

Karl Gabriel/Christian Spiess/Katja Winkler

Gewaltverzicht religiöser Traditionen.

Der moderne Katholizismus im Spannungsfeld von Distinktion und Integration

Skizze des Forschungsprojekts C 11 im Rahmen des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik‘
der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (März 2009)

Gliederung

- 1 Projektthema: Der Weg des Katholizismus zur Religionsfreiheit.
Zu Forschungskontext und inhaltlichem Profil des Projekts
- 2 Thesen in Bezug auf die Entwicklung der Haltung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit und in Bezug auf ihren Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit
- 3 Eigene Arbeitshypothese
- 4 Arbeitsplanung

1 **Projektthema: Der Weg des Katholizismus zur Religionsfreiheit. Zusammenhang der Fragestellung und Zielsetzung**

„Die Säkularisierungsstandards der politischen Moderne stehen in scharfem Kontrast zu den Herrschaftsansprüchen religiöser Wahrheitstraditionen. In Europa entzündeten sich daran zahlreiche Konflikte, insbesondere zwischen katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit. Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass sich der zunächst scharf antimodernistisch akzentuierte Katholizismus innerhalb weniger Jahrzehnte in den modernen Verfassungsstaat integrierte, dessen normative Grundlagen – Volkssouveränität, Gewissens- und Religionsfreiheit – jedoch noch lange als ‚illegitim‘ galten. Das heute zu beobachtende neue Selbstbewusstsein repolitisiert, oft militant auftretender Religionen – nicht nur im Kontext des Islam – macht deutlich, dass dieser Grundkonflikt heute keineswegs überwunden ist, sondern mindestens latent weiterwirkt. Der Katholizismus hat mit der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils im Jahr 1965 programmatisch auf die staatlich-gewaltförmige Durchsetzung seines Wahrheitsanspruchs verzichtet. Diese wesentlich vom US-amerikanischen Katholizismus beeinflusste ‚Verzichtserklärung‘ kann als ein in der Geschichte der Religionen geradezu exzeptioneller Akt freiwilliger Selbstbeschränkung religiöser Wahrheitsansprüche gelten, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann. Bis heute ist es weithin unklar, wie es in einer im hohen Maße traditionsgebundenen Institution wie der katholischen Kirche zu einem derart grundlegenden Positionswandel hat kommen können. [...]“ (Aus dem Antrag auf Einrichtung des Exzellenzclusters ‚Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und der Moderne‘ an der Universität Münster, Münster 2007, 95f.)

Forschungsgegenstand des Projekts ist damit die Frage nach dem Weg des Katholizismus zur Anerkennung der Religionsfreiheit. Diese Fragestellung lässt sich in zwei Teilfragen aufspalten: *Erstens* die Frage nach der Struktur und dem Verlauf kollektiver Lernprozesse bzw. der Lernprozesse von (religiösen) Kollektiven; *zweitens* die Frage, wie der Lernprozess im Katholizismus konkret und im Einzelnen verlaufen ist. Beide Teilfragen müssen aber wieder im Sinn der Gesamtfragestellung aufeinander bezogen werden, um einerseits ein präzises Bild der Entwicklung der Haltung des Katholizismus zu Religionsfreiheit und Demokratie zeichnen zu können und andererseits eventuell Rückschlüsse für die Beobachtung und Bewertung von entsprechenden Lernprozessen in anderen religiösen Traditionen ziehen zu können. Aus den Arbeiten im Rahmen des Projekts sollen nach Möglichkeit auch weiterführende Thesen hinsichtlich der gegenwärtig virulenten Frage nach der zukünftigen Rolle religiöser Traditionen bzw. kultureller Identitäten in modernen Gesellschaften und hinsichtlich der Neubewertung des Säkularisierungsparadigmas resultieren. Lernprozesse religiöser Traditionen, die zur Anerkennung und Förderung von Freiheitsrechten und Demokratie führen, dürften eine Schlüsselrolle spielen für die Formen des zukünftigen Zusammenlebens in kulturell zunehmend pluralen Gesellschaften.

2 Thesen in Bezug auf die Entwicklung der Haltung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit und in Bezug auf ihren Weg zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Der Weg des Katholizismus zur Anerkennung von Religionsfreiheit und Demokratie wird als Lernprozess verstanden. Es gab Jahrhunderte lang Phänomene der Abgrenzung und Opposition des Katholizismus gegen personale Freiheitsrechte und Demokratie. Mit der Erklärung *Dignitatis humanae* (1965) hat sich das kirchliche Lehramt auf dem II. Vatikanischen Konzil dann aber eindeutig und nachdrücklich zur Religionsfreiheit bekannt, ähnlich in anderen Konzilsdokumenten zu weiteren Freiheitsrechten und zur Demokratie. In der Folge hat der Katholizismus dann mehr und mehr zu einer entschiedenen Befürwortung und Unterstützung der Durchsetzung von Menschenrechten und Demokratie gefunden. Die Ernsthaftigkeit und die Wirkung der ‚Wende‘ zur Religionsfreiheit wird kaum bestritten – die Rolle der Kirche als Anwältin für Menschenrechte wird weithin anerkannt. Doch die Frage, *wie* die Kirche zu ihrer Position gefunden hat, wo die Gründe oder Anlässe für die Neupositionierung liegen, mithin die Frage nach der Gestalt und dem Verlauf dieses katholischen Lernprozesses, bleibt umstritten. Die Antworten reichen von der These eines totalen Bruchs (die von liberalen Rechtstheoretikern ebenso vertreten wird wie von erzkonservativen Klerikern) bis zu einer relativen Kontinuität, insofern in unterschiedlicher Weise im Katholizismus freiheitliche Motive und Tendenzen stets aufbewahrt waren – oder sogar die Wurzeln des modernen Menschenrechtsethos zu finden sind. Für die Projektarbeit erscheint es zweckmäßig, zunächst den einschlägigen Forschungsstand zu erheben, um eine Art *Typologie* der Thesen hinsichtlich des Lernprozesses, der zur Anerkennung von Religionsfreiheit und Demokratie geführt hat, zu skizzieren:

