praeveniens dei* dem Menschen zu der inneren Freiheit, die die Menschenrechte hervorbringt. Nach ihrer Institutionalisierung müssen freilich dann die Menschenrechte eben diese Freiheit schützen⁹⁰. Dem steht auf der anderen Seite ein Begründungsmuster gegenüber, das die Frage nach weltanschaulicher Letztbegründung offenläßt und eine Freiheit als Ausgangspunkt für die Menschenrechte benennt, die "der Kampf um eine irdische Freiheit" selbst hervorgebracht hat⁹¹ und die es im Zuge einer staatlichen Garantie für Menschenwürde und Menschenrechte als diesseitige zu bewahren gilt.

- (3) Der schriftliche Bericht von Hermann von Mangoldt (CDU) an den Parlamentarischen Rat über den Abschnitt I des Grundgesetzes: Die Grundrechte

Dieser Bericht wurde als Zusammenfassung der Arbeit des Ausschusses für Grundsatzfragen als Kommentar zum ersten Teil des Grundgesetzes verfaßt und bündelt noch einmal die Gedanken, die bei der Konstitution des Grundrechtsteils leitend waren. Dabei hält er fest, daß es sich bei diesen Rechten um ein formales Prinzip handle, und grenzt sich dabei gegen den Grundrechtskatalog der Verfassung von Weimar ab: "Wenn in Weimar in den Grundrechten und Grundpflichten der Versuch gemacht worden ist, die Grundsätze der Gemeinschaftsordnung des

⁸⁹H.-Chr.SEEBOHM (Anm. 80), S. 530, Hervorhebung von mir.

⁹⁰Diese Struktur ist meiner Meinung nach ebenfalls für das zwiespältige Verhältnis des Protestantismus zu Institutionen verantwortlich, das bei F.W.GRAF und K.TANNER (s. Anm. 41) angesprochen ist, während der Katholizismus diese Problematik nicht kennt: Hier schützen die *Institutionen* die Normen, die später zum Ausgangspunkt der Menschenrechte werden, erscheinen somit in einem besseren Licht als im Protestantismus.

⁹¹C.SCHMID, zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 530.

neuen Staates in der Verfassung zu verankern (...), so konnte bei der gegenwärtigen Ungewißheit aller künftigen Entwicklungen in diesem Grundgesetz der Rahmen nicht so weit gespannt werden"⁹². Dagegen wolle der Grundsatzausschuß die Grundrechte als klassische Freiheitsrechte formen, deren Aufgabe "eine wirksame Verbürgung der menschlichen Persönlichkeitsrechte sei". An der Spitze solle die Achtung der Menschenwürde stehen⁹³. Die Herkunft dieser Rechte sei im Ausschuß für Grundsatzfragen umstritten gewesen, man habe sie "je nach dem weltanschaulichen Standpunkt als von Gott gegebene und angeborene oder als naturgegebene und unveräußerliche Rechte" angesehen⁹⁴.

H.v.Mangoldt geht im weiteren vor allem auf Fragen des Verfassungsrechts ein, darum stehen in seinem Bericht formale Probleme im Vordergrund, hinter denen nur sehr verschwommen inhaltliche Fragen hervorblicken. Dennoch kann man eines mit Sicherheit festhalten: Auch bei ihm wird der Grundrechtsteil als Absicherung für Rechte gesehen, die "vorverfassungsmäßig"⁹⁵ gegeben sind.

Diese Aufgabe, die in allen dargestellten Voten deutlich wurde, kann man somit als "common sense" des Parlamentarischen Rates ansehen. Mit den Worten V.Ottos: "Einig war man sich zwar offensichtlich über den demokratischen Charakter der neuen Ordnung und die Gültigkeit einer über- und außerstaatlichen Wertordnung, jedoch bestand kein Konsensus über deren weltanschauliche Bestimmung"⁹⁶. Die Problematik, die die unterschiedlichen Positionen von Th.Heuss und C.Schmid einerseits, A.Süsterhenn und H.-Chr.Seebohm andererseits prägte, wird in H.v.Mangoldts Bericht jedoch mit dem Verweis auf den unterschiedlichen Status der Letztbegründung nur angedeutet und nicht zu den hier interessanten Stellen weitergeführt: Er geht nicht auf die verschiedenen Staatsauffassungen ein, die sich letztlich hinter dieser Kontroverse verbergen. So bleibt ungeklärt, ob der Ausschuß für Grundsatzfragen eher mit der "sozialdemokratisch-liberalen" oder mit der "bürgerlichen" Begründung⁹⁷ der Grundrechte sympathisierte.

⁹²H.v.MANGOLDT (Anm. 28), S. 5.

⁹³Ebd.

⁹⁴Ebd.

⁹⁵Ebd.

⁹⁶V.OTTO (Anm. 29), S. 62.

⁹⁷Zu dieser Blockbildung vgl. ebd. S. 60.

1.3 Zwischenbilanz

Nach den Analysen der Dokumente aus der Arbeit des Parlamentarischen Rates ist als Ergebnis deutlich zu erkennen: Von Anfang an beherrschten zwei verschiedene Positionen, eine "aufgeklärt-rationale" und eine "bürgerlich-kirchliche" die Diskussion um die Grundrechte.

Wenn sich beide Lager auch grundsätzlich darüber einig waren, daß die Grundrechte in einer Form des Naturrechts zu verankern seien, so bedeutete dies nichts anderes, als daß hier zwei verschiedene Naturrechtsbegriffe zugrunde gelegt wurden⁹⁸: "Während die Überlegungen der SPD rational-naturrechtlich bestimmt waren, traten CDU/CSU, Zentrum und DP für ein christlich-neothomistisch motiviertes Naturrecht ein"⁹⁹. Ebenso differierte das Grundrechtsverständnis.

Kernpunkt der bürgerlichen Argumentation war eine Interpretation, die die Grundrechte als Sicherungsrechte für die Freiheit zur normativen Autonomie des Individuums ansah. So verstanden, sichern die dem staatlichen Schutz unterliegenden Grundrechte die normative Produktivität einer außerstaatlichen Institution, der sie ihre Existenz selbst verdanken. Der Begriff 'Institution' ist in diesem Zusammenhang freilich im weitesten Sinne zu verstehen, es kann sich ebenso um die Kirche wie auch um das Gewissen eines einzelnen Christen handeln.

Dagegen betonten die sozialdemokratischen und die liberalen Voten¹⁰⁰, daß die Grundrechte zwar aus der vor jedem Staat existenten Menschenwürde abzuleiten, nicht aber in einer exklusiven und dann auch kodifizierten Interpretation des Naturrechts zu verankern seien. Darin wurden SPD und FDP

⁹⁸Vgl. dazu auch die Voten die im Zusammenhang mit der Entstehung des Art. 1 GG vorgebracht wurden (in: JÖR N.F. 1, S. 48-54).

⁹⁹V.OTTO (Anm. 29), S. 69. Auch die FDP vertrat eine rational bestimmte Naturrechtsauffassung. zur Problematik der Charakterisierung "neothomistisch" vgl. oben, Anm. 71.

¹⁰⁰Vgl. als Zusammenfassung dieser Position die abschließenden Rede von Th.HEUSS vor dem Parlamentarischen Rat (Parlamentarischer Rat, 10. Sitzung am 8.5.49, abgedruckt u.a. bei Ralf FLOEHR (Anm. 61), S. 188ff. Als Parallelen sind weiterhin die Auffassungen von Th.HEUSS und C.SCHMID interessant, die sie im Vorfeld des Parlamentarischen Rates im Zuge der Entstehung einzelner Länderverfassungen vertraten. Vgl. z.B.: Th.HEUSS: Rede vor der verfassunggebenden Landesversammlung am 18.6.46 (2. Sitzung, in: F.R. PFETSCH, (Anm. 71), S. 11ff; C.SCHMID: Vorläufiger Entwurf einer Verfassung für Nordwürttemberg / Nordbaden (24.4.46), ebd. S.353-364.

auch im Gutachten von Richard Thoma bestärkt, der den Verfassungsgesetzgeber von dem Zwang nach einer Begründung oder gar Letztbegründung der Menschenwürde freisprach: "Um eine Antwort auf die Frage, worin die eigentliche Würde begründet ist, die wir allem, was Menschenantlitz trägt, zusprechen, müssen sich Philosophen und Theologen bemühen. Der Verfassungsgesetzgeber kann diese Antwort nicht geben, und jedenfalls ist die Menschenwürde nicht 'in ewigen Rechten' begründet, sondern sind umgekehrt die Menschenrechte aus der Menschenwürde abzuleiten"¹⁰¹. Die Menschenwürde fungiert hier als *Formalprinzip*, aus der sich die Grundrechte zwar ableiten, ihre Funktion und ihren spezifischen Bedeutungsgehalt bekommen sie aber erst anhand der Kodifizierung in der Verfassung¹⁰². In einer derartigen Konzeption kommt dann den Grundrechten eben nicht nur die Rolle des Immunsystems einer gegebenen Wertordnung gegen Übergriffe von außen zu, sondern sie verkörpern selbst eine normative Grundordnung liberal-rechtsstaatlicher Prägung und sind als Repräsentanten dieses Systems durchaus auch in der Lage, normativ zu wirken. "Die Freiheitsrechte sind im Lichte dieser Auffassung nicht mehr (nur) staatsgerichtete Abwehrrechte, sie erhalten funktionellen Charakter", wie Hans Klein formuliert¹⁰³.

Dem unterschiedlichen Grundrechtsverständnis korrespondierte eine differierende Stellung zur Institution 'Staat': Die CDU/CSU, aber auch das Zentrum und die DP machten immer wieder auf die subsidiäre Funktion des Staates aufmerksam. Diese Anschauung hatte ihren prominentesten Ausdruck in der Formulierung des ersten Satzes der Grundrechte im Herrenchiemseer Entwurf gefunden: "Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen"¹⁰⁴. Darauf antwortete freilich Th.Heuss im Plenum des Parlamentarischen Rates, der ja auch unmittelbar ausschlag-

¹⁰¹Richard THOMA: Parlamentarischer Rat, Drucksache 11.48-244 III: Kritische Würdigung des vom Grundsatzausschuß des Parlamentarischen Rats beschlossenen und veröffentlichten Grundrechtskatalogs von Dr. Richard Thoma, o.ö. Professor der Rechte an der Universität Bonn, S. 2. Vgl. auch die Zusammenfassung zur Argumentation C.SCHMIDS (Abschn. 1.2.3 (1)) sowie V.OTTO (Anm. 29), S. 63.

¹⁰²Vgl. Th.HEUSS: "Denn die Dinge (sc. die Grundrechte) bekommen ihren wesenhaften Charakter eben dadurch, daß wir sie in den Rahmen einer staatlichen Ordnung mit hineinstellen", zit. nach: Parlamentarischer Rat Hauptausschuß (42. Sitzung), Bonn 1948/49, S. 530.

¹⁰³Hans KLEIN: Die Grundrechte im demokratischen Staat. Kritische Bemerkungen zur Auslegung der Grundrechte in der deutschen Staatsrechtslehre der Gegenwart. Stuttgart u.a. 1974, S. 10.

