

Staat und Religion

Neue Anfragen an eine vermeintlich
eingespielte Beziehung

Herausgegeben von

Katharina Ebner, Tosan Kraneis, Martin Minkner,
Yvonne Neufeind und Daniel Wolff

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

ISBN 978-3-16-153404-1

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Garamond gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlages

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Autorenverzeichnis	IX

<i>Daniel Wolff</i> Einleitung	1
---	---

Teil 1: Religion im modernen Verfassungsstaat

<i>Franz-Xaver Kaufmann</i> Kirchen, Religion und sozialer Wandel in Deutschland	7
---	---

<i>Martin Thelen</i> Diskussionsbericht zum Vortrag von Franz-Xaver Kaufmann	21
---	----

<i>Tine Stein</i> Vorpolitische Grundlagen des liberalen Rechtsstaats oder: Braucht der Staat Religion?	25
---	----

<i>Katharina Ebner</i> Diskussionsbericht zum Vortrag von Tine Stein	44
---	----

<i>Rudolf Uertz</i> Die Katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat	49
---	----

<i>Franca Poll-Wolbeck</i> Diskussionsbericht zum Vortrag von Rudolf Uertz	66
---	----

Teil 2: Religionsfreiheit unter dem Grundgesetz

<i>Fabian Wittreck</i> Perspektiven der Religionsfreiheit in Deutschland.	73
--	----

<i>Yvonne Neufeind</i> Diskussionsbericht zum Vortrag von Fabian Wittreck	104
--	-----

*Teil 3: Aktuelle Konfliktfelder im Verhältnis von Staat und Religion**Hermann Reichold*Verfassungsrechtliche und europarechtliche Fragen
der Kirchenautonomie im Arbeitsrecht 111*Hyeon-Su Kim*

Diskussionsbericht zum Vortrag von Hermann Reichold 127

Stefan Muckel

Islam und Religionsverfassungsrecht 133

Laura Bartels

Diskussionsbericht zum Vortrag von Stefan Muckel 149

*Kyrill-Alexander Schwarz*Verfassungsrechtliche Fragen der aus religiösen Gründen
gebotenen Beschneidung 155*Raphael Rauch*

Diskussionsbericht zum Vortrag von Kyrill-Alexander Schwarz . . . 169

Barbara Rox

Religionsdelikte in der säkularisierten Rechtsordnung 177

Daniel Wolff

Diskussionsbericht zum Vortrag von Barbara Rox 200

Hartmut Zapp

Römisch-katholisch „im Geltungsbereich des Kirchensteuergesetzes“ . 209

Martin Minkner

Diskussionsbericht zum Vortrag von Hartmut Zapp 223

*Teil 4: Recht als Religion**Christian Waldhoff*Heilserwartungen an Recht und Verfassung – Bemerkungen
zum Verhältnis Recht – Religion 229*Tosan Kraneis*

Diskussionsbericht zum Vortrag von Christian Waldhoff 245

Sachregister 249

Die Katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat

Rudolf Uertz

In der Plenumsitzung des Parlamentarischen Rates am 20. Oktober 1948 in Bonn kam es zu einer lebhaften Debatte über die Präambel der neuen Verfassung. Der Vertreter der CDU-Fraktion, *Adolf Süsterhenn*, wollte den Artikel 1 des Grundgesetzes theologisch tiefer fundieren als es bis dahin vorgesehen war und schlug die Formulierung vor: „Die Würde des Menschen ist begründet in ewigen, von Gott gegebenen Rechten.“ In der Präambel der Verfassung von Rheinland-Pfalz (1947), an der *Süsterhenn* maßgeblich beteiligt war, wird Gott als „Urgrund des Rechts und Schöpfer aller menschlichen Gemeinschaft“ deklariert. Diese schöpfungstheologische Begründung hatte *Süsterhenn* im Parlamentarischen Rat erst gar nicht vorgeschlagen. Sicher hätte der Vorsitzende des Hauptausschusses, *Carlo Schmid* (SPD-Fraktion), wie zuvor schon in anderem Zusammenhang dem Kollegen *Süsterhenn* geantwortet: „So heilig sind wir nicht.“¹

I. Gott in der Präambel am Beispiel der Grundgesetzdiskussion (1948/49)

Man einigte sich schließlich auf die Formel: „Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen.“ Diese Formulierung hielt *Theodor Heuss*, der Vorsitzende der FDP-Fraktion, für klarer und sauberer als die weitergehende Formulierung. *Heuss* wollte keineswegs eine theologisch-metaphysische Formulierung für die Präambel der neuen Verfassung ausschließen. Das Grundgesetz sollte ihm zufolge auch einen „Akzent des Feierlichen“ haben, zumal die

¹ Protokoll der 6. Sitzung des Plenums, 20.10.1948, in: Parlamentarischer Rat: Akten und Protokolle, hrsg. vom Deutschen Bundestag und vom Bundesarchiv, Bd. 9: Plenum, bearbeitet von *Wolfram Werner*, Boppard 1996, S. 183 ff.; vgl. *Rudolf Uertz*, *Adolf Süsterhenn*, in: Buchstab/Kleinmann (Hrsg.), In Verantwortung vor Gott und den Menschen. Christliche Demokraten im Parlamentarischen Rat (1948/49), Freiburg 2008, S. 355 ff.; *Christoph von Hehl*, *Adolf Süsterhenn. Verfassungsvater, Weltanschauungspolitiker, Föderalist*, Düsseldorf 2012, S. 177 ff.

Verfassung diejenigen ansprechen müsse, „die guten Willens sind und die wir irgendwie seelisch ergreifen wollen“. Daher lehnte *Heuss* es ab, etwa mit Rücksicht auf die „Hämischen“ und „aus Angst vor ihnen eine zu nüchterne oder funktionale Sprache“ zu wählen. Aber man solle dabei nicht so weit gehen, „Gott zu bemühen für die Unzulänglichkeiten, die Torheiten und die Missverständnisse, die auf Grund eines sehr menschlichen Werkes entstehen“².

Theologische Begriffe sind nun einmal unscharfe Rechtsbegriffe. Unscharfe Rechtsbegriffe aber vermögen lediglich die Intension, nicht die Extension anzugeben. Da Gesetzestexte notwendigerweise allgemein gehalten sind, können aus ihnen die Direktiven, das heißt die handlungsleitenden Normen für den konkreten Fall, nicht ohne weiteres erschlossen werden. Theologische Begriffe sollten daher nur mit Bedacht in einem Verfassungsdokument verwandt werden. Denn ihre Verwendung könnte sonst zu theologischen Auslegungsdebatten führen, die das weltliche Recht und die weltlichen Gerichte überfordern würden.³ Eine grundsätzliche Frage stellt sich damit im Hinblick auf die *theologische Ethik*. Lassen Religion und theologisch begründete Ethik dem Gläubigen den notwendigen Spielraum, um im freiheitlich-pluralistischen Gemeinwesen Selbstverantwortung wahrzunehmen, wie sie im Grundrechtskatalog liberaler Verfassungen garantiert wird?

II. Theodor Heuss zur Bedeutung von theologischer und philosophischer Ethik in Verfassung und Recht

Zu diesen grundlegenden Fragestellungen von Verfassung und Recht äußerte sich *Theodor Heuss*, der dem Kulturprotestantismus zuzurechnen ist, zu Beginn seiner Amtszeit als Bundespräsident im Rheinischen Merkur in einem Artikel über *Politik und Ethik* (1951). *Heuss* gibt zu bedenken: Zum einen solle die Verfassung sehr wohl eine positive Würdigung der überpositiven Normen des Grundgesetzes enthalten; zum anderen aber solle das Verfassungswerk nicht exklusiv durch theologische Grundsätze legitimiert werden, um nicht die philosophische Ethik und die Humanitätsideen zu entwerten. *Heuss* kritisiert in diesem Zusammenhang die Theologen, die „schon die Ethik für säkularisierte Religion halten“ und die philosophische bzw. die Vernunftethik der „Überbewertung des Diesseitigen“ verdächtigen.⁴

Es ist ein hochsensibler, kritischer Punkt, den der Bundespräsident anspricht. Und sein Imperativ ist deutlich: Die Ethik, die sich in beträchtlichem Maße aus der Religion speist – *Heuss* verweist auf die Bedeutung der „Weltreligionen“ –,

² Protokoll (Fn. 1), S. 196.

