Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik

Rudolf Uertz

Das Thema Menschenrechte ist durch viele Spannungsbögen charakterisiert.[1] Im Zentrum der folgenden Abhandlung stehen die Konvergenzen und Divergenzen religiöser und säkularer sowie theologischer und politikwissenschaftlicher Deutung. Was die Ambivalenz dieses Themas besonders verstärkt, ist der Umstand, dass die Menschenrechtsgeschichte in Europa eng mit den institutionalisierten Formen von Religion und Politik, d. h. der Kontroverse zwischen Kirche und Staat, verwoben ist.

Die Differenzierung zwischen Gottesrede und säkularer Politik in Bezug auf die Menschenrechte soll anhand einiger Beispiele behandelt werden. Im ersten Teil werden theoretische und praktische Schritte der Menschenrechtsentwicklung aus der Perspektive christlicher Denker wie auch des kirchlichen Lehramtes im Zeitraum zwischen 1933 und 1965 vorgestellt. Der zweite Teil befasst sich mit dem engeren Thema, dem Spannungsverhältnis von religiös-theologischer und politisch-rechtlicher Auffassung von Gewissens- und Religionsfreiheit. Im dritten Teil wird schließlich das Spannungsverhältnis zwischen theologischen Aussagen und säkularem Gemeinwesen charakterisiert.

---

[1] Zum Thema vgl. *Uertz, Rudolf,* Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005; *ders.,* Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 7 (2005) 15–22 (ferner online unter http://www.bpb.de/publikationen/GJU1QQ,0,Katholizismus_und_Demokratie.html); *ders.,* Die Lerngeschichte des Katholizismus hinsichtlich moderner freiheitlicher Rechts- und Verfassungsideen: Die ‚personalistische Wende' in der katholischen Kirche, in: *Karl Gabriel / Christian Spieß / Katja Winkler* (Hrsg), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010, 99–114.

1. Die Menschenrechtsproblematik im katholischen Staatsdenken

Mit der Frage der Menschenrechte im katholischen Staatsdenken hat sich im deutschsprachigen Raum besonders Ernst-Wolfgang Böckenförde beschäftigt. Anfang der 1960er Jahre hat er mit einem Aufsatz zur Frage der Haltung von Kirche und Katholizismus zu den Menschenrechten beträchtliches Aufsehen erregt. In seinem Artikel *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933* zerstört Böckenförde den Mythos vom Widerstand der katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus. Dabei leugnet der Verfassungsrechtler keineswegs den mutigen Widerstand von Klerus und Laien im Dritten Reich; dieser setzte jedoch – so Böckenfördes Kritik – erst in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre ein, als das NS-Regime dazu überging, Kirche und Religion offen zu bekämpfen. Die These Böckenfördes betrifft primär die Haltung der Amtskirche und der Führung der katholischen Zentrumspartei zur Weimarer Verfassung im Jahre 1933.

Kirche und Zentrumsführung hätten die Zusicherung der NS-Regierung, den katholischen Schulen und Verbänden eine Bestandsgarantie zu geben, höher eingeschätzt als den Fortbestand der geltenden Verfassung und der Grundrechte. Das zentrale Argument Böckenfördes greift die systematische Schwäche der katholischen Staatslehre in der konkreten Situation Deutschlands im Jahre 1933 auf. Es lautet: „Die Treue zur geschichtlichen Verfassung“ von Weimar hatte im katholischen Staatsdenken „naturrechtlich keinen Ort“.[2] Anders formuliert: Vom neuscholastischen Naturrecht her, das eine kirchlich angeleitete Naturrechtsinterpretation war (was ein Widerspruch in sich ist), führte kein Weg zu den Grundrechtspostulaten der Verfassung des Deutschen Reiches von 1919.

Böckenförde wurde vorgeworfen, nicht historisch zu argumentieren, sondern moralische Forderungen aufzustellen, die aber der tatsächlichen Situation des Jahres 1933 nicht entsprächen, doch ist seine Kritik keineswegs aus der Luft gegriffen. Sie entspricht durchaus auch der Mindermeinung katholischer Theologen und Politiker in der Frühzeit des Nationalsozialismus. Dies belegt eine Broschüre des Eh-

---

[2] *Böckenförde, Ernst Wolfgang,* Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 ([1]1961), in: *ders.,* Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg i. Br. 1973, 30ff, hier: 60; vgl. auch *Morsey, Rudolf,* Der Untergang des politischen Katholizismus, Stuttgart 1977.

renkanonikers von Sankt Kajetan in München, Robert Linhardt (1895–1981), der als Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Freising Moraltheologie und Homiletik lehrte.

In seiner der Fachliteratur kaum bekannten Arbeit *Verfassungsreform und katholisches Gewissen*[3] unterzieht Linhardt – just am Vorabend der Machtergreifung (das Vorwort trägt das Datum 25. Januar 1933) – die katholische Staats- und Soziallehre einer beißenden Kritik. Er verwirft die unhistorische Deutung des katholischen Naturrechtssystems, näherhin das sogenannte „System der Mitte". In verfassungsrechtlichen Grundsatzfragen gebe es keine theoretische „‚Mitte' zwischen Individualismus und Sozialismus". Den Vertretern des christlichen Solidarismus – dieser wurde wegen seiner starken Verbreitung im politischen und sozialen Katholizismus auch als „katholisch-soziale Einheitslinie" bezeichnet – wirft Linhardt vor, das Prinzip der *Subsidiarität* nicht konsequent mit den Rechtszwecken des Staates verbunden zu haben.

Mittels des zentralen Prinzips der katholischen Soziallehre, dem *Gemeinwohlprinzip,* könnten staatliche Übergriffe in die Privatsphäre sowie persönliche Schutzrechte nicht rechtswirksam abgewehrt werden. Denn das Gemeinwohl inhaltlich zu definieren obliege ausschließlich dem legal in die Regierung gelangten politischen Machthaber, sodass die Katholiken, die auf die Kontrolle der Regierung keinen Einfluss hätten, „zur Neutralität verurteilt" seien.[4] Abhilfe im Sinne einer ethisch-rechtlichen Delegitimierung der drohenden Unrechtsherrschaft könne nur die Anerkennung der liberalen Menschenrechte schaffen. Diese aber gehörten nicht zum Arsenal katholischer Staats- und Soziallehre.

Das wichtigste Postulat Linhardts in der existentiellen Situation des Januar 1933 lautet: Auch wenn die katholische Soziallehre das Institut der Menschenrechte als ein ihr fremdes Gut ansehe, müssten diese spätestens jetzt – und zwar aus *Gewissensgründen* – in den sozialethischen

---

[3] *Linhardt, Robert,* Verfassungsreform und katholisches Gewissen. Eine Besinnung auf die Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatsphilosophie, München 1933; vgl. *Uertz*, Gottesrecht (s. Anm. 1), 347ff. Bekannt wurde im Gegensatz zu seiner Arbeit „Verfassungsreform" von 1933 Linhardts Dissertationsschrift: Die Sozial-Prinzipien des hl. Thomas von Aquin. Versuch einer Grundlegung der speziellen Soziallehren des Aquinaten, Freiburg i. Br. 1932, die von der neuscholastischen Interpretationsmethode weitgehend unberührt ist.

[4] *Linhardt*, Verfassungsreform (s. Anm. 3), 7.