1.) *Die These eines vollständigen Traditionsbruchs (Ernst-Wolfgang Böckenförde)*

Ernst-Wolfgang Böckenförde äußert sich seit Jahrzehnten zur Frage der Haltung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit (vgl. Böckenförde 1990 und 2007), und zwar auch an markanten Stellen, nämlich unter anderem in der Einleitung einer im Auftrag der Deutschen Bischöfe erstellten Übersetzung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (2007c) und zuletzt in einer Publikation, die auf der Dankansprache anlässlich der Verleihung des Ehrendoktors der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen an Böckenförde beruht (2007d).

Böckenförde konzentriert sich auf die kirchliche Lehre, die erst seit dem Zweiten Vatikanum (bzw. in Ansätzen seit *Pacem in terris*) die Religionsfreiheit in der Würde der Person selbst begründet sehe. Die Anerkennung der Religionsfreiheit stelle eine ‚kopernikanische Wende‘ (Böckenförde ebd. im Anschluss an Isensee 1987) dar, mithin „einen Stachel im Fleisch für all diejenigen, die Verfechter einer stets bruchlosen und mit sich identischen, das gleichbleibend immer nur ausfaltenden kirchlichen Lehrentwicklung sind und dies mit dem Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens verknüpft sehen“ (Böckenförde 2007, 195). Die ‚kopernikanische Wende‘ besteht nach Böckenfördes Auffassung – kurz gefasst – darin, dass die Unterordnung der personalen Freiheit unter die theologische Wahrheit, die von der ganzen kirchlichen und theologischen Tradition vertreten worden sei (vgl. Böckenförde 2007a, 201-207; ders. 1967), mit dem Konzil umgekehrt worden sei in die grundsätzliche Anerkennung des Vorrangs der Religionsfreiheit vor dem religiösen Wahrheitsanspruch. „Damit ist der prinzipielle Schritt vom ‚Recht der Wahrheit‘ zum ‚Recht der Person‘ getan.“ (Böckenförde 2007c, 235). – Dies freilich „ohne doch den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens in Frage zu stellen“ (Böckenförde 2007c, 231):

„Vielmehr werden nun das Recht der Wahrheit und der Anspruch der individuellen Freiheit, die im kirchlichen Denken lange gegeneinander standen, auf dem Boden des (naturrechtlich und theologisch begründeten) Freiheitsrechts der Person miteinander versöhnt.“

Böckenförde ist darüber hinaus der Auffassung, dass sich mit der Anerkennung der Religionsfreiheit zum einen das religiöse Selbstverständnis der Kirche grundlegend, d.h. „nicht nur graduell, sondern prinzipiell“ (Böckenförde 2007c, 235) verändert hat, dass zum anderen aber auch „das Verständnis der Personalität des Menschen, die Anerkennung des unabdingbaren Freiheitsanspruchs der Person [...] von der Stellungnahme zur Religionsfreiheit [abhängt]“ (Böckenförde 2007, 194). Tatsächlich bezieht Böckenförde diese Interpretation der Anerkennung der Religionsfreiheit als ‚kopernikanische Wende‘ nicht auf die kirchliche Lehrverkündigung, sondern dehnt sie auf die gesamte christliche Theologie und Philosophie aus:

„So schmerzlich diese Erkenntnis sein mag: Die Religionsfreiheit [...] wird in ihrer Entstehung nicht den Kirchen, nicht den Theologen und auch nicht dem christlichen Naturrecht verdankt, sondern dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht.“ (Böckenförde 2007a, 200)

Außerdem bezieht Böckenförde seine Position nicht nur auf den Einzelaspekt ‚Religionsfreiheit‘ im Besonderen, sondern auf die Haltung der katholischen Kirche zu Demokratie und liberalen Freiheitsrechten sowie auf die „bürgerliche Toleranz als Prinzip“ im Allgemeinen (Böckenförde 2007c, 232; vgl. ders. 2007b; vgl. ders. 2007a, 198-201).

Die Position Böckenfördes zur Wende der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit ist eingebettet in seine Theorie der Säkularisation staatlicher Ordnung (vgl. Böckenförde 2007b). Der Durchbruch zu einer liberalen und demokratischen Staatsform konnte nur gegen die kirchliche und theologische Tradition erfolgen – unbeschadet der bekannten Probleme, die aus dieser antagonistischen Vorstellung für die Frage resultieren, woraus der Staat „lebt“, worin er „die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit [findet], deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann“ (Böckenförde 2007b, 228).

Was die Frage des Verlaufs des Lernprozesses der Kirche betrifft, geht Böckenförde wie selbstverständlich – allerdings ohne dies eingehend zu erläutern – davon aus, dass es sich um eine *Wende des Lehramts* gehandelt hat: Die entsprechenden Konzilstexte stellen eine Forderung an die Gläubigen dar (Böckenförde 2007c, 231; wohlgedacht: Diese Forderung an die Gläubigen ergeht Mitte der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts). Impulse für die Wende kamen nach Auffassung Böckenfördes ganz offensichtlich weder von der gläubigen Basis noch aus der Theologie bzw. christlich geprägten Philosophie, sondern wurden von außen, das heißt von den Trägern und Institutionen der säkularen Vernunft („dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht“, s.o.) an die Kirche herangetragen. Wie dies im Einzelnen geschehen ist, bevor die Erklärung über die Religionsfreiheit ihre endgültige Gestalt als „eine reife Frucht konziliarer Arbeit und konziliaren Geistes“ (Böckenförde 2007c, 231), wird nicht erörtert.