³ Vgl. *Klaus Tanner*, Gehört Gott in die Verfassung?, *Evangelische Kommentare* 5 (1991), 260 ff.

⁴ *Theodor Heuss*, *Politik und Ethik*, *Rheinischer Merkur* vom 13.3.1951.

ist für das Gemeinwesen eine wichtige Kraft. Aber die Ethik ist eben kein exklusives Gut von Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Erst recht gilt dies für die Ethik im pluralistischen Gemeinwesen. Darauf kann der Zeitungsbeitrag des Bundespräsidenten, der die Legitimität des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland und die Loyalität der Bürger zum neuen Verfassungswerk zum Inhalt hat, nur kurz eingehen. Damit bleibt zwangsläufig verdeckt, welche Entwicklungsstufen die moderne Verfassungsgeschichte genommen hat und wie weit die neuzeitliche Verfassungstheorie sowohl durch religiöse, das heißt vor allem jüdische und christliche, als auch durch säkulare philosophisch-ethische, kulturelle und humanistische Normen ihre Prägung erfahren hat, um vom ganzen Volk angenommen werden zu können.

Wenngleich *Heuss* im Parlamentarischen Rat überzogene theologische Legitimierungsideen einzelner Abgeordneter kritisiert, so ist es doch erkennbar, dass sein pflichtgemäßes Plädoyer für die Bewahrung des säkularen Charakters des Grundgesetzes ihm nicht die Augen verschließt vor der Tatsache, dass die katholischen und evangelischen Christen keineswegs in Gänze überbordender theologisch-religiös konnotierter Sittlichkeitsansprüche in politisch-staatlichen Angelegenheiten zu verdächtigen sind. So verweist der Bundespräsident darauf, dass die Katholiken und Protestanten von ihren christlich motivierten demokratischen und sozialen Grundsätzen her – und gar in christlich-demokratischen und christlich-sozialen Parteien (*Heuss* nennt als Protagonisten *Lamennais* und *Stöcker*) – den liberal-demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat zu legitimieren und mitzutragen wissen. Auf wen beziehen sich dann aber die Anspielungen, überzogene theologische Ansprüche an das politische Gemeinwesen Bundesrepublik Deutschland zu richten?

Heuss hat in seinem Artikel die Frage des Verhältnisses von Religion und Politik, Kirche und Staat primär auf die Ebene des einzelnen Bürgers, seines Gewissens und damit seiner Verantwortlichkeit konzentriert, eine Thematik, die sowohl dem kulturprotestantischen als auch dem liberalkatholischen und christlich-demokratischen Verständnis von Religion und Politik geläufig ist. Mit den Theologen, die *Heuss* einer problematischen Verhältnisbestimmung von Politik und Ethik bezichtigt, sind offenbar die Vertreter offizieller kirchlicher Lehren gemeint, die von diesen her die säkulare Ethik und die von ihr geprägte Staats- und Verfassungstheorie als defizitär ansehen. Ich werde mich im Folgenden vor allem mit dem Verhältnis zwischen Katholizismus und modernem Verfassungsstaat sowie dem Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik auseinandersetzen.⁵

⁵ Vgl. auch den Beitrag von *Christian Waldhoff* in diesem Band.

III. Das Spannungsverhältnis zwischen Katholizismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert

Der Jurist *Carl Schmitt* hat in seinem Essay „Römischer Katholizismus und politische Form“ das Spannungsverhältnis zwischen religiöser und säkularer Moral als die große Herausforderung für die Kirche in der Neuzeit beschrieben. Es war „eine besondere, neue Art des Kampfes, als die katholische Kirche im 19. Jahrhundert einen Gegner fand, der ihr gerade die Idee der Humanität entgegenhielt“.⁶ Der Ausgangspunkt dieser konfliktiven politisch-kirchlichen und moraltheologisch-ethischen Auseinandersetzung zwischen den beiden ungleichen Kontrahenten Kirche und Staat ist die Französische Revolution 1789, in deren Gefolge die Säkularisation, die Enteignung der Kirchengüter 1803 und damit die Zerschlagung der religiösen, sozialen und kulturellen Einrichtungen der katholischen Kirche erfolgten. Das hieß: zwangsweise Auflösung von Klöstern, katholischen Universitäten, Kirchengemeinden und Diözesen, Verlust von Krankenhäusern, Pflgestätten, Erziehungs-, Kultur- und Bildungseinrichtungen sowie ferner – vornehmlich in Preußen – Kirchenkampf, Kulturkampf u. a. m. Bezüglich der Haltung der katholischen Kirche zu den Menschenrechten sowie zur liberalen Verfassungstheorie ist insofern beachtlich, dass die Religions- und Gewissensfreiheit als fundamentale Rechtsgüter der Kirche als Korporation und den Katholiken als Bürgern aus staatspolitischen Interessen vorzuenthalten wurden und dort, wo die Verfassung (wie in Preußen 1848/50) die Religionsfreiheit gesetzlich garantierte, die entsprechenden Artikel bzw. Paragraphen vielfach keine Anwendung fanden. Andererseits aber stellt sich die Frage, wieweit Kirche und Papst, der ja als Monarch im Kirchenstaat (756–1870) auch politische Macht ausübte und zum Zwecke der Machterhaltung in seinem weltlichen und geistlichen Herrschaftsbereich die liberalen Grundrechte verwarf, von ihrer Verfassung wie von der offiziellen kirchlichen Moral- und Staatslehre her in der Lage waren, liberale Freiheitsrechte anzuerkennen.

In seiner politischen Theologie zitiert *Schmitt* den englischen Kardinal *John Henry Newman*, der den bedingungslos geführten Kampf im 19. Jahrhundert zwischen Kirche und Liberalismus auf den Nenner brachte: „No medium between catholicity and atheism“.⁷ Damit kennzeichnet er den Kampf des Papsttums im 19. Jahrhundert, das mit dem Pontifikat *Pius' IX.* (1846–1878) und der Verurteilung sämtlicher liberaler Grundsätze seinen Höhepunkt fand, wobei der Liberalismus prinzipiell mit Gottlosigkeit gleichgesetzt wurde, weil er einer

⁶ *Carl Schmitt*, Römischer Katholizismus und politische Form [2. Aufl. 1925], Stuttgart 1984, S. 56; vgl. auch *Ludger Honnefelder*, Grenzziehung durch Ethik. Ethik und Religion angesichts der Herausforderung durch Wissenschaft und Technik, in: Thierse (Hrsg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000, S. 205 ff.

⁷ *Carl Schmitt*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität [1922], 2. Aufl., München 1934, S. 69.

säkularen individualistischen Philosophie folgte. Diese Verurteilung, die 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* und dem *Syllabus errorum* erfolgte, steht in enger Verbindung mit dem Zusammenbruch des Kirchenstaates und dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70). Die antiliberale und antikonstitutionelle Position der Kirche unter *Pius IX.* hatte zur Konsequenz, dass das kirchliche Lehramt sich in der Folgezeit nur mühsam den liberalen Rechts- und Staatsideen anzunähern vermochte; eine Hypothek, die ein Stück weit abzutragen vor allem Papst *Leo XIII.* (1878–1903) auferlegt war. Zwangsläufig stand damit die Staats- und Soziallehre des päpstlichen Lehramtes in einem beträchtlichen Spannungsverhältnis nicht nur zum modernen Staat, sondern auch zur Bewegung des politischen und des sozialen Katholizismus sowie zu den christlich-demokratischen und christlich-sozialen Parteien in den konstitutionellen europäischen Staaten.⁸

Als politischen und sozialen Katholizismus bezeichnet man die Aktivitäten katholischer Politiker, Gewerkschafter, Unternehmer und Sozialwissenschaftler in katholischen Parteien (in Belgien seit 1830) sowie in christlichen interkonfessionellen Arbeitervereinen und Gewerkschaften (seit ca. 1895). Der politische und soziale Katholizismus orientierte seine demokratisch-konstitutionellen, rechtsstaatlichen und gewerkschaftlichen Aktivitäten auch an säkularen politischen und gesellschaftlichen Ordnungsideen. Katholiken in Wissenschaft und Praxis hatten in ihrer politischen und gewerkschaftlichen Arbeit entsprechend die naturrechtlich fundierte *katholische Soziallehre* nur bedingt im Sinne der lehramtlichen Normierungen interpretiert.