¹⁰⁴Verfassungsausschuß der Ministerpräsidenten-Konferenz der westlichen Besatzungszonen (Anm. 45), S. 21.

tarischen Rates polemisch: "Bitte, wie sind denn die Dinge? Wir dürfen, wenn wir ein Staatsgrundgesetz machen, nicht damit beginnen, die innere Würde des Staates zu kränken, indem wir ihn als eine subsidiäre Funktion für den Menschen (...) unterbringen wollen". Vielmehr sei der Staat "Träger eingeborener Würde" des Menschen, also institutionelles Äquivalent der Menschenwürde und als solcher Bestandteil des menschlichen Lebens. Er dürfe somit nicht per se als "Ruinierer des Menschentums" aufgefaßt werden, vor dem seine Bürger durch die Grundrechte geschützt werden müssen, auch wenn diese Beschreibung nach den Erfahrungen des "Dritten Reiches" ein hohes Maß an Plausibilität besitze¹⁰⁵.

Die Position, die hier anhand der Äußerungen von C.Schmid und Th.Heuss illustriert wurde, setzte sich in der Formulierung der Grundrechte - und auch im Grundgesetz allgemein - weitgehend durch. Für den Artikel 1 des Grundgesetzes manifestierte sich das beispielsweise darin, daß die invocatio dei im Art. 1,2 GG von der Mehrheit des Parlamentarischen Rates abgelehnt wurde. In der Auslegungstradition begegnen jedoch heute beide Argumentationsstränge¹⁰⁶, wobei allgemein das Bedürfnis, Normen auf ihre Begründung zu hinterfragen, wohl aufgrund der Erfahrung, daß eine Normenbegründung nicht notwendig die Normdurchsetzung garantiert, abnahm, denn: "Die Geltung einer Norm, die durch ihre Begründung gestiftet wird, ist also mit ihrer sozialen Geltung nicht identisch, und die erste ist im Regelfall auch nicht geeignet, ohne weiteres die zweite herbeizuführen"¹⁰⁷.

In derartigen programmatischen Fragen stand sozialdemokratisch-liberales Gedankengut Auffassungen gegenüber, die im

¹⁰⁵Th.HEUSS in der 3. Plenarsitzung des Parlamentarischen Rates, zit. nach R.FLOEHR (Anm. 61), S. 61.

¹⁰⁶Vgl. beispielsweise für eine liberale Auslegung Hans Carl NIPPERDEY: Die Würde des Menschen, in: Franz L. NEUMANN, Hans Carl NIPPERDEY, Ulrich SCHEUNER: Die Grundrechte. Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte. Berlin 1954, Bd. 2, S. 1-50, anders: Urteil des Bundesverfassungsgerichts zur Novelle der §§ 218 und 219 StGB, in: BVerfGE 39, S. 67. Hier wird die Menschenwürde aus der *Schöpfungsordnung* begründet; ferner: Christian STARCK: Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat, in: Ethel Leonore BEHRENDT (Hg.): Rechtsstaat und Christentum. Besinnung auf Identitäten. Besinnung auf Differenzen. München 1982, S. 317-341, bes. S. 334f.

¹⁰⁷H.LÜBBE (Anm. 3), S. 258.

Bereich beider Kirchen ihren Ursprungsort haben¹⁰⁸. H.Noormann konstatiert prononciert: "In die bürgerlich-demokratische Tradition waren fünf Konstitutionselemente eingegangen: die individuellen Freiheitsrechte, die Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, die Repräsentation konkurrierender Interessensgruppen in der Volksvertretung, die Förderung des Gemeinwohls durch vertraglichen Ausgleich der Partikularinteressen und die Teilung der Gewalten". Dagegen stellte man sich in der populären Rezeption der lutherischen Staatslehre die Bürger als Gesellschaftsglieder, aber "als ungleiche Standesangehörige im Untertanverhältnis zur 'Obrigkeit' vor. Diese ist durch göttliche Stiftung eingesetzt als Bollwerk gegen den triebhaft-zerstörerischen Egoismus der Menschen, daher ausgestattet mit Macht und Autorität, um die Schwachen zu schützen und die Starken in Schranken zu halten"¹⁰⁹. Was hier für die Obrigkeit formuliert ist, läßt sich, mutatis mutandis, auch für die Rolle der Grundrechte erneuern. Dabei findet sich für die kirchlichen Stellungnahmen eine detaillierte Parallele zwischen Form und Inhalt des Gesagten, oder, anders ausgedrückt: Es ist in keiner Weise zufällig, daß die offiziellen Vertreter der Kirche ihre Stellungnahmen zu den Grundrechten im wesentlichen auf das Elternrecht beschränkten. In diesem Vorgehen spiegelt sich vielmehr dieselbe Staatsauffassung, die auch den Unterschied zwischen C.Schmid und A.Süsterhenn, Th.Heuss und H.-Chr.Seebohm markierte. Das energische Plädoyer für die Konfessionsschule und den Einfluß der Kirchen im Bildungswesen erklärt sich eben daraus, daß man der Meinung war, es könne nur exklusiv die Aufgabe der Kirche sein, die Werturteile in dem neuen Staat zu fällen und sie auch im Religionsunterricht unabhängig von staatlichem Einfluß zu vermitteln. Für die Durchsetzung dieses Zieles bediente man sich freilich in der Argumentation der Folie des Nationalsozialismus, der ja auch unmittelbar ausschlag-

¹⁰⁸Diese Beobachtung gilt nicht nur auf Bundes-, sondern auch auf Länderebene, vgl. dazu auch die Stellungnahmen zur Schulfrage in verschiedenen Reden von Abgeordneten der CDU/CSU in verfassunggebenden Gremien auf Länderebene (zugänglich u.a. in: F.R.PFETSCH (Anm. 71)).

¹⁰⁹H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 203.

gebend für die Aufnahme der Grundrechte insgesamt war¹¹⁰. Alle anderen Konstruktionen mußten dieser Staatsdefinition gemäß als totalitär eingestuft werden, da in ihnen der Staat in einen ihm nicht zustehenden Bereich seine Fühler ausstreckte. Der Staat, den die Kirchenführer wollten, war jener subsidiäre Staat, wie er von Th.Heuss kritisiert wurde¹¹¹. Aus dieser Perspektive ist dann auch die Mitarbeit der offiziellen Kirche am Grundgesetz zu erklären: Ihr Ziel bestand nur darin, der Kirche genügend Freiraum für die Aufgabe, die ihr nach ihrer Selbsteinschätzung im Staatsorganismus zukomme, zu schaffen, weitergehende Interessen an der aktiven Mitgestaltung des Staates hatte sie nicht. Selbst bei einer von der evangelischen Kirche als wichtig eingestuften Frage wie dem strittigen Schul- und Elternrecht war man nicht bereit, sich im Rahmen der politischen Möglichkeiten zu beteiligen: K.Koch überließ es W.Böhler, die kirchliche Position während des Konferenz der Kirchenvertreter mit den Delegierten des Parlamentarischen Rates darzustellen und so den Weg für einen Kompromiß freizumachen. In dieses Bild fügt sich auch, daß die evangelische Kirche sich nach der Verabschiedung des Grundgesetzes nicht zu ihm äußerte und es auch im Rat der EKD nicht besprochen wurde¹¹². Einem modernen Rechtsstaat gegenüber herrschte tiefe Skepsis, wenn er nicht auf einem durch die kirchliche Verkündigung gefüllten und in der kirchlichen Lehre begründeten *materialen Freiheits- und Grundrechtsverständnis* ruhe. Man könne vielmehr zur wahren Freiheit, ganz im Sinne Th.Wurms, erst "zurückfinden, wenn darauf verzichtet wird, sie aus eigener Kraft im Diesseits zu verwirklichen und, statt sich auf sich, auf Gott zu verlassen"¹¹³ (sic!), oder, wie O.Dibelius es im Hinblick auf den Rechtsstaat formulierte: "Wir werden nie wieder ein Rechtsstaat werden, wenn unser Recht nicht wieder verankert wird in dem ewigen,

¹¹⁰Vgl. auch F.K.FROMME (Anm. 24), S. 189, sowie die dort (Anm. 15) auch zitierte Äußerung von J.BROCKMANN (Zentrum), die Frage des Schul- und Elternrechtes sei "gerade unter Bezugnahme auf das, was in der Nazizeit in der Schule geschehen ist" im Sinne seiner Fraktion zu kodifizieren (Parlamentarischer Rat Hauptausschuß, Bonn 1948/49, S. 560). Frommes Einschätzung dieses Themas als "spezifisch katholische Forderung" (F.K.FROMME, ebd.) trifft den Sachverhalt jedoch nur zur Hälfte, es handelte sich, wie dargestellt wurde, um das Anliegen beider Kirchen.

¹¹¹Vgl. oben, Abschn. 1.1. (1) und (2), aber auch die Ausführungen von W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 199ff.

¹¹²So F.SPOTTS (Anm. 9), S. 165 und 343, Anm. 7.8.

¹¹³Hans ZEHRER: Stille vor dem Sturm. Aufsätze zur Zeit. Hamburg und Stuttgart 1949, S. 50; zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 201.

unabänderlichen Willen Gottes"¹¹⁴. Die Dämonie der Macht, die sich im Staat zwangsläufig entwickelt, kann, das war die landläufige Meinung, nur durch das Engagement der Kirche beschränkt werden¹¹⁵. In diesen Duktus paßt lückenlos die Analyse der Weimarer Zeit von Martin Heckel: Es "haben sich gerade deshalb kirchlich-tonangebende und politisch konservative Kreise des Protestantismus mit eifernder Schärfe gegen die Säkularisierung des allgemeinen Lebens, besonders aber der Kirche und des Staates gewandt, weil man in ihnen die beiden großen, unaufhebbaren Ordnungsmächte erblickte, die die christliche Welt vor dem Versinken in die Heillosigkeit und ebenso in das weltliche Chaos zu bewahren hatte"¹¹⁶.

In die Debatten um die Formulierung der Grundrechte sind also von der 'bürgerlichen Koalition' im Parlamentarischen Rat und von den offiziellen Kirchenvertretern Gedanken eingegangen, deren Nähe zu traditionellen kirchlichen Positionen, -und gerade auch der Weimarer Zeit-, unübersehbar ist. Wiederum, so scheint es nach diesem Einblick in die Arbeit des Parlamentarischen Rates, haben kirchliche Kreise Schwierigkeiten, sich an einem proklamiert säkularen Staat in angemessener Weise zu beteiligen¹¹⁷. Statt ihm eigene Dignität zuzuweisen, gehen die Stellungnahmen dahin, die Funktion des neuen säkularen Staates in einem subsidiären System auf das Notwendigste zu beschränken. Besonders offenkundig wurde dies in Hinblick auf die Grundrechte und die Menschenwürde als deren Orientierungspunkt. Die sozialdemo-

¹¹⁴O.DIBELIUS, zit. nach: H.NOORMANN (Anm. 7), S. 205. Vgl. auch die bei M.GRESCHAT (Ders.: Zwischen Aufbruch und Beharrung. Die evangelische Kirche nach dem Zweiten Weltkrieg, in: V.CONZEMIUS / M.GRESCHAT / H.KOCHER (Anm. 8), S. 99-126, S. 108ff.) zitierten Voten.

