

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

⇒ 1 Einleitung

Religionen haben ein doppeltes Gewaltproblem: Zum einen existiert ein Problem der physischen Gewalt, das gegenwärtig einerseits in den offensichtlich religiös motivierten terroristischen Gewaltakten, andererseits in der Befürwortung eines Angriffskriegs durch Repräsentanten von Religionsgemeinschaften sichtbar und virulent ist. Zahlreiche politische Konflikte, die mit Gewalt ausgetragen werden, haben religiöse Konnotationen und Hintergründe. Zum anderen gibt es ein politisches Gewaltproblem. Religionen bzw. Religionsgemeinschaften greifen nach der politischen Macht, erstreben die Verbindung ihrer religiösen Wahrheitsvorstellung mit der politischen Führung eines Staates. Für das Christentum bzw. den Katholizismus kann man diese Tendenz vom konstantinischen Zeitalter bis in die Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils verfolgen. Auch in den protestantischen Traditionen gibt es

diese Tendenz zur Verbindung von Religion und Politik, wobei formal noch bestehende Staatskirchen heute faktisch in der Regel keine Ansprüche der politischen Verwirklichung religiöser Ideen mehr stellen. Für die Orthodoxie ist die Verschränkung von religiösem Wahrheitsanspruch mit politischem Herrschaftsanspruch im Kontext der Bewertung des Überfalls der Russischen Föderation auf die Ukraine noch einmal scharf hervorgetreten.

Im Folgenden soll zunächst das doppelte Gewaltproblem von Religionen im Allgemeinen skizziert

Spieß Christian, Prof. Dr., *1970 in Dieburg (Hessen), Prof. für Christliche Sozialwissenschaften und Leiter des Johannes Schasching SJ Instituts der Katholischen Privat-Universität Linz. Neuere Veröffentlichungen: Wohlfahrtsstaatliche Anerkennungsordnung und katholische Sozialverkündigung, in: Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß (Hg.), Wohlfahrtspolitik in Zeiten der Säkularisierung. Analyse und Reflexionen, Frankfurt am Main/New York: Campus 2023, 121–148; Lernprozesse und Kontinuitätsnarrative. Zur Modernisierung der katholischen Theologie, in: Naime Caikr-Mattner/Philipp David/Ansgar Kreuzer (Hg.), Theologie(n) und Modernisierung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2022, 179–196; Zwischen Menschenrechten und Gewalt. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn: Schöningh 2016.

ORCID: 0000-0003-0805-3257

DOI: [10.18156/eug-1-2023-art-7](https://doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-7)

werden und dann am Beispiel des Katholizismus der Zusammenhang beider Gewaltprobleme näher erläutert werden. Dazu wird ein Blick auf die politische Ethik der katholischen Kirche geworfen, also auf die von verschiedenen Organen der kirchlichen Organisation geäußerten oder »verkündeten« Stellungnahmen zu Fragen der strukturellen Gestaltung des Zusammenlebens in politischen Gemeinwesen. Diese unterschiedlichen Konzepte im Bereich der »Staatslehre« betreffen auch die Haltung der Kirche zu Krieg und Frieden und haben einen gewissen Einfluss darauf, ob die katholische Kirche eher als Friedenstifterin Wirkung entfaltet oder ob sich ihre Potentiale als Brandstifterin ausprägen. Der Aufsatz hat allerdings nicht die Absicht, diese sich wandelnden Positionen (der politischen Ethik) und ihre Auswirkungen (auf die Friedensethik) näher zu erläutern. Vielmehr soll es darum gehen aufzuzeigen, dass es massive Änderungen und Neuinterpretationen, also einen Wandel der politischen Ethik des Katholizismus überhaupt gibt und unter welchen Bedingungen sich dieser vollziehen kann, d.h. welche Faktoren hierbei eine Rolle spielen. Der Befund der Wandlungsfähigkeit und der tatsächlichen Veränderung in der kirchlichen Lehre ist angesichts des Wahrheitsanspruchs der Religion weiterhin bemerkenswert. Auch mit Blick auf das Problem von religiöser Gewalt stellt sich die Frage, was es bedeutet, dass religiöse Wahrheiten fluide sind.