Kanon einbezogen werden; denn nur von den liberalen Grundrechten her sei die klare Distanzierung von der diktatorischen Herrschaft und die moralische Delegitimierung des NS-Staates möglich.

Die Reflektionen Linhardts aus dem Jahre 1933 hätten der katholischen Kirche und der christlichen Sozialethik nach 1945 wichtige Dienste leisten können. Man kann es daher kaum anders als ein starres Festhalten am Solidarismus und an der neuscholastischen Argumentationsweise bezeichnen, wenn Gustav Gundlach in seinem kurz nach Linhardts Publikation veröffentlichten Aufsatz die systemsprengenden Forderungen des Freisinger Moraltheologen ignoriert.[5] Gundlach bemerkt lediglich, dass Linhardt mit seinen Gedanken zur „*subsidiären* Natur des Staates" nur das formuliert habe, was immer schon ein „von der katholischen Staatslehre festgehaltene[r] Standpunkt" gewesen sei. Es ist daher nicht überraschend, dass sich Gundlach, der Linhardts Streitschrift „Verfassungsreform und katholisches Gewissen" offenbar neuscholastisch-systemimmanent deutet, nach 1945 der Postulate des Freisinger Moraltheologen nicht mehr erinnert.

Die Forderung nach personalen Grundrechten, die in staats- und rechtstheoretischer Hinsicht konträr zum neuscholastischen Ordnungsdenken, näherhin der im Gemeinwohl kulminierenden *Organismuslehre* stand, wurde in den 1930er Jahren von dem französischen Thomisten Jacques Maritain entwickelt, der als diplomatischer Vertreter Frankreichs an der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* vom Dezember 1948 mitwirkte. Auch wenn Maritains Beitrag im Redaktionsstab des UNO-Dokuments relativ gering war, kommt dem Franzosen das besondere Verdienst zu, mit seinem Konzept des *christlichen Personalismus* eine personal modifizierte Weiterentwicklung des Naturrechts verfolgt und damit der christlichen Sozialethik den Weg zu einer Verantwortungsethik geebnet zu haben.[6] Maritain überwand die Engführungen des neuscholastischen

---

[5] *Gundlach, Gustav*, Die christliche Auffassung vom Staat, in: Akademische Bonifatius-Korrespondenz 48 (1933) 1–9, jetzt in: *ders.,* Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, 551–560, hier: 556.

[6] *Maritain, Jacques,* Der Thomismus und der Mensch in der Zeit. Aus dem Französischen von Karl Holzamer, Köln 1931, 26–29, unterscheidet in seiner Thomasinterpretation streng zwischen Individuum und Person. Das Individuum ist gemäß den *metaphysischen* Eigentümlichkeiten der thomasischen Lehre dem Gemeinwesen ein- und untergeordnet und kann insofern nur vom Gemeinwohl her seine Rechte geltend machen (proportionale Rechte). Die Person hingegen

Systemdenkens, indem er die Freiheits-, Gleichheits- und Partizipationsrechte zu unaufgebbaren Grundforderungen des christlichen sozialethischen Denkens erhob.[7] Die personalethische Theorie löst das

---

erlangt gemäß der *theologischen* Deutung des Aquinaten aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit ihre eigentlichen geistig-sittlichen Werte und überragt demnach das politische Gemeinwohl bei weitem. Vgl. hierzu *Kluxen*, *Wolfgang,* Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg [2]1980, 218ff, 230ff, der konsistent den Person- und Freiheitsgedanken im Werk des Aquinaten freilegt. Vgl. auch *Maritain, Jacques*, Christlicher Humanismus (franz.: *L'humanisme intégral* [1]1936), Heidelberg 1950; *ders.,* Über die Philosophie der Menschenrechte, in: Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposion, hrsg. unter dem Patronat der UNESCO. Mit einer Einführung von Jacques Maritain, Zürich 1951, 95–102; *Hürten, Heinz,* Der Einfluss Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 26 (1985) 25ff; *Kaufmann, Franz-Xaver,* Die Entstehung sozialer Grundrechte und die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung, Paderborn 2003, 36ff.

[7] Von der personalethisch modifizierten Lehre des Aquinaten (s. Anm. 6) konnte Maritain die liberale Menschenrechtstheorie (Mensch als Träger subjektiver, gegen den Staat gerichteter Rechte) konsistent begründen, was vom spätscholastischen Ansatz (Franz Vitoria, Franz Suarez u. a.) ebenso wenig möglich war wie von der neuscholastischen Naturrechtstheorie (u. a. *Mausbach, Josef,* Kulturfragen in der Deutschen Verfassung. Eine Erklärung wichtiger Verfassungsartikel, M.-Gladbach 1920; *Peter Tischleder,* Staatsgewalt und katholisches Gewissen, Frankfurt a. M. 1927); kritisch zu Mausbachs Versuch, die Weimarer Verfassung von der Staats- und Soziallehre her zu rechtfertigen äußert sich *Mikat, Paul,* Grundelemente katholischer Staatsauffassung, in: Christentum und Liberalismus, hrsg. Von Karl Forster, München 1960, 84ff. Einer der Hauptgründe für die Verlegenheit neuscholastischer Sozialethiker ist nicht zuletzt die auch vom kirchlichen Lehramt vorgegebene entschiedene Kritik am liberalen Rechts- und Ordnungsdenken und damit verbunden die Angst, dass liberale und säkulare Ideen ins theologisch-dogmatische Denken eindringen und die kirchliche Tradition untergraben. Entsprechend avancierte die christliche Sozial- und Staatslehre zum Vorfeld kirchlicher Interessen, mit der Folge, dass das Naturrecht – entgegen seinen exklusiv vernunftrechtlichen Intentionen – theologisch-kanonistisch modifiziert der kirchlichen Interpretation und Kontrolle unterworfen wurde. Die Kritik am säkular-liberalen Ordnungsdenken seitens katholischer Moraltheologen und Sozialethiker erfolgte vor allem über die Kritik der Ideen von Thomas Hobbes, Immanuel Kant, Jean-Jacques Rousseau u. a., deren Gedanken als mechanistisch und individualistisch verworfen wurden. So behauptet *Höffner, Joseph,* Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1997, 260f, die Unvereinbarkeit von Hobbes mit der „abendländischen Sozialphilosophie"; dagegen betont *Isensee, Josef,* Art. „Staat", in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg i. Br. 1989, Sp. 133ff: „Der Weg von Thomas zu I. Kant und den Menschenrechtsdeklarationen führt notwendig über J. Bodin und Hobbes, nicht aber an

Individuum bzw. die Einzelperson aus der heteronomen Moral, dem integral verstandenen, abstrakten „moralischen Organismus", heraus und betont die Verantwortlichkeit in Politik, Gesellschaft und Kultur als *personalethisches Phänomen.*[8]

Bemerkenswert ist, dass Gundlach den christlichen Personalismus Maritains noch im Jahre 1958 als „Individualismus", als „vollkommen liberale Theorie", „als *Lessingsche* Theorie von den Ringen in neuer Form" und moderne Form des Existentialismus desavouierte, womit er ganz auf der Linie der Moralenzyklika *Humani generis* Papst Pius' XII. (1950) lag.[9] Dagegen hat Papst Paul VI. die Leistung Maritains für die Entwicklung des christlichen Personalismus und der Menschenrechtsideen als integralem Bestandteil der katholischen Soziallehre ausdrücklich anerkannt.[10]

Die vielleicht wirkmächtigste Begründung des Menschenrechtsgedankens seitens des deutschen Katholizismus markiert wohl Heinrich Rommen (1897–1967). Anhand seiner Publikationen aus den 1930er und 1940er Jahren lässt sich gut nachvollziehen, wie problematisch es für die katholischen Sozial- und Rechtsethiker war, von der neuscholastischen Staats- und Naturrechtslehre her die Idee der Menschen- und Grundrechte zu würdigen.