¹¹⁵Vgl. W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 201.

¹¹⁶Martin HECKEL: Das Säkularisierungsproblem in der Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts, in: Gerhard DILCHER/Ilse STAFF (Hg.): Christentum und modernes Recht. Beiträge Zum Problem der Säkularisierung. Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1984, S. 67.

¹¹⁷Vgl. die Aufstellung der Felder kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit bei M.GRESCHAT (Anm. 114), S.113: Entstehung der Evangelischen Studentengemeinden, Errichtung des Kirchentags, Gründung und Arbeit der Evangelischen Akademien, Bemühungen für die Bekenntnisschule und einen evangelischen Lehrerstand, Gründung der CDU. Nur in einem angesprochenen Bereich, dem letzten, bewegt sich die Kirche in ihrem öffentlichen Handeln in den Strukturen des demokratischen Staates. Kann man darin wirklich - wie M.GRESCHAT - eine *Neuakzentuierung* sehen (ebd.), v.a. wenn man die Begründungsstrukturen für die Notwendigkeit kirchlichen Einflusses auf den Schulunterricht im Auge hat?

kratisch-liberale Interpretation ging dahin, dem neuen Staat normative Orientierungspunkte in einem *Wertpluralismus* zu geben, die Route abzustecken, innerhalb der sich staatliches Leben vollziehen kann. Von der Gegenseite wurde jedoch stets betont, daß die Grundrechte nur *Sicherungsrechte* für das christliche *Wertemonopol* seien. Aus ihm ergäben sie sich zwingend, seien aber ebenso notwendig exklusiv auf dieses Monopol angewiesen, da nur hier die inkraftsetzende Begründung dieser Rechte erfolgen könne. Muß die Folge einer solchen Konzeption, die eine verfassungsmäßig sanktionierte kirchliche Wertproduktionshegemonie vorsieht, nicht zwangsläufig auch die Demokratieunfähigkeit sein? Mit anderen Worten: Dieses Grundrechtsverständnis entzieht doch der Instanz, vor der über Werte entschieden wird, die demokratische Kontrolle und fördert ein Bewußtsein, in dem sich der Christ nicht als Staatsbürger, sondern als ethischer Avantgardist sieht und seine Beteiligung am Staat auf das Aufstellen ethischer Forderungen reduziert, Vertretern anderer Positionen jedoch im selben Atemzug die Kompetenz für eine gesellschaftliche Mitgestaltung abspricht.

So gilt: Auch wenn der "deutsche Nachkriegsprotestantismus" *grundsätzlich* "ein vorbehaltloses Bekenntnis abgelegt hat zu einer bürgerlichen, verfassungsmäßig-demokratischen *Struktur* des Gemeinwesens, diese freilich mit dezidiert konservativem, theologisch-kirchlichem Gedankengut" auffüllte¹¹⁸, muß darauf hingewiesen werden, daß eben diese konservative Prägung, wie sie oben entwickelt wurde, das tatsächliche Funktionieren einer Demokratie gefährden kann. So muß auch bezweifelt werden, daß in der Folge derartiger Konzeptionen gelten kann, was 1945 in Treysa ins Auge gefaßt wurde, nämlich "daß nur da, wo Grundsätze christlicher Lebensordnung sich im öffentlichen Leben auswirken, die politische Gemeinschaft vor der Gefahr dämonischer Entartung bewahrt bleibt"¹¹⁹ und das Ziel der *Demokratiefähigkeit* erreicht wurde. Ist hier nicht ein anderer Weg vielversprechender, der diese Grundsätze als *säkularisierte* in eine freiheitlich-rechtsstaatliche Grundordnung einordnet, der pluralen Meinungsbildung aussetzt und so die Differenz zwischen beiden Positionen aufhebt? Denn: "Niemand wird heute verkennen, daß uns in den Voraussetzungen und Folgerungen der demokratischen Vernunftrechtsphilosophie säkularisiertes Christentum entgegentritt, mit seiner Gleichheit vor Gott

¹¹⁸H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 204.

¹¹⁹Kundgebung (Anm. 1), S. 3.

und seinem Gebot der Bruderliebe"¹²⁰.

III

Das kirchen- und theologiegeschichtliche Umfeld der Diskussion um das Bonner Grundgesetz

2.1 *Gerhard Ritter und die Denkschrift des Freiburger Kreises "Politische Gemeinschaftsordnung" vom Januar 1943*

2.1.1 *Biographisches - Bibliographisches*¹²¹

G.Ritter ist für diese Untersuchung von besonderem Interesse: Er war an der Entstehung der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" als Mitglied des "Freiburger Kreises" maßgeblich beteiligt, ja er verfaßte sie in weiten Teilen selbst¹²². Weiterhin hatte er als Mitglied des Reichsbruder Rates der Bekennenden Kirche Kontakte mit den leitenden Figuren der EKD, unter anderem mit O.Dibelius, Th.Wurm, H.Asmussen und auch mit H.Held¹²³. G.Ritter nahm an der Kirchenkonferenz von Treysa teil und war zwischen 1947 und

¹²⁰R.THOMA, Wesen und Erscheinungsform der modernen Demokratie (1949), in: Ulrich MATZ (Hg.): Grundprobleme der modernen Demokratie (WdF 151). Darmstadt 1973, S. 72.

¹²¹Vgl. Gerhard RITTER: Autobiographische Skizze, in: Klaus SCHWALBE/Rolf REICHARDT (Hg.): Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen (Schriften des Bundesarchives, Bd. 33). Boppard 1984, S. 623-627; sowie Reinhard HAUF: Zur Entstehungsgeschichte der Denkschriften des Freiburger Kreises, ebd. S. 629-634.

¹²²Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in unserer Zeit", zit. nach K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 122), S. 657; Klaus SCHWALBE: Zur Einführung. Gerhard Ritter - Werk und Person, in: K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 121), S. 89ff; ferner: Christine BLUMENBERG-LAMPE: Das wirtschaftspolitische Programm der 'Freiburger Kreise'. Entwurf einer freiheitlich-sozialen Nachkriegswirtschaft. Nationalökonomien gegen den Nationalsozialismus. (=Volkswirtschaftliche Schriften, hg. v. J. BROERMANN, Heft 208) Berlin 1973, S. 23.

¹²³Vgl. H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 167ff; Annemarie SMITH-von OSTEN: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (=Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 9) Göttingen 1980, S. 50ff u.ö.

1949 politischer Berater der EKD¹²⁴. Sollte sich eine engere Verwandtschaft zwischen Gedanken der Freiburger Denkschrift und dem politischen Wirken der EKD erweisen, so muß G.Ritter sicherlich als das wichtigste Bindeglied angesehen werden¹²⁵, nicht so sehr O.Dibelius, Helmut Thielicke und Th.Wurm, die erst im Anschluß an die Freiburger "Geheimtagung" im November 1942 direkt an der Denkschrift mitwirkten¹²⁶. In besonderem Maße gälte das, wenn sich die These K.Nowaks bestätigen sollte, G.Ritter sei der Verfasser der Treysaer Vorlage "Ein Wort zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben" gewesen¹²⁷.

Die Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" war auf Anregung Dietrich Bonhoeffers als ein Papier zur Vorbereitung auf die von den Bischöfen von Chichester und Canterbury geplante Weltkirchenkonferenz entstanden¹²⁸, das der "Verständigung unter den Führern der deutschen Kirchen über die Grundsätze einer gesunden, auf christlicher Grundlage ruhenden Außen- und Innenpolitik (...), mit besonderem Hinblick auf (...) die Neugestaltung des deutschen Staatslebens nach dem Kriege", dienen sollte¹²⁹. Mit diesem Anliegen beschäftigte sich der "Arbeitsausschuß" für die Denkschrift, dem zunächst nur G.Ritter, Constantin v. Dietze, Walter Eucken und Adolf Lampe angehörten¹³⁰. Franz Böhm und Erik Wolf formulierten zusätzlich den Anhang 1 zur Denkschrift, eine Abhandlung über die Rechtsordnung. Der Entwurf wurde dann im November 1942 im Beisein eines größeren Personenkreises, zu dem auch O.Dibelius, H.Thielicke und Th.Wurm gehörten¹³¹, beraten und einigen Korrekturen unterzogen. In

¹²⁴Vgl. Gerhard BESIER: Zur Geschichte der Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, in: Gerhard BESIER / Gerhard SAUTER: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945. Göttingen 1985, S. 41, H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 167ff. und bes. Kurt NOWAK: Gerhard Ritter als politischer Berater der EKD (1945-1949), in: V.CONZEMIUS / M.GRESCHAT / H.KOCHER (Anm. 8), S. 235-256.

¹²⁵Vgl. K.NOWAK, ebd. S. 236: "Unübersehbar ist die Kontinuitätslinie von Ritters Wirksamkeit in der bekennenden Kirche und im Freiburger Widerstandskreis zu seinen kirchlichen Nachkriegsaktivitäten".

¹²⁶Vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 23ff.

¹²⁷K.NOWAK (Anm. 124), S. 253 (dort Anm. 10).

¹²⁸Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 657, Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 22.

¹²⁹"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 657.

¹³⁰Vgl. ebd.

¹³¹Vgl. ebd.; eine genaue Teilnehmerliste findet sich bei Chr. BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 158.

Zusammenarbeit mit den "Berliner Freunden"¹³² wurden weiterhin noch Ergänzungen zum vorliegenden Text ausgearbeitet. Die Schlußredaktion konnte nicht mehr vollkommen fertiggestellt werden, da die Geheimhaltung des Schriftstücks immer schwieriger wurde, aber in allen wesentlichen Punkten war bereits Übereinstimmung erreicht worden¹³³. Im Juli 1945 veröffentlichte G.Ritter diese Denkschrift im Namen der Mitverfasser, in der Meinung, daß ihre Inhalte "auch heute noch ihren Wert besitzen als Besinnung auf die ewigen Grundlagen aller wahrhaft gesunden Gemeinschaftsgestaltung im christlichen Abendland"¹³⁴.

Diese Konstellation legt es nahe, die Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" als einen Brückentext zu behandeln, der die Herkunft und den Inhalt der Gedanken, die die Argumentation kirchlich-bürgerlicher Kreise in der Diskussion um das Bonner Grundgesetz bestimmten, erhellen könnte. In wieweit dies zutrifft, muß in der folgenden Textanalyse im einzelnen geklärt werden, die wiederum anhand des Grundrechtsverständnisses durchgeführt werden wird.

2.1.2 Das Grundrechtsverständnis der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung"

(1) In welchem Kontext sind diese Aussagen zu finden? Der erste Teil der Schrift, "das politische Chaos unserer Zeit und seine Ursachen"¹³⁵, dessen Intention "eine historische Betrachtung, in der versucht wird, die Gründe für den Erfolg des Nationalsozialismus darzulegen"¹³⁶, darstellte, endete mit einer Beschwörung des Christentums als der einzigen Macht, die in der Lage sei, der herrschenden "Dämonie der Macht" Einhalt zu gebieten: "Wahrlich, es gibt keine politischen und Kulturideale in Europa, die von sich aus stark genug wären, dem Ansturm des Ungeistes zu widerstehen, das Massenmenschentum wieder zu rechter Gemeinschaft umzubilden, die sittliche Freiheit der Person zu retten gegen die brutale Gewalt, der Dämonie der Macht Zaum und Zügel anzulegen, den politischen Machthabern und Volksführern die Schranken ihrer Verantwortlichkeit ins Gewissen zu rufen - solange nicht wahre Gottesfurcht in

¹³²O.DIBELIUS, Walter BAUER, H.ASMUSSEN, Hans BÖHM, D.BONHOEFFER, Friedrich JUSTUS-PERLES; vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 25.