⇒ 2 Das doppelte Gewaltproblem der Religionen

Das doppelte Gewaltproblem verweist auf ein eigentümliches Phänomen der Wahrnehmung religiöser Gewalt. Häufig wird darauf hingewiesen, dass religiös konnotierte Gewalt gar nicht wirklich aus religiösen Motiven resultiere, sondern aus politischen Motiven. Religiöse Motive würden demnach politisch instrumentalisiert und lediglich als eine Art Brandbeschleuniger, manchmal auch als nachträglich untergeschobene Legitimationsgrundlage für die Gewaltanwendung eingesetzt. Das mag teilweise zutreffen. Grundsätzlich aber ist es schwierig, so sicher und scharf zwischen politischen Motiven und religiösen Motiven zu unterscheiden. Vielmehr können sich politische Motive und religiöse Motive vermischen und gewissermaßen ein Amalgam bilden, wenn entstehende Konflikte mit Gewalt ausgetragen werden. Insofern Religion zu politischer Herrschaft tendiert, kann man eben nicht mehr sagen, dass politische Konflikte *eigentlich* keine religiösen Konflikte seien. Das trifft auch dann zu, wenn ursprünglich nicht mit religiösen Motiven in Verbindung stehende Konflikte als religiöse Konflikte interpretiert werden, wenn sie also semantisch theologisiert werden. Religiöse Akteure »verbinden mit säkularen Konflikten religiöse Bedeutungen und

verändern damit substantiell den Verlauf des Konflikts« (Kippenberg 2010, 39f.). Mit dieser substanziellen Veränderung ist der politische Konflikt auch ein religiöser Konflikt. Ein Beispiel unserer Tage dafür ist die Organisation, die sich »Islamischer Staat« nennt. Schon diese Selbstbezeichnung impliziert und signalisiert natürlich eine Verschmelzung von Religion und Politik. Man möchte Barack Obama in seiner Einschätzung zustimmen, dass der »Islamische Staat« weder islamisch noch ein Staat sei, dass er den Islam nicht praktiziere, sondern pervertiere. Zumindest möchte man sagen, dass die Organisation nicht den »wahren Islam« repräsentiere, insofern sie in ihrer Interpretation des Dschihad als Krieg gegen Nicht- und Andersgläubige von den wichtigsten islamischen Rechtsschulen abweicht. Aber der »Islamische Staat« stellt dennoch ein Beispiel dafür dar, wie politische Machtansprüche vermittels religiöser Sprache in einen quasi heilsgeschichtlichen Zusammenhang hineingestellt werden. Das politische Projekt wird damit zum religiösen Projekt. Es handelt sich um ein »dschihadistische[s] Staatsbildungsprojekt«, um »ein totalitäres, expansives und hegemoniales Projekt. So erklärt der IS sich zum Staat der Rechtgläubigen und behauptet, dass es nur eine zulässige Auslegung der Glaubensgrundsätze gebe.« (Perthes 2014; vgl. Müller 2015). Neben der religiösen Semantik ist es vor allem die labile politische Situation in der Region, die dem »Islamische Staat« in die Hände spielt. Das Ziel, das bestehende Staatensystem abzulösen, gewinnt für die Adressaten dieser Botschaft an Plausibilität, wenn die bestehenden Staaten schwach sind. Das Ansehen und die soziale Macht der Organisation können zunehmen und damit auch ihre Möglichkeiten, eine gewaltsame Auseinandersetzung mit den vorhandenen Staaten zu führen. »Gewaltsame Auseinandersetzungen sind solchen religiösen Gemeinschaften möglich, die soziale Macht haben. Das gibt Freiräume für Konflikte mit staatlichen Organen.« (Kippenberg 2010, 40) Wo die Staaten ihre Funktionen nicht erfüllen, können religiöse Motive ins Spiel gebracht werden. Die entsprechenden Akteure übernehmen politische Aufgaben, bauen dadurch ihre soziale Macht weiter aus, um letztlich den Staat zu ersetzen oder schließlich politische Gewalt zu übernehmen. Umgekehrt ist das ein Hinweis darauf, wie wichtig die Stabilisierung demokratisch legitimer staatlicher Strukturen ist, um die Übernahme politischer Macht durch religiöse Akteure zu verhindern.