IV. Gründe für die antiliberale Haltung des kirchlichen Lehramtes

Die Ablehnung von Menschen- und Freiheitsrechten durch das kirchliche Lehramt ist zunächst eine Reaktion auf die Französische Revolution 1789 und den Erlass der Zivilkonstitution 1790 durch die Französische Nationalversammlung sowie die von dieser verfügten Gesetze zur Aufhebung der Orden. Papst *Gregor XVI.* verurteilt in der Enzyklika *Mirari vos* (1832) die Gewissensfreiheit („libertatem conscientiae“) als „Wahnsinn“ („deliramentum“).⁹ Zugleich wird

⁸ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: ders., Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung, Freiburg 1973, S. 66 ff.; zum Folgenden *Oswald von Nell-Breuning*, Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende, in: Festschrift für Otto Brenner, Frankfurt a. M. 1967, S. 19 ff.; *Hans Maier*, Katholizismus und Demokratie, Freiburg 1983; *Rudolf Uertz*, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

⁹ Enzyklika *Mirari vos* (1832) Papst Gregors XVI., Nr. 14, in: Utz/von Galen (Hrsg.), Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, 4 Bde., Aachen 1974, Nr. II 1 ff.

damit auch die Konzeption der Christlichen Demokratie des Abbé *Hugues Félicité Robert de Lamennais*, also das programmatisch-politische Konzept, aus christlichen Motiven heraus eine konstitutionelle und demokratische Bewegung zu schaffen, verurteilt.¹⁰ In diesem Rundschreiben zeigt sich schon die Grundhaltung des kirchlichen Lehramtes, die auch die Position der nachfolgenden Päpste sein sollte: Es sind nicht mehr nur die antikirchlichen und antireligiösen Aktionen, die die Reaktionsweise der Päpste bestimmen. Vielmehr zeigt sich in *Mirari vos* schon das Kampfprogramm der Kirche, das den liberalen theologischen, politischen und gesellschaftlichen Ideen und Maßnahmen galt, wie dies auch Kardinal *Newman* in dem oben angeführten Zitat zum Ausdruck brachte.

Diese antiliberalen Grundhaltung des päpstlichen Lehramtes, das die liberalen Ideen als „törichte Meinung“ und als Modeerscheinungen verurteilt, folgt weitgehend dem konterrevolutionären Programm des französischen Traditionalismus *Joseph de Maistre* (1753–1823).¹¹ Der primär theologisch gespeiste Traditionalismus sieht in der liberalen Staats- und Gesellschaftsentwicklung nur Zerstörung und Niedergang der alten, gottgewollten politischen Ordnung. Daher sieht sich der Traditionalismus berechtigt und genötigt, das theologisch legitimierte monarchische Prinzip als Gegenmaßnahme gegen den Liberalismus mit allen Konsequenzen auch auf die Verfassung und die Staatslehre der Kirche anzuwenden, wie es schließlich das vom Ersten Vatikanischen Konzil verkündete Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit des Papstes als entscheidende Ausdrucksform zum Inhalt hat.

Die Unfehlbarkeit, das heißt die Letztentscheidungen des Papstes als absoluter Monarch und als Haupt der Kirche, dessen kirchliche und politische Entscheidungen inappellabel sind, hat das Konzil aber nicht nur den feierlichen Erklärungen des Papstes, z. B. im Rahmen eines Konzils (außerordentliches Lehramt) vorbehalten, sondern ebenso für die päpstlichen Direktiven vorgesehen, wie sie in Enzykliken, Briefen, Ansprachen und Dekreten geäußert werden (ordentliches Lehramt).¹² Das bedeutet, dass auch die in Ansprachen und päpstlichen Dekreten geäußerten Vorstellungen und Mahnungen des Papstes, sofern diese mehrfach und nachdrücklich vertreten werden, Gesetzeskraft erlangen. Da aber auch diese Form päpstlicher Dekrete als „authentische“ Äußerungen des päpstlichen Lehramtes gelten und „letztverbindlich“ sind, unterliegen sie ebenfalls dem Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche.¹³ Kirchenrechtlich verbind-

¹⁰ Vgl. *Hans Maier*, Kirche und Revolution. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, 5. Aufl., Freiburg 1988, S. 157 ff., 167 ff.

¹¹ Vgl. *Joseph de Maistre*, Vom Papst. Ausgewählte Texte, Berlin 2007; *Rudolf Uertz*, Gottesrecht (Fn. 8), S. 69–91.

¹² Vgl. *Roger Aubert/Rudolf Lill*, Die Kirche in der Gegenwart. Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, in: Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 6/1, Freiburg 1985, S. 696 ff., 761 ff.

¹³ Vgl. *Peter Hünermann*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Leh-

liche Urteile und Dekrete des Lehramtes sind ebenso wie auch die Äußerungen des außerordentlichen Lehramtes von den Katholiken daher „mit religiös begründetem Gehorsam“ bzw. mit „religiösem Gehorsam des Willens und Verstandes“ anzunehmen, eine Entscheidung, die auch das II. Vatikanum in leicht modifizierter Form erneuerte.¹⁴

V. Das neuscholastische Naturrechtssystem

Das wichtigste Instrument, mit dem das I. Vatikanum das päpstliche Lehramt in der Sittenlehre ausgestattet hat, ist das Naturrecht. Das kirchlich angeleitete *christliche Naturrecht* steht dem *individualistischen Naturrecht* der Neuzeit entgegen, wobei das erstere auf thomistische und barockscholastische Interpretationen zurückgreift. Entsprechend steht der *Autonomie* im rationalistischen Naturrecht, das die vom einzelnen gemäß Vernunftkriterien getroffenen sittlichen Entscheidungen intendiert, im christlichen Naturrecht die *Heteronomie* (die Fremdgesetzlichkeit) gegenüber. Allerdings können sich die neuscholastischen Annahmen in dieser Hinsicht nur sehr bedingt auf die Ethik des *Thomas von Aquin* stützen, der nämlich, an der aristotelischen Tugendlehre orientiert, das *subjektive Gewissen als pflichtgemäße handlungsleitende Norm* versteht.¹⁵ Da die Gesetzesformulierungen nur allgemein sind, bleibt dem Gesetzesunterworfenen zwangsläufig ein Interpretationsspielraum, den auszufüllen der Tugend der *Epikie* obliegt, die *Aristoteles* eine Form höherer Gerechtigkeit nennt. Es geht hierbei also um das sittliche Verhalten des Menschen in konkreten Ent-

rentscheidungen, 37. Aufl., Freiburg 1991, Nr. 3008–3014, 3884ff. Die Konstitution *Dei Filius* des I. Vatikanums, Nr. 3011, dekretiert: „Mit göttlichem und katholischen Glauben ist ferner all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche – sei es in feierlicher Entscheidung oder kraft ihres gewöhnlichen und allgemeinen Lehramtes – als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“ Vgl. *Wolfgang Beinert/Ilona Riedel-Spangenberg*, Lehramt, in: Kasper u.a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3. Aufl., Freiburg 2006, Sp. 751–754.

¹⁴ Vgl. *Lumen gentium* (Nr. 25), in: Rahner/Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, 8. Aufl., Freiburg 1972, S. 262; *Rudolf Uertz*, Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur. Joseph Kleutgen, die Nonnen von Sant’Ambrogio und die Langzeitwirkungen der Neuscholastik, in: *Imprimatur* 6 (2013), 234ff., abrufbar unter: <http://www.imprimatur-trier.de/2013/imp130605.html> (abgerufen am 1.6.2014); Hubert Wolf, Joseph Kleutgen, das Breve „Tuas libenter“ von 1863 und die Folgen für die katholische Theologie, zur debatte 1 (2014), 20ff.