¹³³Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 658.

¹³⁴Ebd. S. 659.

¹³⁵Ebd. S. 664.

¹³⁶Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 23f.

den Menschen wieder lebendig ist"¹³⁷. Auf der Basis dieser Erkenntnis machen sich die Verfasser daran, eine Gemeinschaftsordnung nach christlichen Grundsätzen zu entwerfen.

Um die Inhalte eines derartigen Staatswesens zu beschreiben, erweist sich weder das Konstrukt der Schöpfungs- noch das der natürlichen Ordnungen als tragfähig. "Sie bieten nur ein unsicher flackerndes Licht, das geschichtlich nur allzu oft zum Irrlicht geworden ist"¹³⁸. Vielmehr muß die Orientierung im Gewissen des einzelnen Christen gesucht werden. Dies entspreche auch der spezifischen Struktur christlicher Ethik nach lutherischer Sicht, nämlich dem ständigen Bezug alles Handelns eines Christen auf das erste Gebot als allumgreifende Sollensforderung¹³⁹: "Handeln in steter Verantwortung vor Gott, dem persönlichen Gott und dem Herrn der Welt - das ist zuletzt der ganze Inhalt christlicher Ethik"¹⁴⁰. Die Verantwortungsinstanz ist das Gewissen des Einzelnen, ihm muß auch das Hauptaugenmerk theologischer Reflexion gelten. "Die theologische Besinnung muß hier eingehen auf eine Überprüfung der sittlichen Bewußtseinsinhalte, die Gott dem natürlichen Menschenherzen eingepflanzt hat, auf deren Vorhandensein ihn (sc. den Menschen) das Wort Gottes beständig anredet, und die ihre Autorität und oberste Weisung alle erst von Gott empfangen"¹⁴¹. In dieser ethischen Konzeption kommt der Personalität des Menschen vor Gott die entscheidende Bedeutung zu, der Mensch ist letztlich nur allein vor Gott verantwortlich. Wie verhält sich dieser 'theonome Individualismus' zur Ausgangsfrage nach der Organisation eines Gemeinwesens, von der diese Überlegungen ausgingen? *Personalität und Gemeinschaft* stehen in einem

¹³⁷"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 682. Die Parallele zur Formulierung von O.DIBELIUS, "Wir werden nie wieder ein Rechtsstaat werden, wenn unser Recht nicht wieder verankert wird in dem ewigen, unabänderlichen Willen Gottes" (Anm. 114) und den dort erwähnten Voten ist unübersehbar, interessant auch der begriffliche Konsens (Massenmenschentum / Massendemokratie) mit C.SCHMITT (vgl. Teil I, 1.2.2, Anm. 52). Zu G.RITTERS Abneigung gegen die "Vermassung" vgl. auch K.NOWAK (Anm. 124), S. 237ff und Jochen-Christoph KAISER: Geschichtswissenschaft und Politik. Gerhard Ritter und die deutsche Frage 1945-1949, in: Pietismus und Neuzeit 13 (1987), S. 89-102, S. 95f.

¹³⁸"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 687.

¹³⁹Ebd. S. 689f.

¹⁴⁰Ebd. S. 690.

¹⁴¹Ebd.

komplementären Verhältnis zueinander. "Nur in der Gemeinschaft wird und bewährt sich echte Persönlichkeit"¹⁴². Folgerichtig kann es nur Aufgabe der Gemeinschaftsordnung sein, sich dieses Auftrages anzunehmen und die Persönlichkeit entschieden zu schützen. "Gegen Kollektivismus und Anarchie den wahren Personcharakter des Menschen zu sichern ist das zentrale Anliegen einer christlich verstandenen Gemeinschaftsordnung"¹⁴³.

Diese Rahmenforderungen bedingen nicht notwendigerweise eine bestimmte Staatsform, auch nicht die Demokratie¹⁴⁴: "Wir können nach den historischen Einsichten und politischen Erfahrungen, die uns das 19. Jahrhundert gebracht hat, unmöglich zu den naturrechtlichen Abstraktionen des 18. zurück und irgendeine bestimmte Staatsform schlechthin, wie etwa die demokratisch-parlamentarische, als sittlich oder gar religiös allein zulässig für alle Völker betrachten"¹⁴⁵. Die christliche Forderung hat mithin nicht formalen, sondern ausschließlich materialen Charakter, entscheidend ist nur, daß beide zentralen Komponenten, Persönlichkeit und Gemeinschaft, gewahrt werden: "Gottes Auftrag an die Schwertgewalt fordert ebenso, daß sie den Personcharakter der von ihr Regierten achte, wie daß sie zwischen ihnen eine echte Gemeinschaft der Nächstenliebe stifte. Sie sollen ebenso erzogen werden zur Freiheit eines an Gott gebundenen Gewissens wie zum Dienst am Nächsten"¹⁴⁶.

Die beiden hier dargelegten Komponenten einer christlichen Gemeinschaftsordnung dienen nun als Determinanten für die Darlegung der praktischen Konsequenzen.

(2) Die Spiegelung dieser Gedanken in der allgemeinen Staats- und Rechtsordnung zeigt sich dabei an zwei grundsätzlichen Forderungen: Zum einen muß staatliche Autorität immer "echte Autorität" sein¹⁴⁷. In dieser

¹⁴²Ebd. S. 691.

¹⁴³Ebd.

¹⁴⁴Dieser Auffassung blieb G.RITTER - ein weiteres Beispiel für die Kontinuität in seinem Wirken - auch später treu: "Die Demokratie, als Mehrheitsprinzip im modernen Massenstaat verstanden (...) enthält" keinerlei Garantien "gegen den jähen Umschlag in eine neue Diktatur" (Brief G.RITTERS an Winfried MARTINI vom 25.6.50, zit. nach K.SCHWABE/R.REICHHARDT (Anm. 121), S. 464.). Vgl. auch J.-Chr. KAISER (Anm. 137), S. 95f.

¹⁴⁵"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 701.

¹⁴⁶Ebd. S. 701f, Hervorhebung von mir.

¹⁴⁷Ebd. S. 704.

Formulierung klingt wieder, was schon im ersten Teil angesprochen wurde. Die Prädikation "echt", die hier in Verbindung mit *Gemeinschaft*¹⁴⁸, *Autorität* und im Zusammenhang mit anderen Elementen einer verfassungsmäßigen Ordnung aufscheint, heißt ja nichts anderes, als daß die Verfechter einer derartigen Position auf die *materiale Begründung* des jeweiligen Elementes dringen. Diese kann freilich nicht von der staatlichen Ordnung selbst geleistet werden: Sie kann nur Legalität, nicht aber Legitimität produzieren. Die Obrigkeit "muß zwar den Regierten insofern verantwortlich sein, als sie sich nicht durch Terrormaßnahmen der öffentlichen Kritik entzieht (...), aber sie ist zuerst und zuletzt doch Gott verantwortlich und insofern erhaben über den ewigen Meinungskampf der Parteien und den politischen Wetterwechsel des Tages. Sie bedarf also einer verfassungsmäßigen Stellung, die es ihr ermöglicht, (...) wirkliche Führerschaft auszuüben, weil ohne solche Führung nicht echte Gemeinschaft, sondern Anarchie entsteht"¹⁴⁹. Institution für eine derartige Begründung soll vielmehr nach dem Willen der Verfasser die Kirche sein. Denn: Wenn die Obrigkeit unter den genannten Umständen in diese Funktion eingesetzt ist, ist sie in letzter Konsequenz nur vor Gott verantwortlich, und das heißt für den praktisch-politischen Prozeß: Sie ist nur der Kirche gegenüber verantwortlich. Dem muß auch verfassungspolitisch Rechnung getragen werden: Damit hat man sich freilich nicht für eine Staatsordnung ausgesprochen¹⁵⁰. Zum anderen bedarf es aber des Schutzes der Individualität des Einzelnen, damit die wahre Gemeinschaft in der politischen Ordnung entstehen kann. Hier bekommen die heutigen Grundrechte ihre Aufgabe: Sie müssen diesen Freiraum der individuellen Persönlichkeit schützen und offenhalten, "er muß in einem bestimmten Umkreis individueller Freiheitsrechte geschützt sein"¹⁵¹; explizit werden - mit dem Grundgesetz formuliert - das Recht auf freie Berufswahl und freie politische Meinungsäußerung genannt¹⁵².

Bis zu dieser Funktionsbestimmung können auch die Gedan-

¹⁴⁸"Echte Gemeinschaft" ist dabei besonders emphatisch formuliert, denn die Bedeutungsnuance, die ansonsten durch die Verwendung von "echt" ausgedrückt wird, ist ja mit dem Gebrauch von "Gemeinschaft" anstelle von "Gesellschaft" bereits erreicht.

¹⁴⁹"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 704f.

¹⁵⁰Ebd. S. 705.

¹⁵¹Ebd.

¹⁵²Vgl. ebd.; das entspricht in etwa den Art. 12 und 18 GG.

ken der *allgemeinen Menschenrechte* mitgetragen werden. Ihre Grenze findet diese Übereinstimmung jedoch an der Tatsache, daß die *allgemeinen Menschenrechte* über die Sicherung der Achtung des Personcharakters des Menschen hinausgingen. Sie vermischten "diesen Kern (...) mit bestimmten politischen Forderungen politischer Machtverteilung wie Volkssouveränität, gleiche politische Rechte für jedermann, (...) technischen Maßnahmen zur Sicherung individueller Bewegungsfreiheit, mancherlei Steuergerichte, zuweilen sogar bloß wünschenswerte Staatseinrichtungen (...) als allgemeines, gott- und naturgewolltes Menschenrecht"¹⁵³. Die Denkschrift plädiert für eine Aussonderung dieser Elemente in dem Gedanken der Menschenrechte und eine Beschränkung auf die Forderung nach Freiheit des Gewissens, und zwar des politischen wie des religiösen¹⁵⁴. Dieser Schutz vor staatlicher Willkür muß nach dem Willen der Verfasser alle Bereiche öffentlichen Lebens, insbesondere auch den Schulunterricht umfassen, der auf keinen Fall zu Propagandazwecken mißbraucht werden darf.