In Bezug auf religiös motivierten Terrorismus der letzten Jahrzehnte ist der enge Zusammenhang zwischen physischer Gewalt und politischer Gewalt deutlich erkennbar. Terrorismus kann als individuelles psychologisches Phänomen erklärt werden. Oder eine individuelle Ursache verbindet sich mit sozialer Dynamik; dann findet die pathologische

Aggressivität eines Einzelnen einen Nährboden in einem gewaltaffinen Umfeld, das einerseits Gruppenintegration nach innen und andererseits Distinktion nach außen ermöglicht. Oder die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen spielen eine größere oder die entscheidende Rolle. Dann ermöglichen oder begünstigen Aktionen und Reaktionen der Beteiligten, die historischen Voraussetzungen, das politische und gesellschaftliche Klima, als Legitimations- oder Distinktionsressourcen zur Verfügung stehende religiöse und kulturelle Motive, das Wechselverhältnis zwischen terroristischen Gruppierungen, politischen Instanzen und Öffentlichkeit den Terrorismus. Ein Beispiel für ein solches, mit religiösen und politischen Motiven verbundenes Phänomen ist der Terrorismus der Irish-Republican Army (IRA) im Vereinigten Königreich, der angesichts der gegenwärtigen Bedrohungen durch islamistischen Terrorismus einerseits und die russische Aggression andererseits fast vergessen scheint. Die umfassende Aufarbeitung einzelner Ereignisse des Nordirlandkonflikts deutet darauf hin, dass die gesellschaftlichen und politischen Rahmenbedingungen große Bedeutung für die Entwicklung terroristischer Gewalt haben. So wurde der »Bloody Sunday« am 30. Januar 1972 – ein Ereignis, bei dem in der nordirischen Stadt Derry 13 unbewaffnete Teilnehmende einer Demonstration für Bürgerrechte durch Soldaten der Streitkräfte des Vereinigten Königreichs getötet und weitere Teilnehmende verletzt wurden, ohne dass ein äußerer Anlass für diesen Gewaltausbruch erkennbar war – zum zentralen Symbol für die Demütigung der nordirischen Unabhängigkeitsbewegung durch die Londoner Exekutive. Der »Bloody Sunday« gilt als Initialereignis für die Eskalation des Nordirlandkonflikts. Jahrelang bezogen sich Terroristen zur »Erklärung« ihrer Terrorakte auf dieses Symbol der Demütigung (vgl. Spieß 2010). Premierminister David Cameron hob in einer ausführlichen Entschuldigung gegenüber der nordirischen Bevölkerung im Jahr 2010 den Zusammenhang zwischen ungerechter Behandlung und Demütigung der Nordiren durch die nationale Exekutive des Vereinigten Königreichs auf der einen Seite und die Verschärfung des Terrorismus auf der anderen Seite hervor.¹ Die Aufarbeitung des Nordirlandkonflikts weist den Weg zu einer differenzierten Erklärung des Terrorismus als Form religiös konnotierter Gewaltanwendung als Resultat kultureller und religiöser, sozialer und individueller, historischer und politischer Bedingungen – und spricht also eher gegen eine Pathologisierung und Entpolitisierung sowie Herauslösung des Terrorismus aus dem historischen Zusammenhang (vgl. Reich 1998). Aufschlussreich ist die Systematisierung

(1) Vgl. die umfassende Dokumentation unter <http://www.bbc.com/news/10322295>.

der Ursachen des Terrorismus von Louise Richardson. Sie unterscheidet Voraussetzungen und Motive auf individueller, gesellschaftlicher, staatlicher und transnationaler Ebene. Voraussetzungen, wie zum Beispiel sozioökonomische Benachteiligung, die Richardson »Risikofaktoren« nennt, und Motive, beispielsweise nationales Unabhängigkeitsbestreben, sind jeweils eingebettet in ein Ensemble terrorismusbegünstigender Faktoren (vgl. Richardson 2007, 68–106). Dazu gehört auch ein entsprechendes Umfeld, in dem terroristische Gewalt zumindest auf Verständnis stößt und aus dem letztlich auch Aktivisten rekrutiert werden können. Zu den Voraussetzungen auf transnationaler Ebene gehört nach Richardson neben der wirtschaftlichen Globalisierung, die einseitig Nutzen für die Länder der westlichen Welt produziert, auch die Religion. Zwar ist Religion demnach niemals der einzige Grund für Terrorismus, sondern immer mit anderen – wie eben sozialen oder wirtschaftlichen – Faktoren verwoben. »Und doch kann man die Religion nicht auf diese sozialen und wirtschaftlichen Faktoren reduzieren. Sie ist aus sich selbst heraus eine mächtige Kraft. Religion dient dazu, zu Terrorakten anzustacheln, Leute dafür zu mobilisieren und die Attentate zu legitimieren. Da Religionen sich hauptsächlich mit der Frage beschäftigen, was gut und was böse ist, sind Bewegungen mit religiösen Motiven meist viel weniger kompromissbereit. [...] Während Religion also nur in Kombination mit anderen sozialen und politischen Faktoren Terrorismus hervorrufen kann, macht sie Terrorgruppen aber absoluter, transnationaler und gefährlicher.« (Richardson 2007, 105)