---

ihnen vorbei." Vgl. *ders.,* Die katholische Kritik an den Menschenrechten, in: *Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert* (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138ff.

[8] Vgl. *Ohlig, Karl-Heinz,* Europäische und außereuropäische Kultur- und Ordnungsideen. Die Mittelpunktstellung von Subjekt und kritischer Vernunft als europäisches Spezifikum, in: *Günter Buchstab* (Hrsg.), Die kulturelle Eigenart Europas, Freiburg i. Br. 2010, 178–216.

[9] Vgl. *Gundlach, Gustav,* Katholizismus und Sozialismus, in: *ders.,* Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 2, Köln 1964, 153–162. Gundlachs Vortrag wurde gehalten im Januar 1958 in der Katholischen Akademie in Bayern im Rahmen der Tagung „Christentum und demokratischer Sozialismus", bei der Gundlach und Oswald von Nell-Breuning mit sozialdemokratischen Spitzenpolitikern wie Carlo Schmid, Adolf Arndt, Gerhard Weisser u. a. diskutierten. Zur Wirkungsgeschichte dieser Tagung vgl. *Uertz, Rudolf,* Annäherungen. Christliche Sozialethik und SPD, in: Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006) 93–120; zu *Humani generis* (1950) vgl. Anm. 38.

[10] Maritain ist einer der wenigen Laien, die in einem Päpstlichen Lehrschreiben erwähnt werden; vgl. Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. (1967), Nr. 17, 44.

Im Jahre 1931 berichtet Rommen, in den Jahren 1928 bis 1933 Dezernent für Gesellschaftslehre und staatsbürgerliche Bildungsarbeit beim Volksverein für das katholische Deutschland in Mönchengladbach, in der katholischen Zeitschrift *Hochland* über die Jahrestagung des renommierten und einflussreichen *Institut de Droit International* in Briarcliff Lodge bei New York.[11] Mit der *Erklärung der internationalen Menschenrechte* vom 12. Oktober 1929 hat das Institut hochbedeutsame, die gesamte zivilisierte Staatenwelt und das Völkerrecht befruchtende Rechtsnormen veröffentlicht, die schließlich 1948 in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen* ihren Niederschlag fanden.

Im Mittelpunkt der Deklaration von 1929 stehen die Menschenrechte als autonome unveräußerliche (inaliénable) Grenze, vor der die souveräne Staatsgewalt „*wesensmäßig* halt machen muss". Das Individuum, so Rommen in seinem Bericht, werde dadurch zum Träger autonomer Rechte gegenüber der Staatsgewalt wie auch „zum Träger von zwischenstaatlichen Rechten" erhoben.[12] Ausführlich stellt er die ideen- und rechtsgeschichtlichen Entwicklungen der Menschen- und Grundrechte vor; er konzediert den Anteil des Christentums und der christlich tradierten Naturrechtslehre an der Entwicklung des allgemeinen Rechtsbewusstseins sowie die innovative Kraft, die der Menschenrechtsidee innewohnt und die – so sein vorausschauender Blick – die Verfassungsurkunden und die Verfassungsrealität des größten Teils der zivilisierten Staaten künftig prägen wird.

Erstaunlich aber ist, dass Rommen weder in seiner Naturrechtsstudie von 1935 noch in seiner Katholischen Staatslehre von 1936 auf die Menschenrechte und ihre Bedeutung im nationalen und internationalen Recht eingeht und auch nicht das damals eben nicht unbelastete Verhältnis von katholischer Staats- und Naturrechtslehre zur liberalen Menschenrechtsidee eingeht.[13]

Zur Anerkennung liberaler Grundrechte in der Staatsverfassung kann sich der katholische Jurist erst in der Neuauflage seiner Studie

---

[11] *Rommen, Heinrich,* Die Erklärung der internationalen Menschenrechte, in: Hochland 28 (1931) 324–337.

[12] *Rommen,* Die Erklärung (s. Anm. 11): 324f.

[13] Vgl. *Rommen, Heinrich,* Der Staat in der katholischen Gedankenwelt, Paderborn 1935; *ders.,* Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig [1]1936.

Die ewige Wiederkehr des Naturrechts (1947) entschließen.[14] Was ihn hierzu animierte, war „diese lästerliche Umdeutung" des Naturrechts durch Ernst Rudolf Huber, den Kommentator des *Verfassungsrechts des Großdeutschen Reiches (1939).* Der Begriff der „Menschennatur" werde von diesem nicht gedeutet als „System angeborener und unveräußerlicher Rechte des Individuums" bzw. als „die vernünftige Natur, begabt mit Intellekt und freiem Willen, wie sie jedem Menschen zukommt und auf welcher dann die Würde, die Freiheit und Initiative der individuellen Person beruhen"; vielmehr habe das nationalsozialistische Verfassungsrecht „die persönlichen Freiheitsrechte des Individuums" ganz und gar der Willkür des Führer- und Machtstaates ein- und untergeordnet.[15]

Es ist diese Art von Negativfolie im Kommentar von Huber, d. h. die radikale Negierung unveräußerlicher Rechte des Individuums, die Rommen im Umkehrschluss nunmehr zur ausdrücklichen Anerkennung personaler Freiheits- und politischer Partizipationsrechte animiert. Anders formuliert: Die fundamentalen Güter der Menschennatur und der Menschenwürde werden von Rommen in den 1930er Jahren wohl implizit als Bestandteile der christlichen Anthropologie und Naturrechtslehre gesehen; aber aufgrund seiner Loyalität gegenüber der kirchlich-offiziellen Lehre konnte oder wollte er keine systemsprengenden Eingriffe in den Corpus der katholischen Staats- und Naturrechtslehre vornehmen. Offenbar wirkten hier noch die Schranken, die das scholastische Naturrechtssystem im Umgang mit dem liberalen Staats- und Rechtsdenken setzte. Erst die systematische, massenhafte Vernichtung von Menschenleben durch den NS-Staat macht dem 1938 in die USA emigrierten katholischen Rechtsphilosophen den Stellenwert von Menschenrechten und Grundrechtsschutz im modernen pluralistischen Gemeinwesen voll bewusst. Mit seinen Einschüben liberaler Grundrechtspostulate in der zweiten Auflage seiner Naturrechtsstudie im Jahre 1947 nimmt Rommen für das katholische Staatsdenken einen entscheidenden Paradigmenwechsel vor. Zu

---

[14] Ansatzweise schon in *Rommen, Heinrich,* The State in the Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy, St. Louis 1945.