Böckenförde hat seine Auffassung seit Mitte der 60er Jahre bis in die Gegenwart nicht relativiert, sondern auf sehr unterschiedliche Einwände hin eher noch (auch polemisch) zugespitzt (vgl. Böckenförde 1990; vgl. Böckenförde 2007d, 472-482, insbes. 479-482):

„Der These, daß die Erklärung [über die Religionsfreiheit] nur eine Fortentwicklung dieser Aussagen [Pius' IX. und Leos XIII. zur Gewissens- und Religionsfreiheit] angesichts neuer Gegebenheiten enthalte und die Kontinuität kirchlicher Lehre nicht in Frage stelle, vermochte ich mich nicht anzuschließen. Vielmehr konstatierte ich ein Verhältnis von A zu Non-A, beide Male mit naturrechtlichem Geltungsanspruch und ebensolcher Begründung vorgetragen. Das damit auftretende Problem gab ich – getreu der Maxime: Schuster bleib bei deinen Leisten – zur Interpretation an die Theologen weiter. Sie würden zu klären haben, ob die einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen des 19. Jahrhunderts ihrerseits naturrechtswidrige Verbote aus-

gesprochen hätte oder das christliche Naturrecht eine solche Variationsbreite in sich enthalte, daß innerhalb eines Jahrhunderts zu derselben Frage zwei entgegengesetzte, sich wechselseitig ausschließende Aussagen möglich sind.“ (Ebd. 472)

Insgesamt liegen also ausreichende Gründe vor, Böckenförde als Repräsentanten einer Position auszuwählen, die in der Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Lehramt der katholischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanum einen vollständigen Bruch mit der kirchlichen und theologischen Tradition erkennt, wobei die Impulse für diese ‚kopernikanische Wende‘ eindeutig außerhalb der kirchlichen und theologischen Traditionen verortet werden. Entsprechend orientierte Konzilsväter mussten diese Impulse übernehmen und in den Konzilsberatungen gegen erhebliche Einwände durchsetzen. Von hier aus muss sich der Lernprozess als ‚Forderung an die Kirche und ihre Gläubigen‘ fortsetzen.

- Ernst-Wolfgang Böckenförde (1990), Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg/ Basel/Wien.
 Ders. (2007), Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, 2. erw. Aufl. (fortgeführt bis 2006), Münster.
 Ders. (2007a), Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Ders. (2007), 197-212; zuerst in: Stimmen der Zeit 176 (1965), 199-213.
 Ders. (2007b), Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders. (2007), 213-230; zuerst in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1967, 75-94.
 Ders. (2007c), Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘, in: Ders. (2007), 231-246; zuerst in: Erklärung über die Religionsfreiheit (lateinisch und deutsch), Münster 1968, 5-21.
 Ders. (2007d), Über die Autorität päpstlicher Lehrenzykliken am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: Ders. (2007), 471-489; zuerst in: Theologische Quartalschrift 186 (2006), 22-39.
 Josef Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/ Robert Spaemann (Hg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 138-167.

2.) *Die These von der qualitativen Wende im Rahmen einer kontinuierlichen Lerngeschichte (Rudolf Uertz)*

Vor allem in seinem Buch ‚Vom Gottesrecht zum Menschenrecht‘ versucht Rudolf Uertz aus politikwissenschaftlicher Sicht den Weg des Katholizismus zu Religionsfreiheit und Menschenrechten nachzuvollziehen. Er fasst diesen als „Lerngeschichte“ (Uertz 2005, 18) hinsichtlich liberaler Rechts- und Verfassungsideen, der in der Anerkennung von Prinzipien der rechtsstaatlichen Freiheitssicherung mündet. Um diesen Lernprozesse zu beschreiben, setzt seine Untersuchung auf drei politiktheoretischen Beziehungsebenen an, nämlich

- a) auf der rechtsphilosophischen Ebene (Relation: Religion und Recht);
- b) auf der institutionalisierten Ebene (Relation: Staat und Kirche);
- c) auf der religiös-soziologischen Ebene (Relation: Christ und Gesellschaft)

Im Mittelpunkt von Uertz’ Studie steht die Frage nach dem anthropologisch-sozialethischen Stellenwert der neueren Konzilslehre und ihrem Verhältnis zur vorkonziliären Doktrin: Hat die Kirche ihre bisherige Lehre mit der Akzeptanz der Menschenrechte oder spezieller mit der verfassungsrechtlichen Anerkennung der Religionsfreiheit und des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates nur erweitert und vertieft oder lehrt sie nun, seit dem II. Vatikanum, etwas grundlegend Neues? (Vgl. Uertz 2005, 22)

Antwortmöglichkeiten bietet nach Uertz die Kontroverse zwischen Arthur Fridolin Utz und Ernst-Wolfgang Böckenförde, in der Kontinuitäts- (vgl. neben Utz 1987 auch Hilpert 1991) und Umbruchthese (s.o.) einander gegenüberstehen. Uertz schließt sich weitgehend der Meinung Böckenfördes an und vertritt die These, dass die kirchlichen lehramtlichen Verlaut-

barungen innerhalb von hundert Jahren zu einander ausschließenden Naturrechtsaussagen gekommen sind. In Bezug auf *Dignitatis humanae* schreibt er:

„Deutlicher konnte der Paradigmenwechsel der kirchlichen Sozialethik in der Frage der politisch-rechtlichen Ordnung nicht vollzogen werden.“ (Uertz 2005, 482)

Gründe für den Paradigmenwechsel findet er einerseits in der Positionierung des Laienkatholizismus, in dem bereits vor dem Konzil personalistisch-liberale Grundsätze theoretisch und programmatisch entwickelt wurden (Uertz 2005, 21).