Der kurze Blick auf das Beispiel des religiös motivierten bzw. konnotierten Terrorismus zeigt zum einen die Ambivalenz religiöser Überzeugungen im Hinblick auf politische und physische Gewalt. Zum anderen zeigt das Beispiel die Kontingenz der Entwicklung religiöser Anschauungen entweder zu einer Affirmation an Konzepte der politischen Gewalt und der physischen Gewaltausübung oder zum politischen Gewaltverzicht und zur Ablehnung von physischer Gewalt. Religionen sind sowohl Friedensstifter als auch Brandstifter. Sie können, mit starken Wahrheitsansprüchen auch im Bereich der Sittlichkeit oder der Moral ausgestattet, zur Durchsetzung ihrer Vorstellungen nach politischer Macht greifen oder Gewalt legitimieren. Sie können aber auch zum Motor von Demokratisierungs- und Liberalisierungsprozessen werden (vgl. Winkler 2008), ein Potential der Versöhnung zwischen Gegensätzen und des Ausgleichs in Konfliktsituationen entfalten.

⇒ 3 Wahrheit im Wandel: Traditionsbrüche und Kontinuitätsnarrative

Das Verhältnis von katholischer Kirche und westlicher Moderne war lange Zeit kontrovers und ist es – etwa mit Blick auf das Beharren der Kirche auf einer theologischen, kirchenrechtlichen und kirchenpolitischen Diskriminierung der Frauen, die diametral zum Grundsatz der gleichen Freiheit und Würde aller Menschen moderner politischer Philosophien und moderner Rechtsstaatlichkeit steht – immer noch. Als Moderne, Modernisierung, westliche Moderne etc. werden in diesem Beitrag die sukzessive Verwirklichung von funktionaler Differenzierung und Arbeitsteilung sowie die Durchsetzung des modernen Staates, das heißt des säkularen und demokratischen Verfassungsstaats, bezeichnet. Insgesamt scheint die Kirche ein jeden Fortschritt retardierendes Element zu sein. Historisch betrachtet, stellt sich dies natürlich differenzierter dar, mit erheblichen Ambivalenzen und erstaunlichen Wendungen.

⇒ 3.1 Traditionsbruch und Kontinuitätsnarrativ der Neuscholastik

Paradigmatisch für die katholische Ablehnung der westlichen Moderne ist die Phase des neuscholastischen Antimodernismus, die vom Ende des 18. Jahrhunderts bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts reichte. Unter anderem mit der Ausbreitung eines »säkularistischen« (also sich offensiv gegen religiöse Einstellungen und Organisationen wendenden) Liberalismus entfremdete sich die Kirche in weiten Teilen Europas – namentlich in den westeuropäischen Kulturkämpfen (vgl. Borutta 2010, 267–352) – zunehmend von der modernen Staatsidee. Der katholische Antimodernismus auf der einen Seite kollidierte mit einem säkularistischen »Antikatholizismus« (Borutta 2010) auf der anderen Seite. Diese Konfrontation überdeckte die natürlich vorhandene Vielgestaltigkeit auf beiden Seiten: Nicht der gesamte moderne Liberalismus war antikatholisch bzw. antireligiös und nicht der ganze Katholizismus war antimodernistisch. Aber die dominanten Erklärungsmodelle konstruieren auf mitunter essentialistische Weise – und zum Teil bis heute wirksam – einen Widerspruch zwischen Religion und Moderne. Auch der Aufstieg der Säkularisierungsthese zur neuen großen Erzählung der westlichen Moderne steht in diesem Zusammenhang, jedenfalls in ihrer Zuspitzung, dass praktizierte Religiosität ein Merkmal traditionaler, vormoderner Gesellschaften sei, das in modernen Gesellschaften nolens volens seine Bedeutung einbüße und entweder in andere kulturelle Praktiken bzw. Haltungen diffundiere oder verschwinde.