Alle diese Vorschriften haben zum Ziel, dem Gewissen des Einzelnen als der Instanz, die letztlich nur allein sittliche Entscheidungen treffen kann, den Primat zuzusprechen und auch zu sichern. Jede Form positiver Ordnungen verfällt demgegenüber in eine dienende Funktion und wird auf die Exekutive beschränkt. Dadurch gilt: "Oberster Maßstab jeder konkreten Rechtsordnung darf nur die *sittliche Idee der Gerechtigkeit* (eines 'ewigen', 'göttlichen Rechts') sein, nicht irgendein Interesse irdisch-zeitlicher Wohlfahrt, auch nicht des Staates oder des Volkes"¹⁵⁵. Diese Struktur bedeutet die Selbstbegrenzung staatlicher Macht, die sich nicht als totalitäre Herrscherin über alle Lebensbereiche verstehen kann, da der oberste Orientierungspunkt ihrer Verfügungsgewalt entzogen ist. Das Gemeinwesen muß vielmehr subsidiär organisiert werden. Diese Forderung hat in bezug auf Kirchenpolitik sowie Familien- und Schulpolitik die Folge, daß der Staat die Funktion von Elternhaus und Kirche als Institutionen sittlicher Bildung honoriert und respektiert. Einerseits gilt dann, "daß ein Staat, der auf den Grundsätzen christlicher Sittlichkeit sein eigenes Gemeinschaftsleben aufzubauen entschlossen ist, kein Interesse daran hat, die soziale, die pädagogische und wissenschaftliche Arbeit der Kirche zu be-

¹⁵³"Politische Gemeinschaftsordnung", (Anm. 121), S. 706.

¹⁵⁴Vgl. ebd.

¹⁵⁵Ebd. S. 708, Hervorhebung von mir.

schränken, vielmehr sie im Gegenteil nur wünschen kann"¹⁵⁶, und andererseits, im Hinblick auf die Eltern- und Schulpolitik, daß die Familie, die "nach christlicher Auffassung die natürliche Keimzelle aller echten christlichen Gemeinschaftsbildung" sei¹⁵⁷, und die Schule, die gleichermaßen Geist wie Charakter des Jugendlichen bilde¹⁵⁸, eine besondere Stellung beim Aufbau einer christlichen Gemeinschaftsordnung haben.

- (3) In dieselbe Richtung gehen auch die Ausführungen im Anhang I, zur Rechtsordnung. Die Argumentation wird hier wiederum von dem Gedanken der Komplementarität von staatlicher Gemeinschaft und individuellem Bewußtsein geprägt. Der Staat ist die Instanz, die die wahre Gemeinschaft der Einzelnen zu fördern hat. Für das Zustandekommen einer solchen Gemeinschaft ist es jedoch konstitutiv, daß jeder sich nach seinen Anlagen im Rahmen der durch die allgemeine Sittlichkeit gezogenen Grenzen frei entfalten kann; "der Staat ist seinem Wesen nach politische Ordnung im Sinn der Ermöglichung und Förderung der *Gemeinschaft* von Personen"¹⁵⁹. Somit dürfen keinesfalls die Bürger in ihrer "kreatürlichen Entfaltung" und das heißt: in ihrem physischen und psychischen Wohlergehen beeinträchtigt werden¹⁶⁰. Der Staat geht aber in der Beschreibung als formale Garantie der Möglichkeit freier Entfaltung seiner Mitglieder nicht auf, er beansprucht in dieser Eigenschaft mit seinen Ordnungen Vorrang vor den anderen Gemeinschaften, die ihm eingegliedert sind¹⁶¹, ein Privileg freilich, das seine Grenzen immer wieder am eigentlichen Zweck des Staates findet. "Er ist weder Selbstzweck noch bloße Organisation im Dienst der Kultur oder des Rechts; als Ermöglichung der sittlichen Entfaltung der Person in einer von Nächstenliebe getragenen Gemeinschaft und nur deshalb hat er Autorität"¹⁶². In einem an diese Prinzipien gebundenen Staat bedarf es dann nicht einmal der Kodifizierung des Rechtes, denn "die Verfassung kann weitgehend ungeschrieben sein, weil sie die tatsächlich gelebte politische Ordnung einer sittlichen Personen- (Volks-) Gemeinschaft ist"¹⁶³. Wäre das nicht der Fall,

¹⁵⁶Ebd. S. 710, vgl. auch Anhang II: Kirchenpolitik, ebd. S. 735- 739.

¹⁵⁷Ebd. S. 711, vgl. auch Anhang III: Erziehung, ebd. S. 739-752.

¹⁵⁸Vgl. ebd.

¹⁵⁹"Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 730.

¹⁶⁰Ebd. S. 730.

¹⁶¹Vgl. ebd.

¹⁶²Ebd. S. 730f.

¹⁶³Ebd. S. 731.

so könnten an diesem Mangel auch verfassungsmäßig gesicherte Grundrechte nichts ändern, denn positiv gültige Rechtsnormen können die Ausrichtung eines Gemeinwesens an den Normen der sittlichen Gemeinschaft nicht ersetzen. "Schriftliche Fixierung (...) genügt nicht, wenn nicht die ganze politische Ordnung nach dem Grundsatz der sittlichen Gemeinschaft verantwortlicher Personen ausgerichtet wird"¹⁶⁴. Wenn jene Ausrichtung verwirklicht ist, werden sie jedoch überflüssig.

2.1.3 "Politische Gemeinschaftsordnung" - ein Brückentext?

Ohne Zweifel stehen sich die Argumentationsgänge in dieser Denkschrift und in den kirchlichen Stellungnahmen zum Grundgesetz gedanklich sehr nahe. Hier wie dort wird im wesentlichen dieselbe politische Struktur entworfen. Besonders auffällig sind die Parallelen bei der komplementären Funktion von Individuum und Gesellschaft und im Bereich der Grundrechte. Staat und Individuum stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis, das jedoch *asymmetrisch* aufgebaut ist. Das Individuum als das wahre und einzige ethische Subjekt bedarf zu seiner eigenen Entfaltung, zur Entwicklung seiner *wahren Persönlichkeit* des Staates, dem legitim Macht zukommt, um sich in seiner Stellung zu behaupten. Darum kann er auch regulativ eingreifen, wenn die Entscheidungen verschiedener Mitglieder kollidieren. Andererseits ist der Staat auf seinem Weg zur *wahren Gemeinschaft* unbedingt auf das sittliche Vermögen der einzelnen Bürger angewiesen, da nur über die Instanzen ihres Gewissens eine christliche Ethik, die allein die Staatsbegründung leisten kann, implementiert werden kann. Freiheitsrechte haben in beiden Deutemodellen die Aufgabe, den Freiraum des einzelnen Menschen zu schützen, damit er seinen sittlichen Entscheidungsprozeß ohne staatliche Einschränkung wahrnehmen kann.

De facto wird auch hier der Staat zu der Institution, die eine Sittlichkeit schützt, die in ihm vorgängigen Institutionen produziert wird. Aus dieser Auffassung erklären sich dann wiederum die hier postulierten Freiräume für Kirche, Schule und Familie: Eben in diesen Institutionen werden die Werte produziert, die den Staat zur *wahren Gemeinschaft* werden lassen. Der Staat kann zwar regulierend eingreifen, auch mit den dazu nötigen Machtmitteln, aber er findet seine Grenze immer wieder am *sittlichen Empfinden des Einzelnen*. Dieses sittliche Empfinden ist es dann auch, das die Grundwerte einer solchen Gesellschaft materialiter ausformuliert.

¹⁶⁴Ebd.

liert und sie nicht nur bei einem formalen Prinzip der Freiheitsrechte beläßt¹⁶⁵.

Diese hier noch einmal interpretierend zusammengefaßte Struktur der Argumentation von "Politische Gemeinschaftsordnung" korrespondiert zweifellos kirchlich-bürgerlichen Voten, die im ersten Teil dargestellt wurden. So findet sich die Forderung, daß der Staat die normative Autonomie jedes Bürgers schützen müsse, in den Reden von H.-Chr. Seebohm und A. Süsterhenn. Die Rolle von Familie und Kirche in der Denkschrift spiegelt sich in den Eingaben beider Kirchen an den Parlamentarischen Rat. Die Frage nach der Demokratiefähigkeit einer solchen Konstruktion ist für die Denkschrift nicht weiter interessant, hatte sie doch zuvor betont, daß die Staatsform aus christlicher Perspektive zweitrangig sei¹⁶⁶. Befragt man jedoch dennoch den Text daraufhin, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß er mit Sicherheit die Positionen im Parlamentarischen Rat beeinflusste, so gibt er als Antwort, daß Christen hier sich eine Staatsordnung entworfen haben, die durch ihre exklusive und eindimensionale Art der Normenbegründung eigentlich nur für Christen akzeptabel erscheint. Mehr noch: Sie ist auch nur für Christen annehmbar, die dieselben Urteile treffen können. Eine Integration anderer Positionen wird durch das entworfene Monopol der Gesellschafts-, der Gemeinschaftsgestaltung unmöglich gemacht.

Damit rückt aber auch die Frage ins Blickfeld, wie diese Auffassungen in den Parlamentarischen Rat gelangt sind.

2.1.4 Von Freiburg nach Bonn. Der Weg der Gedanken der Freiburger Denkschrift ins Bonner Grundgesetz

Zunächst ist es natürlich selbstverständlich, daß Personen, die im weitesten Sinn mit den Gedanken des Freiburger Kreises in Berührung gekommen waren und sie auch mitgeprägt haben, die Brücke zwischen Freiburg und Bonn bildeten. Zu dieser Gruppe dürften große Teile der Bekennenden Kirche und der Widerstandsbewegung, aber auch die Teilnehmer der Kirchenkonferenz in Treysa gehört haben. Ebenso wird dies von

¹⁶⁵Aus dieser Überlegung entspringt wohl die redundante Verwendung des Wortes "wahr" im Zusammenhang mit "Gemeinschaftsordnung", "Persönlichkeit" etc.; Zu diesem Charakter der Freiheits- und Menschenrechte vgl. auch: G. RITTER: Ursprung und Wesen der Menschenrechte (1948), in: Ders.: Lebendige Vergangenheit. Beiträge zur historisch-politischen Selbstbesinnung. München 1958, S. 3- 33. bes. S. 33.

¹⁶⁶Vgl. "Politische Gemeinschaftsordnung" (Anm. 122), S. 701.

den Kreisen, denen G.Ritter 1945 ein Exemplar der Denkschrift zusandte, gelten, auch wenn dieser Personenkreis heute nicht mehr zu ermitteln ist¹⁶⁷. Besondere Bedeutung kommt jedoch mit Sicherheit G.Ritter selbst zu, denn als politischer Berater der EKD hatte er Verbindung mit allen führenden Kirchenvertretern. Auch wenn seine Gutachten, die er in dieser Eigenschaft verfaßte, nach eigener Einschätzung nicht besonders wirkungsvoll waren¹⁶⁸, so haben doch mit Sicherheit die Gedanken, die er in der Denkschrift "Politische Gemeinschaftsordnung" formulierte, ihren Niederschlag in den Beratungen im Parlamentarischen Rat gefunden. Ob dies jedoch wirklich auf das persönliche Wirken G.Ritters oder auf eine allgemeine Strömung, deren Teil auch G.Ritter selbst war, zurückzuführen ist, ist im Rahmen dieser Arbeit nicht letztgültig zu klären¹⁶⁹. Es ist jedoch mit Sicherheit nicht übertrieben, G.Ritter als einen Kristallisationspunkt einer kirchlich-theologischen Bewegung¹⁷⁰ in der Zeit nach 1945 zu verstehen, der als Verbindungsmann zwischen bürgerlichem und kirchlichen politischen Engagement einerseits und evangelischer Kirche andererseits fungierte¹⁷¹. Diese Einschätzung wird auch von G.Ritters parteipolitischen Enga-

¹⁶⁷Vgl. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 27.