[15] *Rommen, Heinrich,* Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München ^{2}1947, 173ff, 213; vgl. *Huber, Ernst Rudolf,* Verfassungsrecht des Großdeutschen Reiches, Hamburg ^{2}1939; Auszüge in: *Zippelius, Reinhold,* Kleine deutsche Verfassungsgeschichte. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart, München 1996, 137–145.

diesem Zeitpunkt hatten bereits christliche Politiker als Mitglieder verschiedener Parteien in den Verfassunggebenden Versammlungen der Länder Bayern, Hamburg, Hessen und Württemberg-Baden die Menschenrechte als Grundlage ihrer demokratisch-rechtsstaatlichen Landesverfassungen proklamiert.[16]

Die Idee personaler Grundrechte, die im Wesentlichen auf dem rationalistisch-individualistischen Naturrecht und der Vertragstheorie aufbaut, kollidiert zwangsläufig mit der neuscholastischen Staats- und Naturrechtstheorie. Diese basiert auf der These vom Staat als „moralischer Organismus", der Neutralität der katholischen Lehre in der Frage der Staatsverfassung; der scholastischen Volkssouveränitätsidee, der Einheit von Recht und Moral, der These bzw. Forderung des katholischen Glaubensstaates u. a. dogmatischer und theoretischer Vorstellungen, die mit dem säkular-pluralistischen Gemeinwesen kollidieren. Die Erkenntnis, dass es angesichts der Erfahrungen mit dem nationalsozialistischen Totalitarismus keinen besseren Schutz für die Person und die menschliche Freiheit gibt als die liberalen Grundrechte, haben der Moraltheologe Linhardt 1933 und der Rechtsphilosoph Rommen 1945/47 aus unterschiedlichen ethischen und rechtlichen Perspektiven beleuchtet.[17]

Ähnliche personalethisch modifizierte naturrechtliche Begründungen der Menschenwürde und der Menschenrechte, wie sie Linhardt und Rommen formulierten, wurden von christlich-demokratischen wie auch von liberal- und sozialdemokratischen Abgeordneten, Politikern und Verfassungsjuristen im Parlamentarischen Rat 1948/49 in Bonn sowie in den verfassunggebenden Versammlungen der Länder zwischen 1946 und 1950 vertreten.[18] Ihren Niederschlag fand diese

---

[16] Zur Menschenrechts- und Grundrechtsposition christlicher Politiker und Rechtswissenschaftler vgl. *Uertz*, Gottesrecht (s. Anm. 1), 452ff; *ders.,* Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat 1948/49, in: Historisch-Politische Mitteilungen 15 (2008) 103–123; vgl. auch *Schewick, Burkhard von,* Die katholische Kirche und die Entstehung der Verfassungen in Westdeutschland 1945–1950, Mainz 1980.

[17] Zur Adaption der Menschenrechte in der katholischen Staats- und Sozialethik vgl. die im Auftrag der Pax Romana und des Katholischen Akademikerverbandes veröffentlichten Edition Die Menschenrechte in christlicher Sicht, hg. von *Wimmer, August,* (Beiheft zur Herder-Korrespondenz 1953) Freiburg i. Br. 1953.

[18] Hinsichtlich der Entwicklung der Menschenrechte sollten stets die theoretischen, praktisch-rechtlichen sowie verfassungspolitischen Motive unterschieden

allgemeine anthropologisch-ethische und politisch-rechtliche Neuorientierung infolge der Weltkriegskatastrophe und des Völkermordes in der *Menschenrechtscharta* von 1945 sowie in der *Allgemeinen Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen* vom Dezember 1948.

Papst Johannes XXIII. hat denn auch bei der Inkorporierung der Menschenrechte in die katholische Sozialethik im Jahre 1963 in seiner Enzyklika *Pacem in terris* die Bedeutung der Forderung nach Menschenrechten durch die „Vollversammlung der Vereinten Nationen" am 10. Dezember 1948 gewürdigt und konzediert, dass die Kirche die „Zeichen der Zeit" erkannt habe und nunmehr diese Rechte zum festen Bestandteil der katholischen Sozialethik erklären wolle.[19]

Das wichtigste die Menschenrechte, das pluralistisch-säkulare Gemeinwesen und die staatsbürgerliche Rolle des Christen betreffende Dokument des II. Vatikanums (1962–1965) ist neben der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die Erklärung zur Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae.* Sie ist das zuletzt verabschiedete, zugleich auch das umstrittenste Dekret des Konzils. Bekanntlich hat sich an *Dignitatis humanae* eine intensive Diskussion um die Frage entzündet, ob das Lehramt mit der Anerkennung der Religionsfreiheit einen Paradigmenwechsel vorgenommen habe. So wurde dieses Dokument auch Anlass für das Schisma der Traditionalisten der Piusbruderschaft unter Erzbischof Marcel Lefebvre, wobei sie argumentierten, dass dann die Kirche ihren Wahrheitsanspruch aufgebe und ihren Zuständigkeitsbereich in moralischen Angelegenheiten aufgebe.[20]

Die diesbezüglichen Diskussionen drehen sich vor allem um die Bewertung von *Dignitatis humanae* im Kontext der gesamtkirchli-

---

werden; vgl. *Uertz, Rudolf,* Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat, in: Historisch-Politische Mitteilungen 15 (2008) 103–123. Beiträge zur Adaption der Menschenrechte im katholisch-sozialethischen Denken nach 1945 leisteten u. a.: *Wimmer,* Die Menschenrechte (s. Anm. 17); *Auer, Albert,* Der Mensch und das Recht, in: *Werner Maihofer,* Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1962, 463–479, zeitgleich erschienen *ders.,* Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute, Graz 1956.

[19] Vgl. Enzyklika *Pacem in terris* (1963), Nr. 142–145.

[20] Vgl. *Uertz, Rudolf,* Religion und Politik – Vernunft und Glaube. Sozialethische Betrachtungen am Beispiel des Streits um den Papst und die Piusbruderschaft, in: *Christian Spieß* (Hrsg.), Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik (FS Anzenbacher), Paderborn 2010, 393–410.

chen Lehre und der Sozialethik, hier vor allem der *Differenzierungsthese* in *Gaudium et spes* (Nr. 76). Das Konzil unterscheidet nämlich deutlich zwischen dem, „was die Christen im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten" und „dem, was sie als Einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger […] von ihrem christlichen Gewissen geleitet" tun.[21]

Die Differenzierungsthese korrespondiert mit der für den politisch-gesellschaftlichen Bereich eingeräumten Religions- und Gewissensfreiheit.[22] Damit wird ein wesentlicher Teil kirchlich-moralischer Zuständigkeit im sozialethischen Bereich zurückgenommen und eine personale Verantwortungsethik intendiert, ohne die die Anerkennung von Menschenrechten und demokratischem Rechtsstaat unglaubwürdig wäre. Eine heteronome Moral, wie sie noch die Enzyklika *Humani generis* von Papst Pius XII. (1950) als genuin katholisch-kirchliche Moral eingefordert hat, ist mit den zentralen politik- und sozialethischen Intentionen Johannes' XXIII. und des Konzils unvereinbar.