Als normativ-religionskritische Erzählung wurde die Säkularisierungsthese auch gegen den Katholizismus eingesetzt. Gemäß den Zuschreibungen stünden Kirche und gläubige Basis, die etwa in Deutschland zunehmend ein »katholisches Milieu« (vgl. etwa Loth 1991) bildeten, für die Unvereinbarkeit der Religion mit der pluralistischen und individualisierten Gesellschaft, mit den Naturwissenschaften und mit der modernen Konzeption des Nationalstaats. Diese Zuschreibungen wurden aus unterschiedlichen Teilen des gesellschaftlichen Spektrums reproduziert: von nationalliberalen sowie deutschnationalen und konservativ-abendländischen Positionen über einen laizistischen Liberalismus und religionskritischen Säkularismus bis zu bestimmten Varianten eines sozialistischen und (neo-)marxistischen Antiklerikalismus (vgl. differenzierter als hier möglich Borutta 2010). Dabei wurde nicht in jedem Fall von einer allgemeinen Inkompatibilität der Religion(en) mit dem modernen Nationalstaat ausgegangen; zumindest aber wurde angenommen, dass bestimmte Religionen – jedenfalls der Katholizismus bzw. die katholische Kirche – aufgrund ihrer Traditionen nicht mit modernen Gesellschaften und mit der Idee des modernen Nationalstaats vereinbar sind.

Diese Sicht auf die Religion ist – über den Katholizismus hinaus – typisch für einen verbreiteten Religionsvorbehalt. Dieser trifft heute in Europa vor allem den Islam, und weist recht große Ähnlichkeiten zur (einstigen?) katholizismuskritischen Haltung auf, und zwar bemerkenswerter Weise in zwei Varianten: als normativ-religionskritisch zugespitzte Säkularisierungsthese und als kulturelle Unterschiede suggerierende Gegenüberstellung des nunmehr aufgeklärten, wenn auch noch christlich geprägten zivilisierten Westens mit der irgendwie hinterwäldlerischen Kultur der islamischen Welt. Wie historisch gegen den Katholizismus, werden auch heute gegen den Islam die Vorbehalte aus unterschiedlichen politischen Lagern vorgetragen, vom Rechtspopulismus und Teilen des Konservatismus sowie von einem laizistischen Liberalismus ebenso wie von Teilen sozialistisch und ökologisch orientierter Bewegungen und Parteien (vgl. für eine aktuelle Bestandsaufnahme Bundesministerium des Innern und für Heimat 2023). Die Parallelen zwischen Islamophobie und Antikatholizismus sind frappierend. »Die zeitgenössische, weltweit verbreitete Meinung über den Islam als fundamentalistische, antimodernistische und undemokratische Religion weist verblüffende Übereinstimmungen mit der alten Meinung über den Katholizismus auf, die in den anglo-protestantischen Gesellschaften, besonders in den Vereinigten Staaten, von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts verbreitet war.« (Casanova 2008, 323; vgl. Casanova 2000) Die Zuschreibungen ermöglichen

dann die Wahrnehmung des Islam als Bedrohung für die westliche Zivilisation und legitimieren einen massiven Assimilierungsdruck, wie er etwa in Bedeckungsverboten (Kopftuchverboten, Niqabverboten etc.) zum Ausdruck gebracht wird, obwohl detaillierte Bekleidungs Vorschriften und -verbote kaum als Ausdruck gesellschaftlicher Pluralität und politischer Liberalität – mithin der gegen den Islam in Stellung gebrachten westlichen Zivilisation – interpretiert werden können. Im Bereich der Religion im engeren Sinne wird zwischen zivilisierten Religionen, die – bei entsprechender Assimilationsbereitschaft – mit der Aufklärung kompatibel sind, und primitiven Religionen, die resistent sind gegen die Ansprüche der Aufklärung und des Liberalismus, unterschieden. Im Bereich der Gesellschaft wird unterstellt, dass einst Katholiken, nun Muslime »aufgrund ihrer fortschrittsfeindlichen und unzivilisierten sozialen Bräuche und Gewohnheiten, die wiederum angeblich in ihrer religiösen Tradition gründen«, nicht in eine moderne Gesellschaft »passen« (Casanova 2008, 323). Dies scheint sich schließlich im Bereich der Politik zu bestätigen: Muslime fühlen sich, wie einst ultramontistische Katholiken, im Grunde nicht dem politischen Gemeinwesen ihres (säkularen) Nationalstaates zugehörig, sondern der islamischen Ummah bzw. der Weltkirche, an deren Spitze der Papst in Rom steht.