¹⁶⁸Vgl. H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 169 und die dort zitierten Quellen.

¹⁶⁹Zur Klärung dieser Frage müßten u.a. genauer die Tagungen verschiedener Evangelischer Akademien zum Thema "Neugestaltung" Deutschlands, an denen G.RITTER und auch andere Vertreter der EKD teilnahmen, untersucht werden, sowie der Briefwechsel G.RITTERS mit H.ASMUSSEN, Th.WURM und O.DIBELIUS.

¹⁷⁰Vgl. auch die Schilderung der politischen Stimmungslage des deutschen Protestantismus bei W.JOCHMANN (Anm. 8), S. 200ff.

¹⁷¹Vgl. K.NOWAK (Anm. 124), S. 235f.

gement für die CDU nahegelegt¹⁷². H.Noormanns im Hinblick auf die Gestaltung der Wirtschaftsordnung gesprochene Einschätzung, nicht G.Ritters Beratertätigkeit, sondern nur die Freiburger Denkschrift habe Niederschlag in Äußerungen der EKD gefunden, läßt sich nur dann halten, wenn man eine grundsätzliche Differenz zwischen der Haltung G.Ritters vor und nach 1945 annimmt, eine Vermutung jedoch, die sich aus G.Ritters sonstigem Werk nicht belegen läßt¹⁷³ und auch aufgrund seiner kontinuierlichen Mitarbeit im Bruderrat der Bekennenden Kirche und auf der Kirchenkonferenz in Treysa nicht plausibel scheint. Gänzlich unhaltbar würde diese Hypothese freilich, wenn sich die bereits erwähnte These K.Nowaks zu G.Ritters Autorschaft in bezug auf die Treysaer "Kundgebung" bestätigte.

Doch gerade diese Mitarbeit G.Ritters in Treysa ist es auch, die hier aufhorchen läßt. Legt sie nicht nahe, daß der scheinbare Gesinnungswandel der evangelischen Kirche nur eine Veränderung im Vokabular, nicht aber im Denken war? Die Demokratie als Staatsform war bei weitem nicht selbstverständlich, auch wenn man sich auf sie berief. So gilt zumindest für G.Ritter, daß er unter "Demokratie" keine

¹⁷²Zu G.RITTERS Engagement für die CDU vgl. u.a seinen Brief an Th.WURM vom 9.1.1947, in: K.SCHWALBE / R.REICHARDT (Anm. 121), S. 42off. Dennoch äußerte er sich hier auch kritisch zu einer christlichen Partei, dies legten ja bereits die Ausführungen der Freiburger Denkschrift nahe (christliche Ethik hat ihren Ursprungsort einzig im Gewissen des Einzelnen). Ebenso verhielt er sich in Treysa (vgl. ebfd. den Brief an Th.WURM). Diese kritische Engagement für die CDU-Position ignoriert Werner BERTHOLD, der in G.RITTER nur den imperialistisch-kapitalistischen Historiker sieht (Ders.: ...Großhungern und gehorchen. Zur Entstehung und politischen Funktion der Geschichts-ideologie des westdeutschen Imperialismus untersucht am Beispiel von G.Ritter und Friedrich Meinecke. Berlin/DDR 1960, S. 134ff). Vgl. weiterhin zu G.RITTERS Verhältnis zur CDU: J.-Chr.KAISER (Anm. 137), S. 96-98; zu den Beratungen um eine christliche Partei in Treysa: Martin MÖLLER: Evangelische Kirche und Sozialdemokratische Partei in den Jahren 1945-1950. Grundlagen der Verständigung und Beginn des Dialoges (=Göttinger Theologische Arbeiten, Band 29) Göttingen 1984, S. 33-45; vgl. auch A.SMITH-v.OSTEN (Anm. 123), S. 92ff.

¹⁷³H.NOORMANN (Anm. 7), Bd. 1, S. 169. Ferner scheint H.NOORMANN anzunehmen, daß G.RITTER nicht oder nur unwesentlich an der Entstehung von "Politische Gemeinschaftsordnung" beteiligt war, als Beteiligte nennt er H.THIELICKE und W.BAUER, die beide jedoch nur bei der Geheimtagung im November 1942 anwesend waren (vgl. z.B. Chr.BLUMENBERG-LAMPE (Anm. 122), S. 158). Aus dieser Perspektive erklärt sich wohl auch seine These, daß G.RITTER weitgehend einflußlos auf die Kirchenpolitik der EKD war.

pluralistische, weltanschaulich neutrale Staatsform, sondern im Grunde als Konstitutionsverfahren für ein politisches Exekutivorgan einer christlichen Gemeinschaft verstand. Daher erscheint mir auch J.-Chr.Kaisers These, es sei G.Ritter "weniger (...) um eine genuin christliche Überformung bzw. Ausrichtung der deutschen Gesellschaft im Sinne einer (...) Re-Christianisierung Deutschlands und Europas als Voraussetzung für jede Gesundung von der nationalsozialistischen "Krankheit", sondern um die Sammlung der Aufbauwilligen auf der Basis allgemein akzeptierter humanitärer Prinzipien" gegangen¹⁷⁴, fragwürdig. G.Ritters Konzeption blieb der traditionellen lutherischen Lehre noch so stark verhaftet, daß eben diese "allgemein akzeptierten humanitären Prinzipien" in einer Weise mit christlichem Gedankengut aufgefüllt waren, die dem Dialog mit anderen weltanschaulichen Positionen nicht zuträglich sein konnte. Auch wenn G.Ritter sah, "daß solche Ideen in der Mitte des 20.Jahrhunderts 'reaktionär' waren, weil sie den Weltanschauungspluralismus der Gesellschaft verneinten und sich ihre Verfechter in der Tendenz dazu bereit fanden, diesen kirchlichreligiösen Anspruch auch auf Kosten dissentierender Ansichten durchzusetzen"¹⁷⁵ - die von ihm geforderte "integrierende Funktion"¹⁷⁶ der Kirchen hätten diese auf der Grundlage seines Entwurfes zur Gesellschaftsordnung nicht wahrnehmen können. Aus heutiger Sicht ist offenkundig, daß den Gedanken, die hier vertreten wurden, aufgrund ihrer exklusiven Struktur nicht die *Demokratiefähigkeit* zugesprochen werden kann. Läßt sich diese Feststellung auch auf den Bereich systematisch-theologischer Theoriebildung in dieser Zeit übertragen?

2.2 Kirche und Recht - Eine Tagung im Mai 1949

Die kirchlich-theologischen Stellungnahmen, die in Abgrenzung zu liberaldemokratischen Ideen nachzuweisen waren, finden ihr systematisch-theologisches Äquivalent in den Ansätzen zur *Rechtsbegründung*. Um diese These zu explizieren, sollen die Argumentationen eines Gespräches über die Rechtsbegründung, das im Mai 1949 stattfand, analysiert werden.

¹⁷⁴J.-Chr.KAISER (Anm. 137), S. 101.

¹⁷⁵Ebd.

¹⁷⁶Ebd.

2.2.1 Zur historischen Einordnung¹⁷⁷

Vom 9. bis 13. Januar 1949 hatte sich in Bethel die erste Synode der EKD mit der Frage 'Kirche, Recht und Rechtsbewußtsein' auseinandergesetzt. Die dort aufgebrochene Diskussion wurde vertagt und bei einer Arbeitstagung am 14. und 15. Mai 1949 in Göttingen unter dem Titel 'Kirche und Recht' weitergeführt. Im Zusammenhang dieser Arbeit ist das Symposium interessant, da es seine Wurzeln noch in der Zeit der Formulierung des Grundgesetzes hat, selbst aber nach dem Abschluß der Arbeiten und der Annahme des Grundgesetzes durch den Parlamentarischen Rat am 8. Mai 1949 stattfand. Dabei illustriert eine äußere Beobachtung bereits die sehr zurückhaltende Stellung der EKD zum neuen Grundgesetz: Vom Grundgesetz ist nur an einer einzigen Stelle die Rede, nämlich in einer nachträglich hinzugefügten Anmerkung von Ernst Wolf zu seinem Referat¹⁷⁸.

Zum Verlauf der Tagung: Einleitend referierte E. Wolf über das Thema 'Rechtfertigung und Recht', und Ulrich Scheuner sprach 'Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffassung'. Diese beiden Referate bildeten den Anknüpfungspunkt für die Diskussion¹⁷⁹, bei der schnell ein Konsensus erreicht wurde, daß die Kirche "der bestehenden Rechtsnot die Bezeugung des dreieinigen Gottes entgegenzusetzen habe"¹⁸⁰. Diese Forderung wurde im weiteren Verlauf erörtert, wobei das Referat von E. Wolf, der im Anschluß an Karl Barth und Jacques Ellul eine christologische Rechtsbegründung vertrat, einen Leitfaden darstellte, und schließlich in sieben Thesen zur Begründung des Rechts zusammengefaßt.

2.2.2 Die Krise des Naturrechts und die Notwendigkeit christologischer Rechtsbegründung - Die Stellungnah-

¹⁷⁷Vgl. die einführende Berichterstattung von Heinz BRUNOTTE in: Kirche und Recht. Ein vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. Göttingen 1950, S. 3f.

¹⁷⁸Ernst WOLF: Rechtfertigung und Recht, in: Kirche und Recht (Anm. 177), S. 6. Die Tendenz, die Rechtsdiskussion am positiven Recht vorbei zu führen setzt sich auch später fort, vgl. Hans DOMBOIS (Hg.): Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts. Referate - Verhandlungsbericht - Thesen. (=Glaube und Forschung Bd. 6) Witten 1956.

¹⁷⁹Eine Teilnehmerliste findet sich im einleitenden Bericht von H. BRUNOTTE (Kirche und Recht (Anm. 177), S. 3).