Genau hierin glaubten Kurienkardinal Alfredo Ottaviani und Erzbischof Marcel Lefebvre die Einfallspforte für das Gift des Liberalismus und Relativismus in die kirchliche Glaubens- und Morallehre zu erkennen. Aber Ottaviani kündigte seinen Gehorsam gegenüber Kirche und Papst auch nach der Verabschiedung von *Dignitatis humanae* nicht auf, während Lefebvre die schismatische Piusbruderschaft gründete. Allerdings hat das Konzil auf Geheiß Papst Pauls VI. die Anerkennung der Verantwortungsethik, die gemäß den Intentionen der Dokumente *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* für die katholische Individual- und Sozialmoral als angemessen galt, für den Bereich der Ehe- und Sexualmoral suspendiert. So hat Papst Paul VI. gegen das eindeutige Votum einer vom Papst eigens eingesetzten Kommission in der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) die neuscholastisch-naturrechtlich begründete Ehe- und Se-

---

[21] Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 76.

[22] Vgl. auch *Sander, Hans-Joachim,* Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, hier: 797ff. Vgl. auch die Beiträge von Peter Hünermann und Hans-Joachim Sander in diesem Band.

xualmoral gemäß der Enzyklika *Casti connubii* Papst Pius' XI. (1930) erneuert, eine Entscheidung, die vom Gros der katholischen Moraltheologen, Sozialethiker und der übergroßen Mehrheit der Gläubigen nicht mitgetragen wird, weil es in ihren Augen die Kompetenzen des kirchlichen Lehramtes überschreitet und im Übrigen die Position der Kirche in dieser Angelegenheit keine Unfehlbarkeit beanspruchen kann.[23] Es liegt auf der Hand, dass das Changieren der

---

[23] Vgl. auch *Thomas von Aquin,* Summa theologica I qu. 79,12; II 2 qu. 47,6, dessen Schriften vom kirchlichen Lehramt gerne als Belege für seine naturrechtlichen Begründungen herangezogen werden. Insofern wird die naturrechtlich-deduktive Herleitung des Verbots der künstlichen Empfängnisverhütung trotz einiger Modifizierungen durch Paul VI. und Johannes Paul II. beibehalten. Zur naturrechtlichen Begründung der künstlichen Empfängnisverhütung durch die Enzykliken *Casti connubii* Papst Pius' XI. (1930) und *Humanae vitae* (1968) sei jedoch angemerkt: Die *conclusiones* (die Schlussfolgerungen aus obersten Prinzipien) sowie die *determinationes principiorum* (die näheren Bestimmungen) gehören in der praktischen Ethik des Aquinaten nicht zu den unfehlbaren Normen. Sie sind vielmehr Irrtümern ausgesetzt, „und zwar um so leichter, je spezieller der Anwendungsfall und je länger infolgedessen die Schlussreihe ist. Voraussetzung der Zurechnung ist wie bei Aristoteles das Merkmal der ‚Freiwilligkeit' (des voluntariums)" (*Welzel, Hans,* Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen [4]1962, 62, 64); vgl. auch *Pfürtner, Stephan H.,* Das Naturrecht in der Krise des kirchlichen Lehramts, in: *Franz Böckle / Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 189ff. Nach Überzeugung der meisten philosophischen und theologischen Thomasinterpreten kann der Aquinate und seine spezifische Naturrechtsargumentation jedoch nicht für die Rechtfertigung der katholischen Ehe- und Sexuallehre in der päpstlichen Moraltheologie seit den 1930er Jahren herangezogen werden. Das bedeutet, dass die neuscholastische Naturrechtslehre, wonach aus allgemeinen Prinzipien konkrete Handlungsanleitungen für umständebedingtes Handeln gewonnen werden sollen, nicht widerspruchsfrei ist (vgl. *Schüller, Bruno,* Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf [2]1980). Die Kirche reichert vielmehr die naturrechtlichen Begründungen mit zusätzlichen theologischen Argumenten an, die der allgemeinen Vernunft jedoch nicht plausibel erscheinen müssen. Nachdem die Deduktion ebenso wie die Induktion, die moralische Normen aus empirischen Gegebenheiten zu gewinnen trachtet, ebenso als Begründungsmuster ausscheidet, verbleibt der Ethik als „dritter Weg" nur die „induktiv-reflexive Methode"; vgl. *Böckle, Franz,* Fundamentalmoral, München [6]1994. *Korff, Wilhelm,* Theologische Ethik. Eine Einführung, Freiburg i. Br. 1975, 14ff, bezeichnet „Normen als Artefakte der Vernunft", womit keineswegs deren „naturale Unbeliebigkeit" geleugnet wird, was Kritiker dieser Methode oftmals ignorieren. Normen sind, wie im Übrigen auch die Sprache, Produkte der menschlichen Vernunft und keine unmittelbaren Naturgewächse. *Böckle, Franz,*

katholischen Morallehre zwischen personaler bzw. Verantwortungsethik im politisch-gesellschaftlichen Bereich und der lehramtlich geforderten Gehorsamsmoral seit dem Jahre 1968 die Sozialethik nicht völlig unberührt lässt.

2. Die Diskussion um den Stellenwert von Religions- und Gewissenfreiheit im kirchlichen und politisch-rechtlichen Denken

Aufschlussreich für die Kontroverse zwischen theologischen und ethisch-rechtlichen Interpretationen der Menschenrechtsidee im katholischen Raum ist der Disput zwischen dem Dominikaner und Sozialethiker Arthur F. Utz und dem Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde. Den ersten „Aufschlag" machte der Jurist mit seinem Kommentar zu *Dignitatis humanae,* drei Jahre nach Ende des Konzils im Jahre 1968. Den letzten „Return" in dieser Kontroverse schmetterte Arthur F. Utz mit seiner *Politischen Ethik,* veröffentlicht im Jahre 2000. So lange grollte der Dominikaner dem Kollegen Böckenförde, dass dieser – dazu noch im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz – den Kommentar zu *Dignitatis humanae* im Herder-Verlag verfassen durfte.

Was Utz als „Skandal" bezeichnet, ist der Umstand, dass die deutschen Bischöfe mit Böckenförde einem Juristen, und nicht einem Theologen oder theologischen Ethiker, die Deutungshoheit für dieses zentrale Kapitel der katholischen Staats- und Rechtslehre über-

---

Glauben und Handeln, in: *Johannes Feiner / Magnus Löhrer* (Hrsg.), Mysterium salutis, Bd. 5, Köln 1976, 21–115, hier: 36, 92, formuliert: Alle „ethische Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten betreffen, (basieren) letztlich auf einem Vorzugsurteil": „Gut heißt: besser als". Die Moraltheologie kannte immer schon den Grundsatz: „Das Bessere ist der Feind des Guten." Kritik an der verantwortungsethischen Position äußern *Höffner, Joseph,* Gesellschaftslehre (s. Anm. 7), 69, und *Ratzinger, Joseph,* Der Erzbischof von München und Freising. Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst stehenden vom 8. Dezember 1980, 23. Zur Gegenkritik vgl. *Korff, Wilhelm,* Anstoß für weitergehenden ethischen Diskurs in Kirche und Welt, in: Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. von *Anselm Hertz / Wilhelm Korff / Trutz Rendtorff / Herman Ringeling,* Bd. III, Freiburg i. Br. 1982, 557–564, hier 563f. Zur aktuellen Diskussion der theologischen Ethik und Sexualmoral vgl. *Hilpert, Konrad* (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i. Br. 2011; *Uertz,* Wenn die Lehre die Lebenspraxis im Stich lässt, in: imprimatur 1 (2012) 15ff.

lassen haben. „Dogmenjuristisch“ sei Böckenfördes Interpretation nicht zu beanstanden. Doch sieht Utz mit einer juristischen Deutung von *Dignitatis humanae* jene liberalethischen Ideen in die katholische Soziallehre eindringen, die er schon in den 1950er Jahren lebhaft beklagte. Aber das eigentliche Novum der *Erklärung über die Religionsfreiheit* des Konzils ist im Kern nicht theologischer, sondern – wenngleich nicht ohne Wirkungen auf die Theologie und Morallehre der Kirche – rechtsphilosophischer Natur.