„[Es handelt sich bei den] politik- und gesellschaftstheoretisch relevanten Konzilsdokumente um einen Nachvollzug dessen, was Katholiken in Forschung, Lehre und Praxis schon seit Jahrzehnten gegen die kirchenoffizielle Position vertreten.“ (Uertz 2005, 24)

Außerdem verweist er auf das ‚Ende der neuscholastischen katholischen Soziallehre‘ in den 1960er Jahren.

„Die neuscholastische Epoche (1845-1965) ist nur ein isolierter Ausschnitt aus einem weit umfänglicheren und produktiveren katholischen (philosophischen und theologischen) Ideenspektrum. [...] Das Gros der Untersuchungen der christlichen Staatslehre hat sich weitgehend auf das Selbstverständnis der neuscholastischen Theorie gestützte mit der Folge, dass sie die ihr vorangehenden und unterhalb der kirchenoffiziellen Version liegenden Theorieansätze nicht oder nicht ausreichend gewürdigt haben.“ (Uertz 2005, 24)

Er kommt zu dem Ergebnis, dass mit *Dignitatis humanae* ein neues Kapitel im katholischen Politik- und Rechtsdenken beginnt, insofern verfassungsrechtlich gesicherten Freiheitsrechte anerkannt werden. Das christliche Ethos bedeute nicht mehr nur richtige und wahrheitsfähige Grundsätze, sondern sei nun Ausdruck personaethischer und religiöser Existenz und Verantwortung.

„[Diese] personaethische Neuorientierung [kann] nicht allein als punktuelles Ereignis und auch nicht allein als Anwendung althergebrachter Prinzipien auf neue Umstände gedeutet werden, sondern als eine qualitative Wende zur Rolle der Person als Subjekt und zur Anerkennung der Autonomie der Kultursachbereiche.“ (Uertz 2005, 496)

Rudolf Uertz (2005a), Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn.

Rudolf Uertz (2005b), Katholizismus und Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Heft 7, 15-22.

Josef Isensee (1987), Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde/Robert Spaemann, Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart, 138-174.

Konrad Hilpert, Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991.

Arthur-Fridolin Utz (1987), Vom Sinn religiöser Toleranz. Eine konzils geschichtliche Interpretation, in: Deutsche Tagespost vom 18. April.

3.) *Die These des stetigen ungleichzeitigen Lernprozesses (Paul E. Sigmund)*

Einen breit angelegten und viele Differenzierungsmöglichkeiten zulassenden Interpretationsvorschlag macht Paul E. Sigmund. Wie Böckenförde konzentriert sich Sigmund auf das katholische kirchliche Lehramt; allerdings untersucht er von vornherein dessen Position zu den Freiheitsrechten und zur Demokratie im Allgemeinen, beschränkt sich also nicht auf die Religionsfreiheit im Besonderen. Historisch wie systematisch greift Sigmunds Interpretation mit Bezügen zur frühen Kirche und zur scholastischen Theologie weit aus.

Sigmund unterscheidet vier mögliche Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis der katholischen Kirche zur Demokratie: *Erstens* die Auffassung, die Kirche stehe indifferent zu jeglicher Staats- oder Regierungsform, fordere nur in jedem Fall, dass die jeweilige Regierung eine Politik zur Förderung des Gemeinwohls betreibe. *Zweitens* eine kritische Sicht, wonach

das Hauptinteresse der Kirche in Bezug auf eine politische Ordnung die Wahrung ihrer Interessen sei: Einer politische Ordnung, die die Interessen der Kirche bediene, sei, gleich wie ungerecht sie im Übrigen sein möge, die Kooperationsbereitschaft und in vielen Fällen die Unterstützung der Kirche sicher. *Drittens* eine ebenfalls kritische Auffassung, dass die hierarchisch und quasi-monarchisch strukturierte Institution Kirche aufgrund dieser Struktur zur Unterstützung autoritärer bzw. ähnlich strukturierter Regime tendiere. *Viertens* schließlich die Auffassung, dass die christlichen Grundwerte, die die Kirche lehrt, zur Anerkennung der moralischen (und religiösen) Vorzugswürdigkeit der Demokratie tendieren (Sigmund 1987, 530f.).

Sigmunds These ist, dass alle vier Positionen eine historische Basis haben und dass die Lehre der katholischen Kirche sich von der ersten zur vierten Position entwickelt hat, also von politischer Indifferenz (bei Betonung der Gemeinwohlverpflichtung) allmählich zur Befürwortung und Unterstützung der Demokratie. Damit verbindet Sigmund die Wahrnehmung eines Wandels in der Position der Kirche mit einer gewissen Kontinuität. Zumindest können jene, die die vierte Position vertreten, auf eine Affinität der Grundwerte der christlichen Grundwerte („basic values of Christianity“) und Demokratie verweisen, die sich mit dem Zweiten Vatikanum durchgesetzt haben.

„In doing so, they were able to point to certain elements in the Catholic tradition which were congruent with, indeed contributory to, the development of democratic values and institutions. These were important arguments in a church in which tradition was one of the bases for doctrine, and that tradition contained not one, but a number of different implications for political practice.“ (Sigmund 1987, 532)

Im Einzelnen führt Sigmund Motive aus dem Neuen Testament (Jesusüberlieferung, Paulus, Apostelgeschichte), der mittelalterlichen theologisch-philosophischen Tradition (vor allem Thomas) sowie aus der Zeit des Übergangs zur Neuzeit (Bellarmin und Suarez) an, um schließlich den Weg der Päpste des 19. Jahrhunderts zur Ablehnung der Freiheitsrechte und der Demokratie zu beschreiben.