¹⁸⁰H. BRUNOTTE, ebd. S. 4.

men von E.Wolf und U.Scheuner

Die Krise im Rechtsbewußtsein der Gegenwart äußere sich, so E.Wolf, in einer wachsenden "Entfremdung zwischen christlichem Dasein und weltlichem Leben"¹⁸¹. Diese Entfremdung bringe ein Nebeneinander mit sich, "in dem vor lauter Christlichkeit auf der einen Seite die Welt mit ihrem Fragen nach Recht und Unrecht sich selbst überlassen bleibt"¹⁸². Um diese Spannung zu überwinden, bedarf es einer Klärung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Recht. Mit K.Barth, auf dessen Vortrag 'Rechtfertigung und Recht' von 1938 sich E.Wolf in diesem Zusammenhang stützt, formuliert: "Die Frage lautet zunächst: gibt es eine Beziehung zwischen der Wirklichkeit der von Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogenen Rechtfertigung durch den Glauben und dem Problem des menschlichen Rechtes: eine innere, eine notwendige, eine solche Beziehung, durch die mit der göttlichen Rechtfertigung auch das menschliche Recht in irgendeinem Sinne zum Gegenstand des christlichen Glaubens und der christlichen Verantwortung und damit auch des christlichen Bekenntnisses wird?"¹⁸³ Die Reformatoren, so führte K.Barth weiter aus, haben es unterlassen, eindeutig "auch das Recht auf die Rechtfertigung, auch die politische Gewalt auf die Gewalt Christi" zu gründen¹⁸⁴. Aus dieser Unterlassung resultierte in der Folge die spiritualistische Engführung, die auch E.Wolf diagnostizierte, nämlich daß die Kirche "in großer Innerlichkeit Alles von Gott und von Gott Alles zu erwarten vorgab und dieses 'Alles' nun doch faktisch bestritt, indem sie zu der ganzen Welt des menschlichen Fragens nach Recht und Unrecht keinen Zugang mehr suchte und fand"¹⁸⁵. Andererseits war die Folge, daß die Rechtsbegründung in säkularen Strukturen erfolgte, die zwar die Berufung auf Gott noch beinhalteten, aber keinen Zweifel daran ließen, daß damit der christliche, der dreieinige Gott nicht gemeint sein könne. "Es mußte dann andererseits möglich sein, die Frage nach dem menschlichen Recht mit festem Griff, vielleicht immer noch unter Berufung auf die allgemeine göttliche Vorsehung, aber nun gelöst aus dem reformatorischen Nebeneinander von Rechtfertigung und Recht selbständig in die Hand zu nehmen und eine säkulare Botschaft und Kirche des

¹⁸¹E.WOLF (Anm. 177), S. 12.

¹⁸²Ebd. S. 13.

¹⁸³K.BARTH: Rechtfertigung und Recht, in: Ders.: Eine Schweizer Stimme 1938-1945. Veröffentlichte und unveröffentlichte Vorträge und Briefe, die Karl Barth in diesen Jahren zum Zeitgeschehen gehalten und geschrieben hat. Zollikon 1945, S. 13-57, S. 13.

¹⁸⁴K.BARTH, ebd. S. 16.

¹⁸⁵Ebd.

Menschenrechts zu bauen, bei dessen emphatischer Zurückführung auf 'Gott' es doch nicht verborgen bleiben konnte, daß damit der, der der Vater Jesu Christi ist, also seine Gerechtigkeit mit dem proklamierten Menschenrecht auf keinen Fall gemeint sein könne"¹⁸⁶. Beide Spielarten, die spiritua- listische und die aufklärerische, seien in der Vergangenheit wirksam geworden. Diesen Irrwegen stellt K.Barth seine Ableitung des Rechts aus der Rechtfertigung und damit aus dem Christusgeschehen, eine *christologische Rechtsbegründung*, gegenüber. Der Zusammenhang von Christusgeschehen und weltlichem Recht, den K.Barth aufstellt, widerlegt den ersten Irrweg gleichsam im Vorbeigehen. Gleiches gilt für das Naturrecht: Aus dem Duktus der barthschen Theologie ergibt sich die Ablehnung des Naturrechts zwangsläufig, er muß sie hier nicht mehr eigens ausführen. In diesem Zusammen- hang impliziert dann die Verbindung von *Rechtfertigung* und Recht bereits, daß das Naturrecht keine christliche Begründung des Rechtes sein kann. J.Ellul, der zweite Gewährsmann von E.Wolf, führt diesen Begründungszusammen- hang jedoch noch näher aus und formuliert: Es besteht "zwischen dem Naturrecht und dem, was uns in der Schrift in Bezug auf das Recht offenbart wird und was wir in Ermange- lung einer besseren Bezeichnung 'göttliches Recht' nannten, ein klaffender Gegensatz. Die Lehre vom Naturrecht ist danach in keinem Punkte christliche Lehre"¹⁸⁷. Wie ist dieser Gegensatz genauer zu fassen¹⁸⁸? Als Teil der mensch- lichen Wirklichkeit und der Welt insgesamt ist das Recht keine für sich allein existierende Komponente, sondern stets auf Gott bezogen und dem Menschen nur von der Offenbarung in Jesus Christus her zugänglich. Es repräsentiert auch keine für die menschliche Vernunft erkennbaren feststehenden Ord- nungen, sondern hat als gestaltendes Prinzip den Willen Gottes, der das Recht als Bestandteil christlicher Ethik im neuen Bund eingesetzt hat. "Das Recht, so sagt Ellul, ist nicht das Werk weltlicher Vernunft, sondern das Handeln Gottes in der Welt"¹⁸⁹. Das Recht erhält somit eine dyna- mische Charakteristik, die ihren Fixpunkt allein bei Gott selbst hat.

Diese Anordnung beinhaltet auch den durativen Aspekt des von Gott eingesetzten Rechtes: Es begleitet das Handeln Gottes

¹⁸⁶Ebd.

¹⁸⁷J.ELLUL: Die theologische Begründung des Rechtes (1945), deutsch: München 1948 (=Beiträge zur Evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen Bd. 10, hg. von E.WOLF), S. 51.

¹⁸⁸Vgl. zum Ganzen J.ELLUL, ebd. S. 51f.

¹⁸⁹U.SCHEUNER: Zum Problem des Naturrechts nach evangelischer Auffas- sung, in: Kirche und Recht (Anm. 177), S. 27-44, S. 42.

von der Schöpfung bis zur Erlösung in wechselnden Formen. Es gilt auch hier, was J.Ellul an anderer Stelle für die Institutionen formuliert: Die "Form kann wechseln, und dabei tritt das Handeln des Menschen greifbar hervor, aber ihre Wirklichkeit bleibt sich gleich"¹⁹⁰; oder, im Hinblick auf die Menschenrechte gesprochen: "Der Inhalt der Menschenrechte ist (...) wesentlich kontingent und wandelbar. Er hängt wirklich von den geschichtlichen Verhältnissen ab, in die der Mensch hineingestellt ist"¹⁹¹. Der Kristallisationspunkt des Rechtes ist eben allein der Wille Gottes, aus menschlicher Perspektive ist jedoch kein durchgängiges Prinzip zu erkennen. Das Naturrecht bringt demgegenüber eine Selbständigkeit, Erkennbarkeit und Stetigkeit des Rechtes ins Spiel, die aus christlicher Sicht unannehmbar ist.

Auch E.Wolf will, mit K.Barth und J.Ellul, das menschliche Recht unmittelbar im Rechtfertigungsgeschehen verankert wissen. Für ihn bedeutet dies jedoch nicht die Ablehnung des Naturrechts, sondern nur einer Naturrechtslehre. Die Inhalte eines geschichtlich präsenten, aber aus christlicher Perspektive zu relativierenden Naturrechts sind weiterhin zu beachten. "Die reformatorische Erkenntnis muß von der für sie wesentlichen Christusverkündigung und aus ihrer Sicht des Menschen als des Menschen vor Gott in Gemeinschaft mit dem Mitmenschen zur Naturrechtslehre ebenso entschieden Nein sagen wie sie das Naturrecht als rechtsgeschichtliche Tatsache nüchtern in Rechnung stellen wird, wo es um das praktische Handeln geht. Sie kann kein ideologisches Naturrecht als System, als dogmatische Ordnungslehre vertreten, wohl aber darf sie den Elementen des naturrechtlichen Denkens dort Raum geben, wo es sich nicht um die Frage der metaphysischen Rechtsbegründung (...) handelt, wohl aber um Versuche, einen Bestand praktikabler, normativ-kritischer Rechtsgrundsätze zu ermitteln"¹⁹².

Ganz ähnlich äußert sich auch U.Scheuner, der in dem Ansatz von J.Ellul wertvolle "Anregungen für eine Erneuerung der protestantischen Lehre von Sittlichkeit und Recht"¹⁹³ erblickt, nachdem eine protestantische Naturrechtslehre ebenso wie der Rechtspositivismus abzulehnen sei. Eine etwas andere Akzentuierung im Vergleich mit dem von E.Wolf und U.Scheuner im Anschluß an K.Barth und besonders J.Ellul vorgetragenen

¹⁹⁰J.ELLUL (Anm. 187), S. 59.

¹⁹¹J.ELLUL, ebd. S. 60.

¹⁹²E.WOLF, Rechtfertigung und Recht (Anm. 177), S. 24f.; Zu dieser Sichtweise des Rechtes vgl. auch Ders.: Zum protestantischen Rechtsdenken, in: KdZ 11 (1956), Nr. 1, S. 1-5, bes. S. 4f.

¹⁹³U.SCHEUNER (Anm. 177), S. 42.

Zusammenhang erfährt die Frage nach der Begründung in den Schlußthesen der Tagung. In der zweiten These wird hier festgehalten, daß eine Rechtsbegründung aus der Christologie heraus nur insofern zu halten ist, als in Christus Gott sein Anrecht auf den Menschen als sein Schöpfer, aus dem alles menschliche Recht entspringt, wieder aufgerichtet hat¹⁹⁴. Es wird also eine exklusive Ableitung des Rechtes aus dem zweiten Glaubensartikel, wie sie J.Ellul versuchte, abgelehnt. In der Feststellung jedoch, daß eine christliche Rechtsbegründung nicht auf der Basis einer Lehre vom Naturrecht erfolgen könne, herrscht Übereinstimmung.

2.2.3 Die Christengemeinde als notwendige Legitimationsinstanz für das Recht der Bürgergemeinde

Die hier aufgewiesenen Denkstrukturen überschreiten offenbar die Grenzen theologischer Lehrbildung¹⁹⁵ und bilden die Wurzeln für die Argumentationsformen, die von allen Vertretern der kirchlichen Lager im untersuchten Zeitraum vertreten wurden. Ob man, wie G.Ritter, eine Position "außerhalb der Lehre von der Königsherrschaft Christi"¹⁹⁶, oder, wie K.Barth, J.Ellul oder E.Wolf eben von dieser Lehre her argumentierte, es wurde stets eine Begründung des Rechts versucht, die die Konsequenz nach sich zieht, daß die Legitimität des menschlichen Rechtes immer nur von Seiten der Kirche gegeben werden kann. "Was menschliches Recht ist, das mißt sich nicht an irgendeinem romantischen oder liberalen Naturrecht, sondern schlicht an dem konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß. Dieses Freiheitsrecht bedeutet die Begründung, die Erhaltung, die Wiederherstellung alles - wirklich alles Menschenrechtes", wie K.Barth formulieren kann¹⁹⁷. Dieser Gedanke verläuft analog zu den Begründungsmustern für die Grundrechte, die die Fraktionen von CDU, CSU, DP und Zentrum vorbrachten: Der Staat kann hier keinerlei Selbstbegründung leisten, er ist in seinem

¹⁹⁴Vgl. Kirche und Recht (Anm. 177), S. 51.

¹⁹⁵Vgl. K.NOWAK (Anm. 124), S. 245: "Ritter fand die ihm vor Augen stehenden Gedankengänge Karl Barths, Jacques Elluls und die ihnen verbundene Position von Ernst Wolf unbrauchbar. Er bestritt den von Barth behaupteten Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Recht." Auch liegt hierin eine interessante Parallele zur Weimarer Zeit, vgl. dazu K.TANNER: Antiliberaler Harmonie. Zum politischen Grundkonsens in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre, in: F.W.GRAF/Horst RENZ (Hg.): Troeltsch-Studien Bd. 4. Umstrittene Moderne, Gütersloh 1987, S. 193-208, S. 206.