Das betonen auch Karl Rahner und Herbert Vorgrimler im *Kleinen Konzilskompendium,* wenn sie anmerken:

> Thema der Erklärung ist weder die Wahrheitsfrage in sich noch das Gottesverhältnis des einzelnen Menschen, noch direkt die Freiheit in der Kirche. Thema sind vielmehr die Beziehungen physischer und moralischer Personen in der menschlichen und politischen Gesellschaft und deren Verhältnis zur öffentlichen Gewalt in Sachen der Religion. Durch diese Eingrenzung des Themas war es möglich, die namentlich von einer gewissen römischen Theologie stereotyp wiederholte ‚philosophische‘ These ‚Nur die Wahrheit hat Recht, der Irrtum hat keinerlei Recht‘, von vornherein entschieden außer Betracht zu lassen.[24]

Von der neuscholastischen Naturrechtsauffassung her, die das kirchliche Wahrheitsverständnis und den theologischen Übergriff auf den politisch-rechtlichen Bereich stützen sollte, sieht Böckenförde keinen beschreitbaren Weg zum modernen pluralistischen, weltanschaulich neutralen Gemeinwesen; ebenso wenig vermag er von der neuscholastisch-naturrechtlichen These der *Einheit von Recht und Moral* (das Recht als Außenseite der Moral) und einem kirchlich angeleiteten und kontrollierten *natürlichen* Sittlichkeitsverständnis her eine mit der modernen Staats- und Gesellschaftstheorie vereinbare Position zu erkennen.

Eine ethische Haltung, wie sie im Übrigen noch Papst Pius XII. in der Enzyklika *Humani generis* (1950) als Ausweis der katholischen Gehorsamsmoral postuliert, ist mit dem liberalen Staats- und Ver-

---

[24] *Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert,* Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg ([35]2008) [8]1972, 656; vgl. hierzu auch *Böckenförde,* Kirchlicher Auftrag (s. Anm. 2), 178ff.

fassungsdenken unvereinbar. Denn eine kirchlich-theologisch angeleitete und sanktionierte vernunftrechtliche Begründung der moralischen Ordnung widerspräche jeglichem Naturrechtsdenken.[25]

Um dabei den Kontakt mit den Staaten und deren Verfassungsordnung nicht zu verlieren und die in staatlichen und administrativen Funktionen wirkenden Katholiken nicht in zu große Bedrängnis zu bringen, seien, so konstatiert Böckenfördes Kommentar, folglich vorsichtige Anpassungsstrategien entwickelt worden. Diese fungierten jedoch nur als faktische Hinnahme von Übeln oder Gegebenheiten, die man derzeit nicht ändern könne, keineswegs als Aufgabe oder Abänderung des Prinzips. Auf diese Weise konnte die Idee des katholischen Glaubensstaates als These des „an sich" Richtigen und Gebotenen bestehen bleiben.[26]

Dieser Argumentation gegenüber versucht Arthur F. Utz, die Kontinuität mit der herkömmlichen Staats- und Naturrechtslehre zu wahren, wobei er auf die Einleitung von *Dignitatis humanae* verweist und betont, dass sich dieser gemäß die kirchliche Lehre nicht widersprechen könne: denn neue Lehren der Kirche stünden stets im Einklang mit der Tradition.[27]

Die konziliare Anerkennung der Religions- und Gewissenfreiheit als staatsbürgerliches Grundrecht stelle daher keine grundlegende

---

[25] Zu den Schwierigkeiten der führenden katholischen Sozialethiker der Weimarer Zeit, *Mausbach, Josef,* Christliche Staatsordnung und Staatsgesinnung, M.-Gladbach 1922 und *Tischleder, Peter,* Staatsgewalt und katholisches Gewissen, Frankfurt a. M. 1927, von der neuscholastischen Staatslehre her die demokratisch-republikanische Ordnung der Weimarer Verfassung 1919 zu rechtfertigen, vgl. *Mikat, Paul,* Grundelemente katholischer Staatsauffassung, in: *Karl Forster* (Hrsg.), Christentum und Liberalismus, München 1960, 84ff; *Uertz,* Gottesrecht (s. Anm. 1), 299ff.

[26] Vgl. die Kontroverse zwischen *Böckenförde, Ernst-Wolfgang,* Der Abschied vom Gottesstaat. Die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit, und *Utz, Arthur F.,* Vom Sinn religiöser Toleranz. Eine konzilsgeschichtliche Interpretation, beide in: Deutsche Tagespost vom 18. April 1987.

[27] Selbstredend ist diese Rechtsfigur auch der Rechtsgeschichte gut bekannt. *Isensee, Josef,* Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung LXXIII, 103 (1987) 296–336, hier: 307, nennt das traditionalistische rechtlich-dogmatische Denken der Kirche, wonach „die älteren, die nie endgültig abgestorbenen Schichten der Lehre (der Kirche), die jüngeren, überlagernden durchsäuern – eine Art Kompostierungs-Effekt".

Neuerung der christlichen Soziallehre dar; die Anerkennung der Menschenrechte durch die Kirche bedeute lediglich die Anwendung unveränderlicher Prinzipien – wie z. B. dem Personalitätsprinzip – auf die veränderte Situation der liberalen Staaten, die eben nicht mehr wie im 19. Jahrhundert Religion und Kirche feindlich gesinnt seien, sondern nunmehr mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften kooperierten bzw. ihnen einen bestimmten Rechtsstatus einräumten.[28]

Utz übernimmt damit die traditionalistische Begründung von *Dignitatis humanae* und verbindet sie mit herkömmlichen naturrechtlichen Deduktionen. In den Grundsätzen habe sich nichts geändert; es seien vom Konzil lediglich allgemein gültige Prinzipien auf die konkrete Situation angewandt worden, die sich eben im Vergleich zu früheren Einstellungen der Staaten gegenüber der Religions- und Kirchenfreiheit nunmehr zum besseren gewandelt habe, so dass die Kirche nun ihre Zustimmung zu den Menschenrechten habe geben können.

Was Utz verkennt ist der Umstand, dass die Hinwendung zu Menschen- und Grundrechten zweifellos auch im profanen Rechts- und Staatsdenken einen Paradigmenwechsel bedeutete, das sich – sei es kontinuierlich oder abrupt – von der alten, traditionalistischen, vormodernen Rechtsauffassung zur liberal-utilitaristischen Rechtstheorie gewandelt hat.[29] Wie sehr Utz mit seiner apologetischen theologisch-ethischen Haltung integralistisch denkt und mit seiner Begründung auf rechtsdogmatisches Gebiet übergreift, zeigt das folgende Beispiel. Die Grundrechte können nach dem Dominikaner immer nur als allgemeines Organisationsprinzip gelten. Das heiße: „Die einzelnen treten in den Grundrechten nicht als Hans und Heinrich auf, sondern gewissermaßen in der Proportion zu den andern ‚aufgelösten Einheiten', ins Gemeinsame eingetaucht." Tatsächlich

---

[28] Zur Differenzierung der sozialethischen Richtungen innerhalb der katholisch-theologischen Fakultäten und sozialethischen Institute vgl. *Anzenbacher, Arno,* Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1998; zur christlichen Sozialethik im Kontext politisch-gesellschaftlicher und rechtsethischer Herausforderungen vgl. *Korff, Wilhelm,* Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985.