¹⁵ Vgl. zum neuscholastischen Naturrecht *Franz Böckle/Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; *Hans Welzel*, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4. Aufl., Göttingen 1962; *Gerhard Hammerstein*, *Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1950; zur deontologischen und teleologischen Normbegründung in der Ethik vgl. *Franz Böckle*, *Fundamental-moral*, München 1981, S. 245ff., 306ff.

scheidungssituationen, die der Gesetzgeber nicht vorhersehen konnte, oder in den Fällen, in denen überhaupt keine Gesetze verpflichten.¹⁶

Demgegenüber besteht die Intention des kirchlich modifizierten Naturrechts in der kontrollierten moralischen Leitung der Gläubigen mit dem Ziel, diese gegen die liberalen Prinzipien und deren Eindringen in die kirchliche Sittenlehre und Dogmatik zu immunisieren. Ein Naturrecht aber, das – der vom IV. Laterankonzil 1215 verpflichtend eingeführten Beichtmoral ähnlich¹⁷ – die Gläubigen an kasuistische Rechtsformen bindet, ist ein Widerspruch in sich. Denn durch die Deduktion des Besonderen aus dem Allgemeinen können gemäß dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit keine grundsätzlich neuen Erkenntnisse im Sinne präziserer handlungsleitender Normen gewonnen, sondern lediglich „die Ausfaltung schon bestehender Erkenntnisse“ erhellt werden.¹⁸

Angesichts der konfliktiven Situation im Kirchenstaat wurde die monarchische Ordnung als unabdingbare Voraussetzung zur Erfüllung der politischen wie auch der geistlichen Aufgaben des Papstes als Oberhaupt der Kirche deklariert,¹⁹ so dass die absolutistische Funktion des Papstamtes zum einen politisch, zum anderen theologisch und kanonistisch gerechtfertigt wurde.

Papst *Leo XIII.* (1878–1903) oblag es, die Hypothek des Zusammenbruchs des Kirchenstaates und der unversöhnlichen katholischen Staatsdoktrin seines Vorgängers ein Stück weit abzubauen und die katholische Staats- und Rechtslehre behutsam an die konstitutionelle republikanische Verfassungsordnung heranzuführen. Wohl blieben die neuscholastische Naturrechtslehre und mit ihr die Idealnorm des „katholischen Glaubensstaates“ in seinen Staatszyklen erhalten, doch milderte *Leo XIII.* die lehramtliche Position insofern, als er die republikanisch-konstitutionelle Ordnung dort billigte, wo sie sich historisch durchgesetzt hatte.²⁰ Gemäß der aristotelisch-thomistischen Lehre, wonach Monarchie, Aristokratie und Demokratie allesamt legitime Ordnungen sein können, sofern sie mit dem allgemeinen Wohl des Staates vereinbar sind

¹⁶ Vgl. *Wilhelm Korff*, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 84–91.

¹⁷ Vgl. *Wilhelm Korff*, *Work in progress*, in: Vogt (Hrsg.), *Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin*, München 2012, S. 79 (81). Das IV. Laterankonzil (1215) hat neben wirkmächtigen Verordnungen (u. a. Einführung der Beichte) auch die *Magna Charta*, eine der wichtigsten mittelalterlichen Freiheitsgarantien, verurteilt; *Hubert Jedin*, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1969, S. 48 f.

¹⁸ Vgl. *Max Müller/Alois Halder*, *Deduktion*, in: *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, 11. Aufl., Freiburg 1984, S. 58; *W. Korff*, *Work* (Fn. 17), S. 81 f.

¹⁹ Vgl. *Konrad Repgen*, *Die Lateranverträge von 1929*, in: *Jedin*, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 7, Freiburg 1979, S. 51 ff.

²⁰ Vgl. die Staatszyklen *Diuturnum illud: Der göttliche Ursprung der Staatsgewalt* (1881); *Immortale Dei: Die christliche Staatslehre in der Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Auffassung vom Staat* (1885); *Sapientiae christianae: Der Christ in der politischen Gemeinschaft* (1890), in: *Utz/van Galen*, *Sozialdoktrin* (Fn. 9), Nr. XXI 1 ff., XXI 24 ff. und XXIII 50 ff.; zur Staatslehre Papst Leos XIII. vgl. *Rudolf Uertz*, *Gottesrecht* (Fn. 8), S. 236 ff.

(sog. Staatsneutralitätsthese), konnten die alten Monarchien ebenso wie die jüngeren republikanisch-konstitutionellen Staatsformen vom Lehramt gerechtfertigt werden. Möglich wurde diese bedingte Anerkennung bestehender republikanischer Staaten dadurch, dass Papst *Leo XIII.* in seine Staatslehre das *Toleranzprinzip* einführte, wonach die Katholiken zur Verhinderung größerer Übel die demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung tolerieren sollen; doch blieb dieser Staatsform ebenso wie der liberalen Menschenrechtstheorie die volle sozial- und rechtsethische Legitimierung versagt.

VI. Der politik- und sozialetische Paradigmenwechsel des kirchlichen Lehramtes (1961/62–1965)

Als Befreiung von einer schweren Last erlebte das Gros der Katholiken das Pontifikat *Johannes XXIII.* (1958–1963), der schon mit seiner ersten Sozialzyklika *Mater et magistra* (1961) eine neue sozialetische Begründungsfigur in die katholische Soziallehre einführte. Dabei wurde statt der bis dahin vorherrschenden neuscholastisch-naturrechtlichen Begründung die *personaletische Argumentation* herangezogen, die die Eigenverantwortung der Christen als Staatsbürger und als Gesellschaftsmitglieder ins Zentrum rückt. Diese Neuerungen betrafen vor allem auch das Verhältnis von katholischer Kirche und säkularer Gesellschaft und damit eine wohlwollende Haltung zu den nicht dezidiert christlich-demokratischen Parteien. In Deutschland begrüßten in den 1960er und 1970er Jahren auch SPD und FDP den sozialetischen Paradigmenwechsel der katholischen Soziallehre.²¹ Denn mit der lehramtlichen Neuorientierung und der Betonung der personalen Verantwortungsethik – statt der heteronomen neuscholastischen Naturrechtslehre – endete das besondere Verhältnis der katholischen Kirche zu den christlich-demokratischen Parteien. In der Folgezeit wurde es mehr und mehr selbstverständlich, dass sich Katholiken auch in sozialdemokratischen, liberalen und anderen demokratischen Parteien betätigen konnten, was noch in den 1950er und frühen 1960er Jahren eher die Ausnahme war.²²

In seiner zweiten Sozialzyklika *Pacem in terris* (1963) hatte *Johannes XXIII.* die Menschenrechte inkorporiert, und zwar gemäß der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen* von 1948. Damit erwies das päpstliche Lehramt zugleich dem philosophischen Humanismus und der säkularen

²¹ Vgl. *Benno Haunhorst*, Katholizismus und Sozialdemokratie, in: Thierse, Religion (Fn. 6), S. 20 ff.

²² Vgl. *Rudolf Uertz*, Annäherungen: Christliche Sozialetik und SPD, Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006), S. 93 ff.; *Jürgen Werbick*, Religion ist keine Privatsache! Theologische Einwände gegen eine politisch allzu bequeme Floskel, in: Thierse, Religion (Fn. 5), S. 90 ff.

Ethik seine Referenz – eine Haltung, die der neuscholastischen Lehre zuwider war.²³

So betont denn der führende katholische Sozialethiker *Oswald von Nell-Breuning* in seinem Kommentar zur neuen päpstlichen Sozialenzyklika deren Annäherung an die philosophische Ethik und Anthropologie:

„Der Umstand, dass der Papst die Personalität des Menschen damit begründet, dass er seiner Natur nach mit Vernunft und freier Selbstbestimmung ausgestattet ist, ohne bei dieser Gelegenheit daran zu erinnern, dass ihm dies von seinem Schöpfer geschenkt ist und dass darin seine natürliche Gottebenbildlichkeit besteht, spricht dafür, dass er die Erkenntnis der transzendenten Dimension nicht als unerlässliches Erfordernis für die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes bezeichnet, die Frage also zum mindesten offenlassen will.“²⁴

Damit konzediert *Nell-Breuning*, dass Ethik, Moral und Sitte keine exklusiven Güter von Theologie und Kirche sind, wie es das christliche Naturrecht mit dem Verweis auf den offenbarungstheologischen Charakter der christlichen Lehre intendiert und entsprechend die säkular begründeten Menschenrechte und Ordnungsideen als religiös und ethisch defizitär eingestuft hatte.²⁵ Kirche und Theologie kennen aber sehr wohl – und zwar von der biblischen Theologie des Alten und des Neuen Testaments wie auch von der Tradition und Geschichte der Moraltheologie und Ethik her – das Phänomen einer *natürlichen Sittlichkeit*, die dem Menschen aufgrund seiner *Geschöpflichkeit* und *Vernunftbegabtheit* eigen ist und die seine Personwürde ausmachen. So gesehen wird man sagen können, dass der christlichen Moral mit ihrer Lehre von der Gewissensfreiheit der Person und ihrer Würde ein sowohl philosophisch als auch theologisch begründeter freiheitlicher Impuls eigen ist, der aber gemäß der neuscholastischen Lehre lediglich dem Menschen als sittlichem Wesen „an sich“, nicht aber als konkretem moralischen Subjekt zugemessen wurde, da dessen Mündigkeit und Verantwortungsfähigkeit in individual- und sozialetischen Belan-

²³ Vgl. Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning, 9. Aufl., Köln 2007; zum Dekalog und seiner theologischen und ethischen Wirkungsgeschichte vgl. *Matthias Köckert*, Die Zehn Gebote, München 2007.