Auf keinen Fall soll an dieser Stelle bestritten werden, dass es Tendenzen religiöser Separierung gab und gibt. Aber für eine Einordnung der Entwicklung der politischen Ethik in religiösen Kontexten ist es unerlässlich, beide Seiten des Spannungsfeldes der Moderne (vgl. Spieß 2016) zu berücksichtigen: In Bezug auf den Katholizismus war dies zum einen die neue große Erzählung der Säkularisierung, die in verschiedenen politischen Bewegungen der Neuzeit mit unterschiedlichen Akzentuierungen entwickelt und reproduziert wurde. Dies geschah, wie gesagt, nicht selten mit einer dezidiert antireligiösen und vor allem antikatholischen bzw. antiklerikalen Stoßrichtung. Zum anderen formierten sich Kirche und Katholizismus antimodernistisch, während sie sich zugleich strukturell modernisierte. Kennzeichen dafür sind eine zunehmende Zentralisierung und Bürokratisierung, die Durchsetzung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und die Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des Papstes bei endgültigen Entscheidungen über die Glaubens- und Sittenlehre auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70). Die intendierte Vereinheitlichung der katholischen Sittenlehre wurde mit einer »Kolonisierung der Laienwelt« (Blaschke 1996, 93) durch den Klerus verknüpft, einer Regulierungsdynamik, die von der päpstlichen Verkündigung über die moraltheologischen Manuale bis hinein in die damals noch relevanten und stark frequentierten Beichtstühle reichte. Schließlich konnte sich eine »katholischen Lebensform« (Gabriel 1992,

165) etablieren, eine je nach Gesellschaftskonstellation auch aus der Abgrenzung gegenüber der Umwelt ihre Plausibilität schöpfende Leitfunktion eines religiös-kirchlich vorstrukturierten und im katholischen Milieu realisierten Lebens in Familie, Beruf und Gesellschaft.

Auf die Ausbreitung der Ideen der Autonomie der Person und entsprechender Freiheitsrechte sowie auf die funktionale Differenzierung von Recht und Politik und die damit verbundene Emanzipation politischer Verfahren aus dem Anspruchsbereich kirchlich-religiöser Sittlichkeit reagierten die katholische Theologie und Kirche also zunächst mit einem umfangreichen System der Normenbegründung aus der Natur. In diesem Naturrechtssystem geht es um die Begründung von universellen, gleichwohl inhaltlich sehr detaillierten Normen. Diese Normen basieren dabei auf der partikularen Moralität (eines Teils) der christlichen Tradition, die von den Protagonisten der neuscholastischen katholischen Naturrechtsdoktrin auch noch stark zeitbedingt interpretiert wurde. Eine partikulare Moralität, die ebenfalls sehr strikt und detailliert gefasst war, wurde also mit einem universalistischen Anspruch versehen. Diese Universalisierung einer partikularen Idee des guten Lebens wurde dabei keineswegs als in systematischer Hinsicht problematisch erachtet, sondern war in gewisser Weise selbst programmatisch gegen den – wie es Papst Gregor XVI. (Papst von 1831 bis 1846) in der Enzyklika »Mirari vos« (1832) formulierte – »Wahnsinn« und die »pesthaften Irrtümer« der liberalen politischen Philosophie mit ihren an der Autonomie der Individuen orientierten Begründungsverfahren gerichtet. Nicht die moralische Autonomie des Subjekts bestimmte die universellen Normen, sondern übergeordnete, in der Regel schöpfungstheologisch flankiert aus der Natur abgeleitete Wahrheitsansprüche.

Im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts wurde diese Strategie durchaus verfeinert und den Zeitläuften angepasst, nicht selten geleitet von strategischen oder opportunistischen Motiven. Papst Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) verzichtete – offensichtlich vertraut mit der Idee des politischen Liberalismus – auf die unmäßigen Verurteilungen von Liberalismus, personaler Autonomie und politischer Freiheit seiner Vorgänger, ohne freilich Freiheitsrechte, geschweige denn die Religionsfreiheit anzuerkennen. Für Jahrzehnte wegweisend wurde die »These-Hypothese-Konzeption«, die eine grundsätzliche normative Ablehnung liberaler Errungenschaften und der modernen Republiken (als »These«) ebenso ermöglichte wie (als »Hypothese«) deren situative Anerkennung, wenn es aus Gründen des »Gemeinwohls« gewissermaßen als geringeres Übel geboten erschien. 1888 formulierte Leo XIII. in der Enzyklika *Libertas praestantissimum* eine Art politisch-ethische