„A combination of territorial and institutional interests and a concern to defend the spiritual values represented by the church led the nineteenth-century popes to issue the famous denunciations of liberal democracy [...].“ (Sigmund 1987, 536)

Dabei neigt Sigmund dazu, der antiliberalen Weichenstellung Gregors XVI. (1831-1846) eine erhebliche Bedeutung für die Haltung der folgenden Päpste bzw. der Kirche in der Zeit bis zum II. Vatikanum beizumessen (vgl. Sigmund 1987, 537-540).

Erhebliche Bedeutung misst Sigmund der sozialetischen Naturrechtsrezeption bei (vgl. Sigmund 1971, 36-47; 55-66; 180-195), und zwar auch der theologischen Naturrechtsrezeption während der neuscholastischen Phase. Gerade die Verpflichtung auf die Thomasrezeption in der Enzyklika *Aeterni Patris* (Leo XIII., 1879) habe teilweise eine Annäherung der wissenschaftlichen Theologie an die Ideen der Demokratie und der personalen Freiheit hervorgerufen.

„The study of Thomism led [...] theologians such as John A. Ryan in America and Jacques Maritain in France to return to the sources in St. Thomas, Suarez, and Bellarmine to find the doctrine of the popular origin of political authority and to apply it to argue that government must be based on the explicit or implicit consent of the people. They accepted the traditional Catholic doctrine that the origin of all authority is from God, but argued that the Catholic tradition also provided for its mediation through the people.“ (Sigmund 1987, 539)

Über die Wissenschaft hinaus habe diese theologische Naturrechtsrezeption Einfluss auf die (außerkirchliche) christlich-demokratische Bewegung entfaltet, so etwa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Lateinamerika (vgl. Sigmund 1969, 383; 399; vgl. dort auch die Textauszüge von Eduardo Frei [ebd. 384-399] und Jaime Castillo [ebd. 400-404]) und in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa. Der politische Katholizismus der christlichen Volksparteien

wurde zu einem wichtigen Katalysator im Prozess der Demokratisierung der katholischen Bevölkerungsteile (so auch im Hinblick auf die Situation in Deutschland Uertz 2005, 365f.; vgl. Maier 1964, 216f.).

Sigmund bietet also eine Art Stufenmodell der Entwicklung zur Anerkennung von Freiheitsrechten und Demokratie durch die Kirche an. Er differenziert wenigstens drei Gruppen von Akteuren, die in unterschiedlicher Weise in diesen Prozess involviert waren bzw. an diesem Prozess teilgenommen haben, nämlich das Lehramt, die wissenschaftliche Theologie und den politischen Katholizismus der christlich-demokratischen Bewegung. Brüche werden auf der einen Seite ebenso benannt, wie auf der anderen Seite eine Kontinuität aufgezeigt wird: Die stetige Entwicklung über die vier Stufen der Haltung zu Demokratie und Freiheitsrechten fand bei den genannten drei Akteuren nicht synchron sondern zum Teil höchst ungleichzeitig statt (und zwar sowohl innerhalb der Akteursgruppen also auch zwischen diesen Gruppen), aber sie führte zur Anerkennung von Freiheitsrechten und Demokratie und ist „deeply rooted in the Christian tradition“ (Sigmund 1987, 547).

Paul E. Sigmund (Hg.), *The Ideologies of the Developing Nations*, 3. Aufl. (Revised Edition), New York/Washington/London 1969.

Ders. (1971), *Natural Law in Political Thought*, Lanham (MD)/London 1971.

Ders. (1987), *The Catholic Tradition and Modern Democracy*, in: *The Review of Politics* 49, 530-548.

Hans Maier, *Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945*, in: Ders. (Hg.), *Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche – Gesellschaft – Geschichte*, München 1964, 190-220.

Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn 2005.

4.) *Die These von der angelsächsischen Erneuerung der kirchlichen Staatsdoktrin (Joseph Komonchak; George Weigel)*

Als Standardthese gilt die Auffassung, dass US-amerikanische Konzilsväter bzw. dass der US-amerikanische Katholizismus erheblichen Einfluss auf die Konzilsentscheidung zur Anerkennung der Religionsfreiheit genommen hat.

„What accounts for the shift in official Catholic teaching in the period 1864-1965, between the rejection of the modern constitutional state in the *Syllabus of Errors* and the Second Vatican Council's acceptance of the juridical state in the *Declaration on Religious Freedom*? Of the many factors in play, one strikes me as particularly important: and that was the fact of America.” (Weigel 1990, 20)