²⁴ *Oswald von Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, 3. Aufl., Wien 1983, S. 103.

²⁵ Vgl. *Theodor Meyer*, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Nach Maßgabe der im Syllabus § VII verzeichneten Irrthümer, Freiburg 1868, S. 91 ff.; kritisch zur neuscholastischen Naturrechtslehre: *Josef Isensee*, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der Katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Kanonistische Abteilung LXXXIII, 103 (1987), 296 (309ff.).

gen gemäß dem Leitungs- und Kontrollanspruch der Kirche und dem Postulat der Unterordnung der Laien unter den Klerus nur bedingt maßgebend waren.²⁶

Mit dem neuen sozialetischen Argumentationsstil von *Mater et magistra* und der Inkorporierung der Menschenrechte in die katholische Soziallehre in *Pacem in terris* waren zugleich auch wichtige sozialetische Vorbereitungen und Wegweiser für das Zweite Vatikanische Konzil und das von ihm besonders reflektierte, gegenüber dem 19. Jahrhundert wesentlich veränderte Verhältnis der Kirche zur Welt geschaffen worden. Das Konzil konstatierte folglich den mit den modernen gesellschaftlichen Entwicklungen gewachsenen Verantwortungsbereich der Christen als Staatsbürger und Gesellschaftsmitglieder. Mit seiner *Differenzierungsthese*, d. h. der systematischen Unterscheidung zwischen kirchlich-theologischen Vorrechten des Klerus und dem Verantwortungsbereich der Laien („Autonomie der Kultursachgebiete“) nahm das Konzil die bis dahin beanspruchten autoritativen Weisungsbefugnisse gemäß der Lehre von der *potestas indirecta* ein gutes Stück weit zurück und erkannte schließlich in *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit als staatsbürgerliches Grundrecht an.²⁷ Mit dieser Entscheidung war das letzte und wichtigste Hindernis auf dem Weg der Kirche zur Anerkennung des pluralistischen, weltanschaulich neutralen Staates beiseite geräumt.

VII. Der kirchliche und gesellschaftliche Aufbruch der 1960er und 1970er Jahre und die neue politische Theologie

Was das Zweite Vatikanische Konzil mit seinen sozialetischen Neuerungen zwar nicht vordergründig bezweckt hatte, jedoch zwangsläufig in Kauf nehmen musste, war der Umstand, dass mit der kirchenoffiziellen Abwendung von der neuscholastischen Naturrechtsinterpretation und der Hinwendung zu einer *soziologisch analysierenden und theologisch motivierenden gesellschaftlich-politischen Anschauungsweise* der katholischen Kirche eine Pluralisierung des Katholizismus sowie die Auflösung der katholischen Milieus begünstigt wurde, wobei anzumerken ist, dass solche Tendenzen schon geraume Zeit vorher zu beobachten waren.²⁸

²⁶ Aufschlussreich die Schrift des „Zentrumsprälaten“ *Carl Ulitzka*, Soll der Klerus die Führung in der Öffentlichkeit übernehmen?, *Die Seelsorge* 6 (1928/29), 321 ff.

²⁷ *Marie-Dominique Chenu*, La fin de l'ère constantinienne, in: Dubois-Dumée u. a. (Hrsg.), *Un Concile pour notre temps*, Paris 1961, S. 59 ff., sieht im II. Vatikanum zugleich das Ende der „Konstantinischen Epoche“. Vgl. zur Gewaltenlehre *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Staat-Gesellschaft-Kirche, in: Böckle/Kaufmann u. a. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 15, Freiburg 1982, S. 5 ff.; *Paul Mikat*, Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht, in: ders., *Religionsrechtliche Schriften*, Bd. 1, Berlin 1974, S. 217 ff.

²⁸ Vgl. *Thomas M. Gauly*, *Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust*, Bonn 1991; *Oswald von Nell-Breuning*, *Soziallehre* (Fn. 24), S. 74 f.; zum wechselseitigen Kontakt von Kir-

In das Vakuum der abgelösten neuscholastischen Soziallehre trat Mitte der 1960er Jahre die *neue politische Theologie* von *Johann Baptist Metz*. Im Zentrum seiner Konzeption stand gesellschaftspolitisch nunmehr die Idee der *Kirche als Kontrastgesellschaft*. Mit einem einzigen Federstrich eliminierte Metz die neuscholastische theologisch-naturrechtliche Sichtweise: Dieser habe es in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht an „theologischer Verantwortung“ gefehlt.²⁹ Die Theologie habe in der Vergangenheit weitgehend klassisch-metaphysisch argumentiert und eine Gestalt verkörpert, die noch dem Mittelalter nachhänge. An der Frage der theologischen Verantwortung und der existentiellen Haltung des Christen in der modernen Gesellschaft, näherhin der grundsätzlichen Problemlosigkeit, mit der die neuscholastische Theologie das „Verhältnis von Religion und Gesellschaft, von Glaube und gesellschaftlicher Praxis“ wahrgenommen habe, sei sie gescheitert. Das wohl wirkungsmächtigste Element in der politischen Theologie von Metz war der Umstand, dass er mit seiner von der Existenzphilosophie geprägten Theorie die von der Aufklärung geschaffene transzendente, existentielle und personalistische Orientierung wahrgenommen hat – ein Fundus, der der klassisch-metaphysischen Theologie und Naturrechtslehre fehlte.

Zweifellos hatte Metz mit seiner personalistisch-subjektorientierten Sichtweise die neuscholastische Philosophie und Theologie ausgehebelt und gleichzeitig den Sozialethikern das Wasser abgegraben. In einem entscheidenden Punkt aber blieb seine politische Theologie defizitär, was ihr auch *Oswald von Nell-Breuning* vorhielt. Aufgrund ihrer einseitig fundamentaltheologischen Orientierung klammerte die Politische Theologie die sozialetische Analyse von Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kultur weitgehend aus. Wenn nämlich, so *Nell-Breuning*, die politische oder Befreiungstheologie zum Beispiel zur Frage Stellung nehmen solle, ob die vorherrschenden ökonomischen oder politischen Strukturen geändert werden sollten, so sei dies primär eine Frage von sozialetischer, nicht von theologischer Relevanz.³⁰ Dieses Dilemma, zwischen Theologie und Philosophie zu oszillieren, ohne systematisch eine klare Positionsbestimmung für das Verhältnis von Vernunftgründen und Glaubenssätzen vorzunehmen, haftet einzelnen Vertretern der katholischen Sozialethik noch heute an.³¹ Problematisch ist, dass das kirchliche Lehramt die mit dem II. Vati-

che und Staat sowie zum politischen Einfluss der Kirchen in den ersten Nachkriegsjahren vgl. *Kristian Buchma*, Ein klerikales Jahrzehnt? Kirche, Konfession und Politik in der Bundesrepublik während der 1950er Jahre, Baden-Baden 1014.

²⁹ Vgl. *Hans Maier*, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970; *Helmut Peukert* (Hrsg.), Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz 1969.

³⁰ Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, „Politische Theologie“ – einst und jetzt, Stimmen der Zeit 186 (1970), 234 ff.