Äquidistanzformel: »Von den verschiedenen Staatsformen verwirft die Kirche nämlich keine, sofern sie nur aus sich geeignet sind, für den Nutzen der Bürger zu sorgen.« (zit. nach Denzinger/Hünemann 2009, 874) Die seither und bis 1963 von den Päpsten vertretenen Staatslehre konnte »als Hilfskonstruktion für eine politische Theologie benutzt werden, die je nach Ausgangslage und Opportunität Monarchie, Demokratie oder autoritäre Regime rechtfertigte.« (Altermatt 2010, 61) Die eigentliche katholische Naturrechtsdoktrin war im 19. und 20. Jahrhundert kaum mehr anschlussfähig an die politisch-philosophischen, sozialwissenschaftlichen und rechtswissenschaftlichen Diskurse. Es war dies jedoch angesichts der religionskritischen bzw. »antikatholischen« Tendenzen des säkularen Liberalismus eine aus Sicht der Kirche situationsadäquate und auch eine plausible Strategie. Man gestaltete die Distinktionsprozesse der sich modernisierenden Gesellschaften produktiv, indem man sich trotz eines *normativen Antimodernismus strukturell* massiv modernisierte. Bemerkenswert ist, dass diese starke Neuformierung der Kirche mit einem starken Kontinuitätsnarrativ bewehrt war. Trotz der oben angedeuteten eigenwilligen Neuinterpretation der (vormodernen) scholastischen und der (frühmodernen) spätscholastischen Theologie durch die (antimodernistische) neuscholastische Theologie, beanspruchte man, genau in dieser Tradition zu stehen. Die antimodernistische Formierung von katholischer Kirche, Theologie und politischer Ethik nimmt den gesellschaftlichen bzw. politischen Druck der Zeit durchaus produktiv auf. Dadurch konnte die Kirche – bei aller aus normativen Gründen zweifellos berechtigten Kritik an autoritären Strukturen und nicht mehr satisfaktionsfähigen theologischen und philosophischen Argumentationsformen – ihre Existenz behaupten und ihre Bedeutung ausbauen.

Im Zuge der Vereinheitlichungsbestrebungen der neoscholastischen und antimodernistischen Phase der Kirchenpolitik, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts – während des Pontifikats Pius' VI. (Papst von 1775 bis 1799) und der Regierungszeit von Joseph II. als Kaiser des Heiligen Römischen Reiches (von 1765 bis 1790) – begann, wurde auch die innerkatholische Pluralität der Haltungen zum normativen Projekt der Moderne innerkirchlich massiv bekämpft: Sowohl die teilweise rüde Abgrenzung gegenüber modernen, liberalen Ideen etwa der Autonomie der Person und der politischen Freiheitsrechte, als auch die tatsächlich existierende beträchtliche Pluralität von Auffassungen und Positionen zu diesen Ideen innerhalb der Kirche, dokumentiert der berühmt gewordenen »Syllabus errorum« (Denzinger/Hünemann 2009, 799–809), in dem der Papst 1864 die wichtigsten Irrtümer der Zeit verwirft, die (auch) innerhalb des Katholizismus vertreten wurden.

Zu den Theoriestücken, die der Vereinheitlichung zum Opfer fielen, gehören so unterschiedliche Konzepte wie die Lehre von der Sukzessivbeseelung² und die Lehre von der Gemeinwidmung der Erdengüter. War bei Thomas von Aquin noch von einer Gemeinwidmung aller Erdengüter, die zum Nutzen aller zu bewirtschaften seien, die Rede, sprachen die päpstlichen Sozialenzykliken nun von einem Naturrecht auf »Sondereigentum«, von einem heiligen Recht auf Privateigentum an Produktionsmitteln (Spieß 2004, 144–155). Es ist bemerkenswert, dass das Eigentumsrecht mit einem klassischen Argument des Liberalismus modern-naturrechtlich verankert wurde, weil die eigene Tradition eine solche naturrechtliche Eigentumsbegründung schlicht nicht hergab, die man aber in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus offenbar glaubte zu benötigen.

Auch die Lehre vom Gerechten Krieg fiel dem Vereinheitlichungsdruck bzw. vor allem dem Antimodernismusdruck zum Opfer. Die *bellum iustum*-Lehre wurde aus dem Zusammenhang der für die Entwicklung des modernen Völkerrechts wegweisenden Überlegungen der spanischen Spätscholastik bzw. der Barockscholastik herausgelöst, weil diese in die Richtung eines liberalen Menschenrechtsethos führten, das die Kirche ja gerade bekämpfte. Für die Lehre des Gerechten Kriegs hatte ihre Herauslösung aus den Theoriezusammenhängen der Spätscholastik, in denen diese Lehre maßgeblich von den antiken und mittelalterlichen Wurzeln weiterentwickelt wurde, zur Folge, dass die systematisch notwendigen Verknüpfungen mit den Grundmotiven eines modernen Völkerrechts und mit den frühen Ansätzen eines Menschenrechtsethos, das seine Basis in der Vorstellung der Menschen als freie und gleiche Individuen hat (vgl. Hafner/Loretan/Spenlé 2011), verloren gingen. Klassischen Kriterien für die Legitimität militärischer