Diese These muss natürlich weder im Widerspruch stehen zu jenen Thesen, die von einem Traditionsbruch, noch zu jenen Thesen, die von einer relativen Kontinuität ausgehen. Vielmehr kann dem US-amerikanischen Katholizismus in beiden Thesen die Rolle der Vermittlungsinstanz beigemessen werden, entweder für die Vermittlung säkularen Gedankenguts in die katholische Staatslehre oder für die Vermittlung von Motiven der eigenen Tradition, die eine Anerkennung der Religionsfreiheit ermöglichen oder nahe legen. George Weigels Einschätzung der Entwicklung lässt sich etwa wie folgt zusammenfassen: Der US-amerikanische Katholizismus hatte in den Vereinigten Staaten in einer liberalen Gesellschaft und in einem demokratischen Staat ausgesprochen günstige Bedingungen für die Verwirklichung seiner eigenen Interessen. Es gab weite Spielräume für die religiöse Praxis und Möglichkeiten zivilgesellschaftlicher Aktivität. Schon Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt sich eine vorsichtig Religionsfreiheit und Demokratie befürwortende Position, die mit einer patriotischen Tendenz verbunden werden konnte (Weigel 1990, 21, zitiert zur Illustration Predigten von Bischöfen). Leo XIII. reagierte darauf in einem Brief an die US-amerikanischen Bischöfe – *Longinqua Oceani* (1895) – mit der bekannten Relativierung, dass Religionsfreiheit in Kontexten zu dulden sei, in denen die katholische Kirche in einer Minderheit ist, nicht aber zu dulden

sei in Kontexten, in denen die katholische Kirche eine erhebliche Mehrheit der Bevölkerung vertritt. Mit anderen Worten: Wenn die Möglichkeit katholischer Dominanz nicht gegeben ist, erscheint Religionsfreiheit wünschenswert (vgl. Weigel, 22). Von hier aus rekonstruiert Weigel einen kontinuierlichen Entwicklungsprozess einer Position, die Religionsfreiheit und Demokratie befürwortet.

In diesem Entwicklungsprozess steht in der Mitte des 20. Jahrhunderts John Courtney Murray. Dieser unternahm „in den zwei Jahrzehnten vor dem Konzil den Versuch [...], einige Unterscheidungen in die massive Zurückweisung des Liberalismus einzuführen, welche für den modernen Katholizismus so charakteristisch war“ (Komonchak 1996, 158). Murray unterschied zwei ‚liberale Traditionen‘, nämlich eine kontinentaleuropäische und eine angelsächsische. Der angelsächsische Liberalismus habe seine Wurzeln in der mittelalterlichen Überlieferung mit ihrer Unterscheidung zwischen zwei Arten von Gesellschaften, der Kirche und der politischen Ordnung. Diese liberale Tradition sei durchaus vereinbar mit einer Betonung der öffentlichen Bedeutung (und Notwendigkeit) der Religion. Anders die kontinentaleuropäische Tradition, die als Erbe des Absolutismus des *ancien régime* die Trennung von Kirche und Staat im Sinn eines Bedeutungsverlusts der Religion für die öffentliche Ordnung interpretierte und dem Staat das ausschließliche Recht der Regelung jeglicher öffentlicher Belange vorbehalten wollte. Nur diese – europäische – Variante sei von der antiliberalen Haltung der Kirche betroffen, und zwar zu recht. Allerdings fehle der Kirche überhaupt die Möglichkeit, jene andere – angelsächsische – Variante des Liberalismus angemessen erfassen und beurteilen zu können. So öffnet Murray die Möglichkeit einer positiven Bewertung des – angelsächsischen – Liberalismus durch die Kirche, ohne die gegebene Liberalismuskritik der Päpste zu negieren (Komonchak 1996, 158). Und so konnte sich in den Vereinigten Staaten eine Position etablieren, die Religionsfreiheit und Demokratie befürwortete, es zugleich aber vermied, die antiliberalen Haltung Roms in Frage zu stellen. Diese Position sollte dann beim II. Vatikanum die Anerkennung der Religionsfreiheit bewirken (vgl. Murray 1967). Und Murray konnte erklären,

„dass die Lehre von *Dignitatis humanae* völlig im Rahmen der Tradition liegt. Sie ist neu in dem Sinne, wie zur Tradition ja zugleich Wachstum und Fortschritt mit dazugehören. [...] Wie kann das Recht auf Religionsfreiheit auf ein irriges Gewissen gegründet werden? Muß das Recht nicht allein auf die objektive Wahrheit gegründet werden, die nur in der einzig wahren Religion vorhanden ist? Wie ist die Religionsfreiheit mit jenem Dogma der Kirche vereinbar, das sagt, dass sie die allein wahre Kirche ist? [...] Ist es nicht der Regierung verboten, den Irrtum anzuerkennen? [...] So und ähnlich lauten hauptsächlich die Fragen. Der Text der Erklärung gibt auf alle eine Antwort. Er antwortet auf sie, indem er von dem neuen Charakter der Frage ausgeht, der ja eine Frucht der Geschichte ist, indem er die Frage aus unserer heutigen neuen Sicht sieht und indem er die notwendigen und gemäßen Unterscheidungen macht. Diese – und schon die einfache Tatsache, dass man dort Unterscheidungen macht, wo man sie früher nicht gemacht hatte – konstituieren den gewöhnlichen Weg, auf dem ein Fortschritt in der Lehre sich vollzieht.“ (Murray 1967, 164f.)

Joseph A. Komonchak (1996), Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, in: Franz-Xaver Kaufmann/Arnold Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn, 147-169.

John Courtney Murray (1967), Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit, in: Jérôme Hamer/Yves Congar, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn, 125-165.

George Weigel (1990), Catholicism and Democracy: The Other Twentieth-Century Revolution, in: Brad Roberts, The New Democracies. Global Change and U.S. Policy, Cambridge/London, 17-37.

3 Eigene Arbeitshypothesen

1. Den Rahmen für unsere Arbeitshypothese bildet der Durchbruch zur funktional ausdifferenzierten, westlich-modernen Gesellschaft im späten 18. und 19. Jahrhundert (säkularer Verfassungsstaat, säkulare Wissenschaft, Trennung von Recht und Moral, politische Öffentlichkeit) und die Formierung des (ultramontanen) Katholizismus als Sozialform innerhalb dieses Prozesses. Die scharfe Verurteilung der Religionsfreiheit diente dem sich formierenden (ultramontanen) Katholizismus als Instrument der Selbstbehauptung und Abgrenzung nach außen. In die absolutistische Gesellschaftsformation im westlichen Europa legitimatorisch und strukturell (Kirchenstaat etc.) tief verstrickt, ließ die kirchliche Logik der institutionellen Heilssicherung für die zentralen kirchlichen Akteure keine andere Lösung zu.