[29] Zum theonomen Weltbild der Päpste und den Unterscheidungsmerkmalen zum säkularen Staats- und Rechtsdenken vgl. *Isensee,* Keine Freiheit (s. Anm. 27), 309ff.

ist es aber der individualistisch-personalistische Geltungsanspruch, der die Grundrechtsideen im Gefolge des liberalen Verfassungsdenkens der Neuzeit ausmacht. So muss sich der Dominikaner belehren lassen: Die Grundrechte gelten nicht abstrakt und auch nicht proportional, sondern eben personal. Sie gelten, dem von Utz gewählten Beispiel widersprechend, konkret für „Hans und Heinrich".[30]

Für Böckenförde ist die Entscheidung des Konzils aus sich heraus systemumwälzend, insofern mit der individuellen Verantwortung und dem Subjektstatus des Bürgers im politischen Gemeinwesen sozialethisches Neuland betreten wird. Die neuscholastische Staatslehre vermochte im Staat nur eine „organische Ordnung" zu erkennen, von der her individuelle Freiheits-, Mitwirkungs- und Teilhaberechte abgelehnt und als voluntaristisch verworfen wurden.

3. Die christliche Sozialethik zwischen theologischen Normen und säkularem Gemeinwesen

Am Beispiel der sozialethischen Positionen von Robert Linhardt 1933 und Heinrich Rommen 1931, 1936 und 1947 konnte gezeigt werden, dass es die existentiellen Bedrohungen durch den nationalsozialistischen Unrechtsstaat und die durch ihn gewalttätig entfachten psychischen und physischen Unbilden waren, die die entschiedene Hinwendung des deutschen Katholizismus zu den Menschenrechten und zur demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung nach 1945 bewirkten, eine Entwicklung, die erst mit der Inkorporierung der Normen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 in die katholische Sozialethik (Enzyklika *Pacem in terris,* 1963) und der Erklärung über die Religionsfreiheit durch das II. Vatikanische Konzil (*Dignitatis humanae,* 1965). Das Konzil hat damit vollzogen, was seit den 1930er Jahren katholische Theologen, Sozialwissenschaftler und Politiker) bereits rechtstheoretisch und verfassungspolitisch auf den Weg gebracht haben. Dass in der Menschenrechtsidee wesentlich theologische und ethische Vorstellungen vom Menschen und seinen sozialen Bezügen wirksam sind, scheint evident, gerade wenn man den weit über den christlich-kirchlichen Raum hinausreichenden Rückbezug

[30] *Utz, Arthur F.,* Der Personalismus. Würdigung und Kritik, in: Die Neue Ordnung 8 (1954) 270ff.

auf sittlich-naturrechtliche Normen sieht, die – insbesondere in der Form des rationalistischen Naturrechts – die Menschen- und Grundrechtsideen beflügelt hatten. Beispielhaft für die auch jenseits des kirchlichen Raums aufgegriffene Idee überstaatlicher Rechtsnormen nach 1945[31] ist die Rede des sozialdemokratischen Juristen und einstigen Reichsministers für Justiz, Gustav Radbruch.[32]

Es kann nicht übersehen werden, dass angesichts des religiös-geistigen Klimas nach 1945, das dem Ökumenischen und Interkonfessionellen aufgeschlossen war, in den christlich-demokratischen Parteien und im kirchlichen Verbandswesen die scholastische Naturrechtsinterpretation schon aus politisch-praktischen Gründen aufgebrochen wurde zugunsten einer personalethischen bzw. verantwortungsethischen Haltung, auch wenn dieser Begriff noch wenig verwandt wurde.[33]

Namentlich seien hier genannt Romano Guardini: *Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen* (1940); Max Müller: *Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit* (1945); Gottlieb Söhngen: *Humanität und Christentum* (1946); Werner Schöllgen: *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau* (1946);

---

[31] Vgl. *Maier, Hans,* Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945, in: *ders*. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche – Gesellschaft – Geschichte, München 1964, 190ff.

[32] *Radbruch, Gustav,* Die Erneuerung des Rechts ([1]1947), in: *Maihofer,* Naturrecht (s. Anm. 18), 1–10, hier: 2; Radbruch, der über die längste Zeit seines wissenschaftlichen und politischen Lebens dem Rechtspositivismus anhing, hat angesichts des deutschen Unrechtsstaats nach dessen Ende eine Rückbesinnung auf das Naturrecht bzw. ein übergesetzliches Recht gefordert: „Die Rechtswissenschaft muss sich wieder auf die jahrtausendalte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, dass es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist, – vor dem auch das aufgrund eines solchen ungerechten Gesetzes gesprochene Urteil nicht Rechtsprechung ist, vielmehr Unrecht, mag auch dem Richter, eben wegen seiner positivistischen Rechtserziehung, solches Unrecht nicht zur persönlichen Schuld angerechnet werden."

[33] Vgl. zum Menschenbild des Grundgesetzes vor dem Hintergrund einer weit gefassten christlich-kulturell gesättigten Anthropologie *Dürig, Günter,* Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Juristische Rundschau 7 (1952) 259ff; zur Verantwortungsethik im Kontext christlicher Sozialethik vgl. *Korff,* Wie kann der Mensch glücken? (s. Anm. 28), 9ff, 33ff, 191ff.

Theodor Steinbüchel: *Existentialismus und christliches Ethos* (1948); Albert Auer OSB: *Der Mensch hat Recht. Naturrecht auf dem Hintergrund des Heute* (1956), Alfons Auer: *Weltoffener Christ* (1960) und – um noch einen französischen Autor zu nennen – Jacques Maritain: *Les Droits de l'homme et la loi naturelle* (1945).

Ich stimme grundsätzlich der These von Konrad Hilpert zu, dass das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten am ehesten als eine Art *Lerngeschichte* zu qualifizieren ist; dagegen sind seine Thesen vom kirchlichen Menschenrechtsverständnis im Sinne der *Ursprungsthese,* der *Wiedererkennungsthese* oder der *Implizitätsthese* hier nicht weiterführend.[34]

Wohl ist „die Vorstellung von Rechten des Individuums, die angeboren seien und von keiner irdischen Macht geschmälert werden könnten und dürften, auf dem Boden der christlichen Sicht des Menschen und des christlichen Ethos erwachsen" oder, wie es Hans Rheinfelder formulierte, „in christlicher Luft geboren", was auch Ernst-Wolfgang Böckenförde konzediert.[35] Aber es ist nicht korrekt zu sagen, die Kirche habe *immer schon* die Humanitätsgrundsätze und das Personprinzip für das gesellschaftliche und staatliche Leben bereitgestellt, hinsichtlich der Menschenrechte jedoch habe sie warten müssen, bis es ihr die Umstände erlaubten, liberale Grundrechte zu akzeptieren. Vor allem werden hierbei die theologischen Hintergründe der kirchlichen Kritik an den Menschenrechten ausgeblendet, wovon die zahlreichen Dokumente der Päpste von *Quod aliquantum* Pius' VI. (1791) bis hin zum *Syllabus errorum* Papst Pius' IX. (1864)

---

[34] *Hilpert, Konrad,* Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 160ff; vgl. auch *Heimbach-Steins, Marianne,* Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz 2001; zur theologischen Rezeption der Menschenrechte vgl. den Beitrag von Ingeborg Gabriel in diesem Band.