³¹ Vgl. *Arno Anzenbacher*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1998; *Norbert Lüdicke*, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Festschrift für Klaus Lüdicke (Beihefte Nr. 55 zum Münste-

kanum eingeräumte personale Verantwortungsethik drei Jahre nach dem Konzil in der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. (1968) für den Bereich der Sexual- und Ehemoral suspendiert hat und in diesem Ethikbereich wieder in modifizierter Weise an das Argumentationsmuster der neuscholastischen Naturrechtslehre anknüpft.

VIII. Anregungen aus Philosophie und Sozialwissenschaften

Mit seiner personaethischen Argumentationsweise und den neuen Leitsätzen zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft hat die konziliare Lehre auch in den Sozialwissenschaften Interesse gefunden und die interdisziplinäre Zusammenarbeit von Wissenschaftlern verschiedenster geisteswissenschaftlicher Disziplinen angeregt. Denn im Bereich der Politik, Wissenschaft, Kultur, des Rechts sowie in den entsprechenden ethischen Bereichen sind die Laien als Fachleute zuständig, so dass das Lehramt sich nicht mehr auf Weisungsrechte stützen kann, was selbstredend ernsthafte Mahnungen, Kritiken und Verurteilungen im Falle der Verletzung von fundamentalen ethischen und Rechtsgütern nicht ausschließt.

Rechtswissenschaftler wie *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Josef Isensee*, *Alexander Hollerbach*, *Paul Mikat* und *Otto Kimminich*, Politikwissenschaftler wie *Hans Maier*, *Alexander Schwan* und *Bernhard Sutor*, Soziologen wie *Franz-Xaver Kaufmann* und *Gerhard Schmidtchen* sowie Vertreter von Philosophie und Geschichtswissenschaft wie *Max Müller*, *Wolfgang Kluxen*, *Ludger Oeing-Hanhoff* und nicht zuletzt Theologen wie *Karl Rahner*, *Franz Böckle*, *Joseph Ratzinger*, *Walter Kasper* und *Karl Lehmann* befassten sich nunmehr verstärkt mit Grenzfragen von Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft einerseits sowie von Politik-, Sozial- und Rechtswissenschaft andererseits und trugen damit im Sinne von *Gaudium et spes* bei zu einem verbesserten Verhältnis von Theologie und Kirche zur säkularen Kultur und Wissenschaft.

Die Spuren der Neuscholastik, die in ihrer letzten Phase wegen ihrer abstrakten dogmatischen Thesenbildung auch innerkirchlich und theologisch mehr und mehr Kritik erfuhr,³² sind bis heute noch nicht getilgt. Denn mit ihrem Kampf gegen das rationalistische Naturrecht sowie die säkulare Humanität und Ethik hat die neuscholastische Naturrechtslehre den personalen Verantwor-

rischen Kommentar zum Codex Juris Canonici unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz), Essen 2008, 357 ff.

³² Vgl. *Albert Auer*, Theologisches Denken als Deutung der Zeit, Salzburg 1946, S. 36, 124 f., der angesichts des Zweiten Weltkriegs und der physischen und geistigen Kriegsfolgen einen religiös-sittlichen Aufbruch erhoffend das „Ende der theologischen Hungerperiode“ und der neuscholastischen Ära herbeisehnt: „Gott ist kein Es, d. h. unser Leben ist keine Angelegenheit theoretisch-dürerer Formeln, sondern will persönlich zu Gott stehen“.

tungsgedanken – „das Spezifikum der europäischen Kultur“, nämlich „die Würde der Person und ihres kritischen Denkens“ – gegen den päpstlichen Absolutismus und Wahrheitsanspruch ausgespielt.³³ Es sind damit die Spätfolgen des 19. Jahrhunderts und des Kampfes zwischen dem intransigenten römischen Katholizismus und dem säkularisierten Gemeinwesen, die das II. Vatikanum mit seinem theologisch-ethischen Aufbruch und der neuen Verhältnisbestimmung von Kirche und pluralistischem Gemeinwesen überwinden wollte.

Die Säkularität des weltanschaulich neutralen Rechts- und Verfassungsstaates und die ihn prägenden Ideen des Humanismus, des Rationalismus, der Aufklärung und der Menschenrechte ist nicht erwachsen durch „Beiseitstellen, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken“.³⁴ Aber die Amtskirche folgte erst mit erheblicher Verzögerung den Aktivitäten der Protagonisten des Laienkatholizismus.

Die Kultur Europas ist geprägt durch epochale Vorgänge wie dem Freiheitskampf zwischen Kirche und politischer Ordnung und den Kontroversen zwischen theologisch-religiösen und philosophisch-säkularen Wertvorstellungen und Ordnungsideen. Dies hat tiefe Spuren in den Gesellschaften und Ländern unseres Kontinents hinterlassen.³⁵ Diese Spezifika europäischer Kultur, das heißt die Konvergenzen und Divergenzen zwischen Kirche und Staat, zwischen religiöser und säkularer Ethik und Wertbegründung, hat das II. Vatikanum in seinen Dekreten weitgehend konstatiert. Das Konzil hat in seiner konstruktiven Auseinandersetzung der „Kirche mit der Welt von heute“ (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*) keineswegs einseitig der Verweltlichung von Gesellschaft, Kultur und Gemeinwesen das Wort geredet, wie Kritiker aus Theologie, Kirche, aber auch Sozialwissenschaften dem Konzil vorwarfen. Vielmehr hat die Römische Bischofssynode den existenziellen Bedingungen und dem Werte-

³³ Vgl. *Karl-Heinz Ohlig*, Die Würde der Person und ihres kritischen Denkens. Das Spezifikum der europäischen Kulturgeschichte, in: Gauger/Küsters/Uertz (Hrsg.), *Das Christliche Menschenbild. Zur Geschichte, Theorie und Programmatik der CDU*, Freiburg 2013, S. 11 ff.

³⁴ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Nein zum Beitritt der Türkei, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10.12.2004, 35, abrufbar unter: <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/europaeische-union-nein-zum-beitritt-der-tuerkei-1193219.html> (abgerufen am 1.6.2014).

³⁵ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in: ders., *Auftrag* (Fn. 7), S. 191 ff.; *Konrad Hilpert*, Die Anerkennung der Religionsfreiheit, *Stimmen der Zeit* 12 (2005), 509 ff. Zum Spannungsverhältnis der abendländisch-europäischen Kultur-, Rechts- und Sozialtheorien zwischen Theologie und Philosophie sowie zwischen geisteswissenschaftlichen Theorien und naturwissenschaftlich-technologisch bedingtem Pragmatismus und Progress vgl. die Beiträge von *Raymondo Panikkar*, *Franz Herre* und *Max Müller*, in: *Pannikar u.a. (Hrsg.), Das europäische Erbe in der heutigen Welt*, Nürnberg 1963, S. 9 ff., 53 ff.

bewusstsein der Christen in der säkularen Gesellschaft in beachtlicher Weise Rechnung getragen.³⁶

IX. Zusammenfassung und Schluss

Die katholische Kirche hat ihren Frieden mit den Menschenrechten und den liberalen Ordnungsideen gemacht. Mit der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil hat das katholische Lehramt den Verantwortungsbereich des Christen als Staatsbürger endgültig anerkannt, dabei ältere hinderliche Wertmuster beiseite geräumt und zugleich wesentliche Ansprüche des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Lenkung der Laien im politischen und rechtlichen Bereich zurückgenommen. Dies erfolgte durch den schon von Papst *Johannes XXIII.* in seinen Sozialenzykliken vorgenommenen Paradigmenwechsel, die Ersetzung des neuscholastischen Naturrechts durch die personale Verantwortungsethik.³⁷

Worin bestand dieser Paradigmenwechsel im Einzelnen? Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich unter dem Pontifikat Papst *Pius' IX.* die Abwehr des Lehramtes gegenüber liberalen Gesellschaftsprinzipien dermaßen gesteigert, dass selbst gemäßigte liberal-bürgerliche Grundsätze als Widerspruch zur katholischen Lehre verurteilt wurden (*Syllabus errorum*, 1864). Höhepunkt dieser Entwicklung war das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit der Verkündung des Unfehlbarkeitsdogmas und des Jurisdiktionsprimats des Papstes. Begleitet war diese Entscheidung des Konzils von einer Kompetenzverlagerung des katholischen Bischofskollegiums, das die ihm bis dahin noch verbliebenen Rechte auf den Papst übertrug.³⁸

Das wichtigste Instrument der Erweiterung der Lehrgewalt des Papstes war die im Gewande neuscholastischer Theologie und Ethik gestaltete Naturrechtsinterpretation. Diese räumte dem Lehramt das Recht ein, in Fragen der Moral gemäß deontologischer Naturrechtsbegründung aus allgemeinen sittlichen Normen konkrete Handlungsoptionen für die Gläubigen im individuellen, gesellschaftlich-kulturellen und politisch-rechtlichen Bereich autoritativ vorzugeben, ihre Einhaltung zu kontrollieren und Abweichungen bzw. Missachtungen der lehramtlichen Vorgaben zu sanktionieren (Beichtsystem, Index u. a.). Die Gewissensverantwortung des Christen, die sehr wohl klassischer Kernbestand katholischer Theologie und Morallehre ist, wurde in der neuscholastischen

³⁶ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg 2012; vgl. auch den Beitrag von *Franz-Xaver Kaufmann* in diesem Band.