In der frühen westlichen Moderne vollzieht die katholische Kirche einen Prozess der Distinktion gegenüber ihrer gesellschaftlichen und religiösen Umwelt. Mit dem Distinktionsprozess ist gleichzeitig eine neue Form interner Integration als zentral und hierarchisch organisierte Religionsgemeinschaft verbunden. Die Prozesse der Zentralisierung und Bürokratisierung der katholischen Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts lassen sich als strukturelle Modernisierung begreifen. Der strukturellen Abgrenzung und Formierung korrespondiert die Urgierung neuer religiös-kultureller Grenzmarkierungen, zu denen auch die schroffe Ablehnung der Religionsfreiheit zu rechnen ist. Wie schon Max Weber gesehen hat, kulminiert der Distinktions- und Integrationsprozess der katholischen Kirche im I. Vatikanum mit den Beschlüssen zum Universalepiskopat (strukturell) und zur Unfehlbarkeit (religiös-kulturell).

Gesellschaftstheoretisch betrachtet trägt der Distinktionsprozess der katholischen Kirche auf struktureller wie kultureller Ebene zur Ausdifferenzierung und Verselbständigung des Funktionssystems der Religion bei. Wie sich am Katholizismus zeigt, ist schon im 19. Jahrhundert die funktionale Differenzierung der Religion mit ihrer transnationalen Ausdehnung verbunden. Entgegen der eigenen Intentionen der Ablehnung der sich neu herausbildenden modernen Welt wird die katholische Kirche zu einem um Abgrenzung und Autonomie ringendem Teil von ihr. Dabei ist im Blick zu behalten, dass die ultramontane Kirche keineswegs von sich aus zur funktionalen Differenzierung, d. h. zu einer Art Selbstbeschneidung gegenüber anderen Sphären, tendiert; sie behält vielmehr ihren universellen Deutungs- und Zugriffsanspruch strikt bei. Gleichzeitig beginnt ein Prozess der Selbstreflexion der Kirche, der sich vor allem in der Entwicklung der Ekklesiologie zeigt, und in der Selbstkonstitution der Kirche vor allem auf dem I. Vatikanum (Papsttum etc.) seinen Ausdruck findet. Die katholische Kirche baut sich gezielt und reflektiert eine kollektive Identität auf und erkennt sich fortan als Handlungssubjekt; als kollektiver Akteur agiert sie auf nationaler wie – tendenziell und dem Anspruch nach – auf globaler Ebene. Die Ablehnung der Religionsfreiheit als normatives Konzept der Moderne dient ihr als Mittel der Distinktion. Die Berufung auf das neuscholastische Naturrecht trägt maßgeblich zur Trennung von ihrer Umwelt bei.

2. Die Formierung des (ultramontanen) Katholizismus wäre als rein anti-moderne Bewegung aber nur unzureichend verstanden. Innerhalb der mit scharfen ideologischen wie strukturellen Grenzen versehenen Sozialform kommt es zu vielfältigen Prozessen der (partiellen) Modernisierung. Auf der Ebene des Lehramts (teilkirchliche Hierarchien wie die in den USA), theologischer Strömungen (Tübinger Schule, klassisches Naturrecht, Soziallehre), auf der Ebene der kirchlichen Basis (katholisches Vereinswesen) und des politischen Katholizismus (Zentrum etc.) kommt es zu vielfältigen Lernprozessen der Versöhnung mit und Inanspruchnahme von Prinzipien des modernen Verfassungsstaats und seiner freiheitlichen Prinzipien.

Mit Blick auf die vielfältigen in These 2 genannten Positionen und Strömungen innerhalb des Katholizismus, die jeweils in einem gewissen Kontrast zur offiziellen neuscholastischen Lehrmeinung stehen, kann man von katholizismusinternen Pluralisierungs- und Marginalisierungsprozessen zugleich sprechen. Mit den neu gewonnenen administrativen Mitteln wird vom Zentrum aus die Neuscholastik als herrschendes kirchliches Deutungssystem durchgesetzt und alle abweichenden Strömungen marginalisiert. Dieser innere Vereinheitlichungsprozess verläuft als permanenter ‚Selbstreinigungsprozess‘, in dem jene Teile der Theologie und kirchlichen Selbstinterpretation ‚ausgeschieden‘ werden, die nicht der maßgeblichen (neuscholastisch und anti-modernistisch geprägten) Einheitslinie entsprechen. Aus umgekehrter Perspektive handelt es sich um einen Prozess der Marginalisierung von Theologien und etwa auch solchen Positionen, die in Bezug auf Religionsfreiheit und Demokratie auf vorneuscholastische Gedanken zurück- oder auf später zur Geltung kommende Gedanken vorausgreifen. So ist etwa die im ‚Marginalisierungsstatus‘ stets erhalten gebliebene spätscholastische Traditionslinie durchaus kompatibel mit dem angelsächsischen Modell des Liberalismus, der im US-amerikanischen Kontext zu verwirklichen versucht wurde.