[35] Vgl. *Böckenförde, Ernst-Wolfgang,* Nein zum Beitritt der Türkei, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 9. Dezember 2004, wo es heißt: „Der Charakter der säkularisierten Gesellschaften ist erwachsen nicht durch Beiseitestellen, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken"; *Rheinfelder, Hans,* Philologische Schatzgräbereien. Gesammelte Aufsätze, München 1968, 273ff, sieht die Ideale der Französischen Revolution *liberté, egalité und fraternité* christlich bzw. biblisch vorgeformt; *Maier, Hans,* Christentum und Menschenrechte. Historische Umrisse, in: *Walter Oderski* (Hrsg.), Die Menschenrechte. Herkunft – Geltung – Gefährdung, Düsseldorf 1994, 49–64.

zeugen; in diesen werden nämlich vor allem systematische Gründe der Ablehnung geltend gemacht.[36] Wie sonst ist es zu erklären, dass der Kirchenrechtskommentar von Klaus Mörsdorf noch 1964, ein Jahr vor Ende der Römischen Synode, den religiös neutralen Staat als „nationale Apostasie" bezeichnen konnte?[37]

Die These von der „Lerngeschichte", die Konrad Hilpert vertritt, gewinnt erst ihre Plausibilität, wenn sie neben dem kirchlich-theologischen Raum auch das kulturchristliche Umfeld, d. h. den politischen und liberalen Katholizismus, einschließt und berücksichtigt, dass in Laien- und Klerikerkreisen schon geraume Zeit vor dem II. Vatikanum personalistische Moralbegründungen vertreten wurden, die im Widerspruch zu vorkonziliaren Positionen der Päpste stehen und schließlich durch die römische Bischofssynode Anerkennung fanden.

Wie sehr bei der ablehnenden Haltung bis Anfang der 1950er Jahre noch tiefsitzende moraltheologische Vorbehalte gegenüber der Gewissenfreiheit, Forschungsfreiheit und der Verantwortung der Person im säkularen Umfeld motivierend waren, belegt anschaulich die Enzyklika *Humani generis* Papst Pius' XII. (1950), in der alle von der heteronomen Moral der Kirche abweichenden Moralsysteme – einschließlich der existentialethischen und eben auch personalethischen Theorien – als offenbarungsfeindlich kritisiert und das Eindringen liberaler Moralvorstellungen ins katholische Denken beklagt wurde. Dabei wird zugleich kritisiert, dass bereits seit geraumer Zeit in Teilen der katholischen Theologie und Kirche ein liberales theologisch-ethisches Denken eingesetzt habe.[38] Die in *Humani generis* vertretene

---

[36] Vgl. *Uertz,* Gottesrecht (s. Anm. 1), 33ff, 110ff.

[37] Vgl. *Mörsdorf, Klaus,* Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex iuris canonici, München [11]1964.

[38] Vgl. Enzyklika *Humani generis* „Über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen über die katholische Lehre zu untergraben drohen" (1950), in: Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII., besorgt von Anton Rohrbasser, Freiburg i. Ue. 1953, 466–526; vgl. hierzu *Uertz,* Gottesrecht (s. Anm. 1), 385ff. – Zu den Sozialethikern, die die neuscholastischen Engführungen in der christlichen Individual- und Sozialethik überwanden (an diese richtet sich unverkennbar die Kritik von *Humani generis*) zählen u. a.: *Steinbüchel, Theodor,* Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik (Abhandlungen aus Ethik und Moral, Bd. 1), Düsseldorf 1921; *Tillmann, Fritz,* Die Verwirklichung der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 4), Düsseldorf 1934; *Auer, Albert,* Theologisches Denken als Deutung der Zeit, Salzburg 1946; *Schöllgen, Werner,*

Haltung zu theologischen und ethischen Positionen, die mit dem Konzil schließlich Anerkennung in der politischen und der Sozialethik der Kirche fanden, ist Grund genug, die Anerkennung von Religions- und Gewissensfreiheit und der Menschenrechte durch die konziliare Lehre als *Paradigmenwechsel* zu bezeichnen.

Freilich ist dieser Paradigmenwechsel nicht im Sinne einer völligen Abwendung des kirchlichen Denkens vom Naturrecht zu verstehen, wie es teilweise in der sog. neuen Politischen Theologie nach dem Konzil der Fall war;[39] vielmehr ist die moraltheologische und sozialethische Neuorientierung als Hinwendung zu einem personalethisch modifizierten Denken zu verstehen, welches das Naturrecht in geläuterter Form, das heißt im Sinne vernunftrechtlicher Prinzipien auffasst.[40]

Robert Linhardt kommt das Verdienst zu, in der existentiellen Situation Deutschlands im Jahre 1933 erstmals die Forderung nach einem personalethischen Paradigmenwechsel des katholischen Staatsdenkens erhoben und im Sinne der Verantwortungsethik den politischen Katholizismus zur Anerkennung der liberalen Menschenrechte animiert zu haben. Nicht umsonst trägt seine Schrift den Titel *Verfassungsreform und katholisches Gewissen.*

Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau, Düsseldorf 1946. Eine vorzügliche Analyse der Entstehung und Entstehungsbedingungen *der christlichen Sozialethik* bietet *Korff, Wilhelm,* „work in progress", in: Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin. Akademischer Festakt zum 85. Geburtstag von Wilhelm Korff, hrsg. von *Markus Vogt,* München 2012, 61–94.

[39] Vgl. *Metz, Johann B.,* Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; Metz konstatiert in seiner politischen Theologie eine konsequente Abwendung von der neuscholastisch-naturrechtlichen Soziallehre, erwähnt dabei mit keinem Wort die Neuorientierung der katholischen Sozialethik und deren personalethische Modifizierung, noch geht er, wie *Oswald von Nell-Breuning,* „Politische Theologie" – einst und jetzt, in: Stimmen der Zeit 186 (1970) 234ff, auf die Aporien politischer Theologie ein, die sich doch (auch) in einem säkulares Umfeld Wirkungen erzielen will. Im Übrigen sind Entscheidungen etwa der Art, wann und wo z. B. ein inhumanes System überwunden werden soll oder wann und in welcher Weise in bestimmter Situation politische Abhilfe geschaffen werden soll, doch wohl keine theologische, sondern eine ethische bzw. sozialethische Frage. Zur Kritik an Metz vgl. *Maier, Hans,* Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

[40] Vgl. *Hollerbach, Alexander,* Katholizismus und Jurisprudenz. Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte, Paderborn 2004, der dem Natur- bzw. Vernunftrecht als vorpositiver Idee eine dreifache Funktion zubilligt: das positive Recht zu *legitimieren,* zu *normieren* und zu *limitieren.*