³⁷ Vgl. *Rudolf Uertz*, Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik, in: Vogt (Hrsg.), Theologie der Sozialethik, Freiburg 2013, S. 279 ff.

³⁸ Vgl. *August Bernhard Hasler*, Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas. Mit einem Geleitwort von Hans Küng, 2. Aufl., München 1980.

Phase der Kirche insofern entmachtet, als das Gewissen als passiv rezeptives Organ aufgefasst und an die „objektiven“ Gesetze und Vorgaben des ordentlichen und des außerordentlichen Lehramtes gebunden wurde. Engführungen des Konzils von 1869/70 und der Lehrverkündigungen von Papst *Pius IX.* wurden von dessen Nachfolger, Papst *Leo XIII.*, insofern überwunden, als dieser in seinen Staatszyklen behutsam Annäherungen des kirchlichen Lehramtes an die demokratisch-republikanische Ordnung vornahm. Aber erst das II. Vatikanum hat mit seinen Dekreten (*Gaudium et spes*, *Dignitatis humanae* u. a.) die volle Akzeptanz des liberal-demokratischen Rechtsstaates und der Menschenrechte durch das katholische Lehramt ermöglicht.

Die Stigmatisierungen der liberal-rechtsstaatlichen Ordnung als „Notbehelf“ und „als nationale Apostasie“,³⁹ die den katholischen Staatsbürgern, Politikern sowie Richtern und Staatsanwälten ihre Loyalitätspflichten gegenüber dem politischen Gemeinwesen erschwert hatten, waren damit hinfällig. Die rechts- und politikethischen Neuerungen des Konzils wird man daher nicht bloß als Erweiterung traditioneller Lehre oder als Anwendung älterer, von Theologie und Kirche vertretener Prinzipien wie zum Beispiel der sog. scholastischen These vom „Volk als dem ursprünglichen Träger der Gewalt“ interpretieren können. Denn erst mit der Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit als staatsbürgerlichen Grundrechten durch das Konzil sind die entscheidenden moraltheologischen und kirchenrechtlichen Hindernisse bei Seite geräumt worden, die von der Kirche bis in die 1960er Jahre autoritativ als „katholische Wahrheiten“ deklariert und dem liberalen Politik-, Rechts- und Gesellschaftsdenken als widerchristlichen Ideen entgegengesetzt wurden.⁴⁰

Dem Juristen *Ernst-Wolfgang Böckenförde* kommt das Verdienst zu, die besagten Aporien der kirchlich-lehramtlichen Staats- und Rechtstheorie, insbesondere deren Inkompatibilität mit der liberalen rechtsstaatlichen Ordnung eingehend analysiert zu haben.⁴¹ Rechtsdogmatisch betrachtet ist der Paradig-

³⁹ Vgl. *Theodor Meyer*, Grundsätze (Fn. 25), S. 124; *Klaus Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. 1, 10. Aufl., Paderborn 1959, S. 63.

⁴⁰ Vgl. *Martin Rhonheimer*, Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, 2. Aufl., Freiburg 2012.

⁴¹ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Einleitung, in: Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit. Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Münster 1968, S. 5 ff. – Es ist widersinnig, wenn der protestantische Theologe und Sozialethiker *Hartmut Kreß*, Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig?, *Humanismus aktuell* 22 (2008), 17 ff., *Böckenförde*, der eine Vielzahl kritischer Untersuchungen zu den Aporien der neuscholastischen Naturrechtslehre und ihrer Inkompatibilität mit dem liberalen Rechtsstaat durchgeführt hat, des „Neo-Integralismus“ bezichtigt. *Kreß* unterstellt dem katholischen Juristen, mit seinem bekannten Diktum („*Der freiheitlich-säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“) „einer quasi-religiösen Staatslegitimierung“ das Wort zu reden. Vgl. die Entgegnung von *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Stellungnahme zum Beitrag von H. Kreß, *Ethica*, 16 (2008), 369 ff. Zur Erhellung von Kreß' Katholizismusbild aufschlussreich: Kardinal *John Henry Newman*, Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Offener Brief an Seine Gnaden

menwechsel in der lehramtlichen Position durch eine relativ einfache Maßnahme bewerkstelligt worden: durch die Differenzierung (nicht Trennung) von Ethik und Recht.⁴² Das II. Vatikanum hat damit nachvollzogen, was schon geraume Zeit vorher in Kreisen des politischen und sozialen Katholizismus als verantwortbare Politik- und Rechtsethik vertreten wurde.

den Herzog von Norfolk, aus Veranlassung von Gladstone's Anklageschrift: „Die Vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Unterthanentreue“ (engl.: London 1875), Freiburg 1875.

⁴² In der neuscholastischen Lehre wurde das Recht lediglich als „Ausschnitt der sittlichen Ordnung, ohne Eigenständigkeit nach Inhalt und Ziel“ (*Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Religionsfreiheit [Fn. 35], S. 196) aufgefasst; vgl. *ders.*, Einleitung (Fn. 41).

Diskussionsbericht zum Vortrag von Rudolf Uertz

Franca Poll-Wolbeck

Uertz skizzierte in seinem Vortrag den politik- und rechtsethischen Wandel der katholischen Staatslehre am Beispiel des Verhältnisses von Katholizismus und modernem Verfassungsstaat. Dabei kam vor allem das Spannungsverhältnis zwischen religiös-theologischer Ethik und philosophisch-säkularer Ethik zum Tragen. Die anschließende Diskussion konzentrierte sich vornehmlich auf die letztlich erst durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) erfolgte Anerkennung des liberalen Rechts- und Verfassungsstaates sowie der Menschenrechte durch das katholische Lehramt, wobei auch die Frage der Aktualität der Sozialethik des Katholizismus im säkularen pluralistischen Gemeinwesen erörtert wurde.

I. Die Haltung der katholischen Kirche in der vorkonziliaren Zeit

Zunächst wurde die Frage aufgeworfen, ob die Schwierigkeiten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, Reformen des demokratischen Staates sowie gesellschaftspolitische pluralistische Entwicklungen anzuerkennen, auf ihre theologische und rechtliche Verfassung zurückzuführen seien oder in der Angst vor einem möglichen Machtverlust begründet lägen. *Uertz* betonte, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht Ursache für den Wechsel der Auffassung der katholischen Kirche gewesen sei, sondern nur ein Element der schon mit dem Pontifikat *Leo XIII.* (1878–1903) beginnenden Öffnung hin zur Anerkennung liberaler Rechts- und Staatsideen, die mit der Aufnahme der Menschenrechte in die Soziallehre durch Papst *Johannes XXIII.* und der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit des II. Vatikanums weitergeführt wurde. Die Kirche als Organismus sei zwar hierarchisch aufgebaut, die Ablehnung des Liberalismus sei jedoch nicht in ihrer Lehre verankert, sondern vielmehr als Reaktion auf eine liberale Staats- und Gesellschaftsentwicklung zu sehen, der die theologischen Berater des Ersten Vatikanischen Konzils (1869/70) das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes als Gegenmaßnahme entgegensetzen versucht hätten. Dieses Dogma sowie das ebenfalls durch das I. Vatikanum etablierte christliche Naturrecht, welches die kirchlich kontrollierte moralische Leitung der Gläubi-

gen beinhalte, seien die Instrumente gewesen, mit denen die katholische Kirche ihre monarchische Ordnung und ihren besonderen Autoritätsanspruch im binnen- wie im außerkirchlichen Bereich zu festigen versucht habe.