Insgesamt ergibt sich damit ein komplexes Bild jeweils interner Integrations- und Marginalisierungsphänomene (Verkirchlichung, Vereinheitlichung; Hierarchisierung, Zentralisierung) sowie jeweils externer Distinktions- und Integrationsphänomene (Grenzziehung zur Umwelt, ‚Antimodernismus‘, starker Rückbezug auf die [neuscholastisch rekonstruierte] Tradition; Autonomisierung und Ausdifferenzierung von Religion und Kirche). Die Religionsfreiheit gehört zu den zentralen Topoi dieses komplexen Prozesses.

3. An der charismatisch geprägten Spitze der katholischen Kirche setzt sich mit Johannes XXIII. die Überzeugung durch, dass die institutionellen Heilssicherung nicht mehr durch ‚Dissoziation‘ von der modernen, funktional ausdifferenzierten Welt zu sichern ist, sondern durch ‚Dialog‘ mit ihr. Die Anerkennung der Religionsfreiheit wird als Bedingung der Möglichkeit erkannt, diesen ‚Dialog‘ zu führen. Als Plattform des Dialogs dient die Verankerung des christlichen Glaubens in der Heiligkeit/Würde der Person, statt in der Heiligkeit der Wahrheit. Für die traditionsgebundene Institution Kirche wird der Umbruch möglich, weil es sich um eine Umstellung der Legitimation von einer bis zum Konzil dominierenden Tradition hin zu einer anderen, in vielen Lernprozessen schon bewährten Tradition handelt. Diese Konstellation erlaubt es, den (Um)Bruch als Kontinuität zu deuten.

Die Integration der Kirche in die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft, die schon in der ersten Phase der Modernisierung sozusagen ‚blind‘ vonstatten gegangen ist, bildet den Kontext, in dem sich die Lernprozesse der katholischen Kirche abspielen, die in das II. Vatikanum münden.

Nach außen hin integriert sich der Katholizismus durch die offizielle Anerkennung der Religionsfreiheit kulturell bzw. normativ in die westliche Moderne, wobei die relative Eigenständigkeit der Kultursachbereiche (funktionale Differenzierung) explizit anerkannt wird. Damit gibt die katholische Kirche ihren Anspruch, über ein Monopol von Letztdeutungen zu verfügen auf und leistet einen wichtigen Beitrag zur „friedlichen“ Trennung der Teilsysteme von Religion und Politik. Dies findet seinen Niederschlag in der weltweiten dritten Welle der Demokratisierung, in der zum ersten Mal in der Geschichte katholische Akteure eine positive Rolle spielen.

Nach innen öffnet sich die Kirche prinzipiell einem Pluralisierungsprozess unterschiedlicher theologischer Tendenzen und Positionen, der in der Anerkennung der personalen Autonomie des einzelnen Gläubigen gipfelt und begründet ist: Die Überzeugungen von Personen kristallisieren sich in eine Vielfalt individueller Glaubensbindungen, die zur pastoralen Aufgabe

kirchlichen Handelns werden. Der Integrationsprozess einer nunmehr plural konzipierten Gemeinschaft stellt für die Kirche offenkundig bis auf den heutigen Tag eine unbewältigte Herausforderung dar: Permanent wird der Pluralisierungsprozess durch ein nach wie vor vorhandenes Streben nach Einheitlichkeit desavouiert. Tatsächlich scheint ja der normative Anspruch der Religionsfreiheit mit dem theologischen Wahrheitsanspruch nach wie vor zu kollidieren. Die vollständige Rezeption der (Gewissens-)/(Glaubens-)Freiheit der Person müsste auch auf der organisatorischen Ebene Folgen haben, denn ein Monopol geistlicher Gewalt kann eigentlich nicht mehr vertreten werden.

4. Wie die nachkonziliare Dynamik zeigt, kommt es intern zu erheblichen, bis heute nicht gelösten Spannungen zwischen Religionsfreiheit und hochzentralisierter und ständisch-klerikal geprägter Kirchenstruktur. Dies verhindert nicht, dass die katholische Kirche in ihrem Außenverhältnis weltweit zu einem Akteur wird, der auf Demokratisierungsprozesse positiv Einfluss nimmt (Dritte Welle der Demokratisierung) und im globalen Religions-system für eine veränderte Konstellation im Verhältnis von Religion und Demokratie sorgt.

Insgesamt finden die Prozesse von Distinktion und Integration der nachkonziliaren Kirche in mancher Hinsicht unter umgekehrten Vorzeichen wie jene der vorkonziliaren Kirche statt: Mit der expliziten Anerkennung der Religionsfreiheit und der relativen Autonomie der Kultursachbereiche integriert sich die Kirche in die, wie sie selbst sagt, „Welt von heute“ und befürwortet und vollzieht damit gleichzeitig die Trennung von Religion und Politik. Ad intra scheint ein entsprechender komplementärer Prozess von Integration und Distinktion aber nicht erfolgreich vollzogen worden zu sein. „Mit der Erfindung und Legitimation des Hierarchieprinzips hat die christliche Kirchentradition zur Durchsetzung moderner Organisationsgesellschaften beigetragen. Heute steht sich die Kirche mit einer hierarchisch-sakralen Organisationstradition [...] selbst im Wege.“ (Gabriel, Modernisierung als Organisierung von Religion, 23).

Projekt: Gewaltverzicht religiöser Traditionen. Der moderne Katholizismus im Spannungsfeld von Distinktion und Integration

Projekt C11 im Rahmen des Exzellenzclusters Religion und Politik der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster

Antragsteller: Prof. DDr. Karl Gabriel
Dr. Hermann-Josef Große Kracht

Wiss. Mitarbeiter: Dr. Christian Spieß
Katja Winkler

Kontakt: christian.spiess@uni-muenster.de
0251/83-30061

Online: <<http://www.religion-und-politik.de>>
<<http://egora.uni-muenster.de/fb2/ics>>