¹⁹⁶K.NOWAK, ebd. S. 245.

¹⁹⁷K.BARTH, Rechtfertigung und Recht (Anm. 183), S. 56.

Auftreten, also in der Rechtssetzung, notwendig an die Kirche als Legitimationsinstanz gewiesen. Für die Grund- und Menschenrechte heißt das auch: Sie können nicht aus dem Gleichheitssatz abgeleitet werden, sondern sie sind direkte Folge des Handelns Gottes in Christus für den Menschen. Für die Ausformung einer staatlichen Ordnung hat das weitreichende Konsequenzen, die allesamt auf eine asymmetrische Verteilung der gesellschaftlichen Kompetenzen zielen. Nutznießer dieser Verteilung ist die Kirche. Auf ihren Namen ist die Patentschrift über die Rechts- und Staatsbegründung ausgestellt, neben ihr kann diese Aufgabe durch keine andere Institution geleistet werden. Darum muß auch die Kirche im Staatskirchenrecht eine Stellung haben, die sie über anderen Gruppierungen innerhalb des Gemeinwesens deutlich hinaushebt. Die Wertigkeit des Staates tritt ihr gegenüber zurück, er ist nurmehr der Garant einer politischen Struktur, für deren Geltung freilich er nicht selbst sorgen kann, da er nicht wie die Kirche über Letztbegründungskompetenz verfügt, die die nötigen Voraussetzungen für ein Wirken der Kirche in der beschriebenen Art zur Verfügung stellt.

So steht staatliches Recht in einer Doppelfunktion, die auch bereits an den Voten kirchlicher Vertreter im Parlamentarischen Rat festgemacht werden konnte. Menschliches Recht findet die für eine legale Geltung unabdingbare Begründung seiner Legitimität im göttlichen Handeln und muß sich deshalb daran messen lassen, ob es der Verkündigung dieses Handelns - und damit seiner eigenen Begründung! - auch genügend Raum zur Realisierung dieses Auftrages zur Verfügung stellt. Diese Beobachtung korreliert mit einer Struktur der Menschenrechte, mit der die bürgerlich-kirchliche Fraktion im Parlamentarischen Rat ihre Vorstellungen durchzusetzen versuchte. Dort verdanken sich diese Rechte, die, wie A.Süsterhenn darlegte, freilich letztlich von Gott herkommen - und nur als solche überhaupt Geltung erlangen -, nur dem kirchlichen Denken. Nach ihrer Kodifizierung müssen sie jedoch den Freiraum für dieses Denken gewährleisten.

Eine weitere Parallele zur Arbeit des Parlamentarischen Rates findet sich im Zusammenhang mit der Frage, auf welche Weise die Kirche ihrer Funktion im Staat gerecht werden könne. Für dieses Projekt ist der Unterricht ein konstitutives Element, und so betont J.Ellul, daß die Kirche "die Aufgabe der *Unterweisung* gegenüber den Christen" habe¹⁹⁸. Dieses Mandat der Kirche ist von eminenter Bedeutung, damit sich das Recht in der Weise ausformt, wie es nach J.Ellul wünschenswert ist. Denn nur durch entsprechende Bildung sind

¹⁹⁸J.ELLUL (Anm. 187), S. 102.

die Christen in der Lage, sich ihren Auftrag in politische Entscheidungen umzusetzen. "Die Aufgabe, sich an Hand der oben gezeichneten Linien auszusprechen und Stellung zu beziehen, ist in erster Linie Sache der Gesamtheit der Christen und durchaus nicht eines verwaltungsmäßigen Organismus, der theoretisch die Kirche darstellen soll. Nur bedarf es dazu für die Christen der Unterweisung inmitten der Kirche selbst. (...) Einzig wenn Christen wirklich ihre Aufgabe und ihre Verantwortlichkeit in der Gesellschaft und gegenüber dem Recht kennen, (...) wird auch die Kirche selber reden und handeln können, wie es ihr befohlen ist"¹⁹⁹. Diese Passage, verbunden mit der Gleichsetzung von Mensch und Christ²⁰⁰, also mit der Vorstellung einer weltanschaulich einheitlichen Gesellschaft, wie sie beispielsweise auch H.-Chr. Seebohm im Parlamentarischen Rat vertrat, illustriert wohl noch einmal aufs deutlichste, warum die Schul- und Elternfrage im Parlamentarischen Rat so heftig umstritten war.

Gleichzeitig stellt sich aber noch einmal die Frage, ob diese Art der Rechtsbegründung für das Funktionieren einer pluralistischen Demokratie förderlich ist. Werden nicht durch eine derartige Theorie alle Verbindungswege zu anderen weltanschaulichen Positionen abgeschnitten und gleichzeitig die eigene Vormachtstellung legitimiert? Wenn das so ist, dann ist auch deutlich, daß die nur beiläufige Erwähnung des Grundgesetzes in dem Bericht über die Tagung "Kirche und Recht" kein Zufall war. Die protestantischen Kirchen sind von einem konstruktiven Dialog mit einem plural und demokratisch verfaßten Staat auch 1949 noch weit entfernt. Das Ziel des "Wortes zur Verantwortung der Kirche für das öffentliche Leben", das die Kirchenkonferenz von Treysa zwar nicht offiziell annahm, das aber mit Sicherheit für weite Kreise der EKD sprach, konnte auf keinen Fall erreicht werden, selbst wenn man unterstellt, daß dort mit der Verwendung der Vokabel 'Demokratie' eine derartige plurale Demokratie und nicht nur eine demokratisch verfaßte christliche Einheitskultur gemeint war. Neben dem demokratiefeindlichen Charakter dieser Theorie gilt mit Sicherheit auch, daß sie den Rechtspositivismus, den sie ja ausdrücklich mit ihrem Insistieren auf die Notwendigkeit einer Letztbegründung für säkulares Recht zu überwinden suchte, nicht wahrhaft zu überwinden vermag. "Die Hauptschwäche einer theologischen Rechtsbegründung (...), die wie die K.Barths von der Positivität der göttlichen Offenbarung in Christus ausgeht,

¹⁹⁹Ebd.

²⁰⁰Vgl. die Auseinandersetzung zwischen H.-Chr. SEEBOHM und O.H. GREVE, Teil I, 1.2.3 (2).

besteht darin, daß sie über den Rechtspositivismus nur insofern hinausgelangt, als die positivistische Setzung um eine Stufe zurückverlegt wird - von staatlicher Gesetzgebung auf die Positivität einer religiösen (oder theologischen) Offenbarungsbehauptung"²⁰¹.

IV

Festzuhalten ist also, daß sich der Protestantismus unabhängig von verschiedenen theologischen Positionen in allen Ausformungen auch nach 1945 nicht in angemessener Weise an dem politischen Prozeß der entstehenden Bundesrepublik Deutschland beteiligen konnte. Diese Diagnose ist dabei nicht nur den Exponenten der Kirche im Parlamentarischen Rat, den offiziellen und inoffiziellen Vertretern kirchlichen Gedankenguts zu stellen. Sie muß vielmehr für das protestantische Rechtsdenken jener Zeit überhaupt gelten.

Doch wie verträgt sich diese Feststellung mit dem Selbstverständnis des deutschen Protestantismus nach 1945? Das engagierte Plädoyer für die Demokratie, das M.Niemöller auf der Kirchenkonferenz in Treysa gehalten hatte und das auch von der Versammlung mitgetragen wurde, wurde bei weitem nicht - auch nicht von ihm selbst, wie sein Schreiben an den Parlamentarischen Rat erkennen ließ - in die politische Praxis umgesetzt. Allerdings: Muß nicht angesichts der offenkundigen Diskrepanz von Anspruch und Umsetzung bereits der Anspruch im Sinne eines unterschiedlichen Demokratieverständnisses relativiert werden? Die beschriebene Differenz läßt sich eigentlich nur dann verstehen, wenn man davon ausgeht, daß die Demokratie, die hier gemeint war, auf einen demokratisch verfaßten christlichen Staat zielte. Inzwischen sind 40 Jahre vergangen, und nachdem sich die parlamentarische Demokratie etablieren konnte, stellt sich - nun unter anderen Bedingungen - die Frage, ob die Hauptintention aller Beteiligten an der politischen Diskussion nach 1945, nämlich alle Vorkehrungen zu treffen, um ein Abgleiten der Demokratie in die Diktatur, das die Weimarer Republik erlebt hatte, zu verhindern, mit dieser Demokratiekonzeption wirklich hätte erreicht werden können. Dabei muß man sich davor hüten, vorschnell den Stab über die damals Verantwortlichen zu brechen, denn: *Konnten kirchliche Kreise zu dieser Zeit wirklich anders denken?*

Sicher, die beschriebenen Strukturen müssen nicht per se das

²⁰¹Wolfhart PANNENBERG: Christliche Rechtsbegründung, in: Anselm HERTZ, Wilhelm KORFF, Trutz RENDTORFF, Hermann RINGELING (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Band 2. Freiburg u.a. 1978, S. 323-338, S. 327.

Funktionieren einer rechtsstaatlichen Verfassungsordnung in Frage stellen. Ebenso wäre es unzutreffend zu leugnen, daß die Inhalte christlichen Staatsdenkens, die immer wieder vorgebracht wurden, mit einer pluralen Demokratie schlechterdings unvereinbar seien. Das wäre eine Einschätzung, die ebenso wie die dargestellten kirchlichen Positionen, wenn auch aus der entgegengesetzten Perspektive, nicht mit dem von R.Thoma skizzierten Phänomen umzugehen wüßte. Denn auch für eine derartige Position gilt seine Aussage: "Niemand wird heute verkennen, daß uns in den Voraussetzungen und Folgerungen der demokratischen Vernunftrechtsphilosophie säkularisiertes Christentum entgegentritt, mit seiner Gleichheit vor Gott und seinem Gebot der Bruderliebe"²⁰².

Jedoch ist auch die damals entworfene Ordnung nicht zureichend gegen einen Übergriff totalitärer Einflüsse gesichert, da die Gesellschaft durch die Geringschätzung anderer Gruppierungen nur auf einem Bein steht. So erweist sich das Anliegen der Kirchenvertreter, den neu entstehenden Staat auf die Grundlage einer nicht nur legalen, sondern auch legitimen, da in christlicher Tradition begründeten, Verankerung zu stellen, um ihn so gut wie möglich gegen demokratiefeindliche Einflüsse zu sichern, letztlich als kontraproduktiv. Um dieses Ziel tatsächlich zu erreichen, ist es wesentlich günstiger, die plurale Meinungsbildung zu fördern und die Frage nach der Letztbegründung, die sich mit Sicherheit stellt, offenzuhalten, wie es beispielsweise in der Argumentation C.Schmids zu finden war. Letztlich trägt diese Konstitution auch einem Grunddatum christlicher Anthropologie Rechnung, nämlich der Tatsache, daß der Mensch auch nach der Versöhnung dem Reich des Bösen unterworfen bleibt und als Sünder Gut und Böse letztlich nicht sicher erkennen kann.

²⁰²R.THOMA, Wesen und Erscheinungsform der modernen Demokratie (Anm. 120), S. 72.