II. Das Zweite Vatikanische Konzil als Wendepunkt

An diesen Beitrag anknüpfend wurde gefragt, ob das Unfehlbarkeitsdogma durch das Zweite Vatikanische Konzil tatsächlich aufgehoben worden sei. *Uertz* stellte klar, dass der Wahrheitsanspruch der Kirche hinsichtlich theologischer Kernfragen weiterhin bestehe. Ihre Möglichkeit, letztverbindliche, also nicht mehr anfechtbare Entscheidungen zu treffen und bezüglich religiös-ethischer Normen dann im Einzelfall Dispens zu erteilen, sei eine typisch monarchische Theorie. Das II. Vatikanum habe bezüglich politischer, gesellschaftlicher und kultureller Fragen (Autonomie der Kultursachgebiete, *Gaudium et spes*) seine moraltheologisch-kanonistischen Ansprüche zurückgenommen, nicht jedoch in Gänze aufgegeben. So gesehen sei also der Raum für die Eigenverantwortlichkeit der Katholiken eröffnet worden, die eine direkte kirchliche Einflussnahme auf das politische Verhalten der Katholiken vor Ort, wie dies vor allem noch in der Zwischenkriegszeit, z.T. aber auch noch nach 1945 ausgeprägt gewesen sei, nicht mehr vorsehe. Allerdings sei in der Beziehungsethik (Ehe und Sexualmoral) die individuelle Verantwortung der Katholiken, die das Konzil noch positiv gesehen habe, durch die Enzyklika *Humanae vitae* Papst *Pauls VI.* (1968) zurückgenommen worden. Als Beispiel für die überzogenen theologisch-ethischen Ansprüche der katholischen Kirche nannte *Uertz* das Jahr 1933, in dem der Abschluss des Reichskonkordats und die (später von *Hitler* gebrochene) Zusicherung des staatlichen Schutzes der katholischen Jugendverbände – von der katholischen Naturrechtsposition her gesehen – wichtiger gewesen seien, als die Sicherung der Grundrechte der Weimarer Reichsverfassung (so auch *Ernst-Wolfgang Böckenförde*).

Einige Teilnehmer kritisierten die ihrer Meinung nach überpointierte Kritik des Referenten an den Positionen der Kirche und ihrer staatsethischen Haltung (Unfehlbarkeitsdogma, Ablehnung der Menschenrechte, indirekte politische Ansprüche der Kirche u. a.) in der Zeit vor dem II. Vatikanum. So habe sich die katholische Kirche im 19. Jahrhundert auch für die Anerkennung demokratischer Strukturen eingesetzt (Toleranzprinzip seit 1888), während der Staat die verfassungsrechtlich eingeräumte Religionsfreiheit (z. B. Preußische Verfassung 1848/50) ignoriert habe, um den staatlichen Machtanspruch zu sichern (Kulturkampf u. a.). Des Weiteren sei die strikte kirchlich-politische Haltung angesichts des Umstands, dass religiöse Strukturen vom Staat im Zuge der Säkularisierung bekämpft worden seien, auch historisch nachvollziehbar. Daher habe die katholische Kirche Maximalforderungen gestellt, um größtmöglichen Ein-

fluss auf das katholische Milieu und darüber hinaus auf bereits kirchenferne Gesellschaftsteile zu gewinnen. Schließlich bestehe eine der wesentlichen Aufgaben der Kirche trotz Irrtümern in der Vergangenheit heute darin, christliche Grundwerte immer wieder neu zu formulieren und in die pluralistische Gesellschaft einzubringen. Dies sei, so *Uertz*, selbstverständlich zu konzedieren. Doch könne andererseits die lange Gewöhnung der katholischen Kirche an ihre theologisch-naturrechtliche und dogmatische Entscheidungsbefugnis (päpstlicher Absolutismus), die noch durch die weltliche Herrschaft des Papstes über den Kirchenstaat mitbedingt sei, kein legitimer Rechtfertigungsgrund sein für die überdehnten kirchlichen Befugnisse in weltlich-politischen Angelegenheiten. Diese seien, zumal in demokratisch-pluralistischen Gemeinwesen, primär Aufgabe der mündigen Laien als Staatsbürger und Politiker. Hier hätten kirchliches Lehramt und Kirchenrecht den politischen und kulturellen Gegebenheiten und den Befindlichkeiten der Katholiken, insbesondere deren politischem und kulturellem Aufgabefeld, zu lange hinterher gehinkt.

III. Bedeutung und Einfluss der katholischen Kirche nach dem Konzil

Mit Blick auf das demokratische Mehrheitsprinzip und den gesellschaftlichen Pluralismus wurde die These vorgebracht, dass die Attraktivität von Religionen ohne den absoluten Wahrheitsanspruch der Kirche gegenüber denjenigen Religionen abnehme, die radikale Wahrheitspostulate vertreten. Denn eine Religion mit „weicheren“ normativen Profilen und ohne konkrete Handlungsvorgaben könne keinen „Mehrwert“ gegenüber dem in der Demokratie praktizierten Relativismus einbringen. *Uertz* räumte ein, dass ein Problem des modernen Staates darin bestehe, dass in ihm gemäß Mehrheitsprinzip entschieden werde, was dem Gemeinwohlprinzip u.U. widersprechen könne. Die dafür angemessene Ethik sei aber nicht ein kirchlich angeleitetes und kontrolliertes „Naturrecht“, sondern eine von der christlichen Gewissenslehre her legitimierbare *Verantwortungsethik*. Anders als in der katholischen Kirche mit ihrer monarchischen Verfassung, die keine Gewaltenteilung kenne, gebe es in staatlich-politischer Hinsicht Instrumente und Rechtsinstitute wie eben die Verfassungsgerichtsbarkeit. Hiermit könnten Entscheidungen und Handlungsweisen von Exekutive, Judikative und Legislative auf ihre Grundgesetzkonformität hin überprüft und damit gegebenenfalls Gesetze und staatliches Handeln vom Normgehalt der Menschen- bzw. Grundrechte her für Unrecht erklärt werden.

Abschließend wurde nach dem gegenwärtigen politischen Einfluss der katholischen Kirche in der Gesellschaft gefragt. Bezüglich der voranschreitenden Modernisierung, Ökonomisierung und Individualisierung und dem damit einhergehenden Bedeutungsverlust der Institutionen (Mitgliederschwund der Par-

teien, Gewerkschaften, Kirchen, Religionsgemeinschaften, kulturellen Einrichtungen u. a.) wies Uertz auf den nach dem Konzil zu verzeichnenden Autoritätsverlust der katholischen Kirche hin. Der hänge zwar mit dem Rückzug kirchlich-autoritativer Weisungen und Ansprüche im binnenkirchlichen sowie im politisch-kulturellen Bereich zusammen, sei aber für den schwächer werdenden gesellschaftlichen Einfluss der Kirche, ihren Mitgliederschwund und ihre Pluralisierung keineswegs allein ursächlich. Das Konzil habe den gesellschaftlichen und kulturellen Progress wie auch den Freiheitszuwachs wohl konstatiert und positiv – für manche zu positiv – bewertet (Pastoralkonstitution: „*Gaudium et spes*“ – *Über die Kirche in der Welt von heute*). Wohl wünschten sich viele ein klares Orientierungsangebot, doch würde jede Maßgabe auch von diesen auf Relevanz für das eigene Leben kritisch überprüft. Es sei auch vor diesem Hintergrund zu konstatieren, dass die theologischen, binnenkirchlichen Entwicklungen und nicht zuletzt die abnehmende Bedeutung von Christentum und Kirche in der Gesellschaft durch eine Vielzahl von Faktoren globaler, politischer, wirtschaftlicher, technischer, wissenschaftlicher und kultureller Art bedingt seien, die jedoch nur in geringem Maße kirchlich und theologisch beeinflussbar seien.