(2) Ähnlich auf verblüffende Weise radikal mit der Tradition brechend verabschiedete die Kirche nach der Entdeckung der Eizelle im 19. Jahrhundert die Lehre von der Sukzessivbeseelung des Embryos, die jahrhundertlang die kirchliche Tradition geprägt hatte – offenbar aus dogmatisch-christologischen Gründen, denn durch das Entstehen des Embryos nicht nur aus dem Samen des Mannes, wie man es bis dahin angenommen hatte, sondern auch aus der Eizelle der Frau, war die Reinheit der Gottesgebärerin nicht mehr gewährleistet. Während einst das Problem der – wenn man so sagen darf – patrilinearen Weitergabe der Erbsünde durch den Samen des Vaters mit der jungfräulichen Empfängnis Jesu gelöst werden konnte, stand mit der Entdeckung der Eizelle im Raum, dass die Erbsünde matrilinear über die Mutter Mariens und Maria an Jesus weitergegeben wurde. Das musste ausgeschlossen werden. Deshalb dogmatisierte man neben der einst ausreichenden Jungfrauenempfangnis nun auch noch die »unbefleckte Empfängnis Mariens«, also die Empfängnis ohne Erbsünde. Dies prägt die katholische Bio- und Medizinethik bis heute.

Gewaltanwendung wie etwa die *recta auctoritas* sind ja im Kontext eines (funktionierenden) Völkerrechtssystems völlig anders anzuwenden als vor dem Hintergrund eines religiösen Wahrheitsstaates, der eine Rechtfertigung nicht im Ausgleich berechtigter Interessen sucht, sondern in der Durchsetzung einer religiösen Wahrheit oder einer damit verbundenen starken Vorstellung des Guten. Die Lehre des *bellum iustum* steht damit in einer längeren Reihe von Traditionsbrüchen der neuscholastischen Kirche – die uns heute mitunter als Inbegriff der katholischen Tradition vor Augen geführt wird. Eine an der Gegnerschaft zum säkularen Staat und zur politischen Philosophie des Liberalismus geformte, eben »neuscholastische« Lesart der vormodernen Scholastik wurde gegen die freiheitlichen Menschenrechte, aber eben auch gegen die spätscholastische Menschen- und Völkerrechtsphilosophie der eigenen theologischen Tradition in Stellung gebracht. Zu diesen Ideen bekannte sich die Kirche erst (wieder) mit der Enzyklika »Pacem in terris« (1963) von Papst Johannes XXIII. (Papst von 1958 bis 1963) und mit den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965). Die nach dem Zweiten Vatikanum vollzogene semantische Umstellung der katholischen Friedensethik von der Lehre des Gerechten Krieges zum Konzept des Gerechten Friedens setzt dabei die Kriterien für die Rechtfertigung militärischer Gewalt nicht außer Kraft, bettet sie aber in ein umfassenderes Konzept der Prävention sowie in ein Ensemble von überwiegend nicht-militärischen Interventionsmöglichkeiten und des Interessenausgleichs ein. Die Priorisierung der gewaltpräventiven Bearbeitung von Konflikten wird als ethische Forderung hervorgehoben; Völkerrecht und Menschenrechtsethos werden (wieder) zum Maßstab der Friedensethik. Dazu aber bedurfte es eines neuerlichen »Traditionsbruchs« und eines damit korrespondierenden Kontinuitätsnarrativs durch das Zweite Vatikanum.

⇒ 3.2 Traditionsbruch und Kontinuitätsnarrativ des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die kirchliche katholische Theologie – also jene Theologie, die den offiziellen Verlautbarungen der katholischen Kirche zugrunde liegt und darin zum Ausdruck gebracht wird – hat mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) einen epochalen Modernisierungsschritt erlebt (vgl. dazu ausführlich Gabriel/Spieß/Winkler 2019, 5–50). Das Verhältnis zu anderen Religionen, die Liturgie, die Selbstreflexion als Kirche in der jeweiligen Welt von heute und viele weitere Felder haben eine grundlegende Neubestimmung erfahren. Für die politische Ethik (oder »Staatslehre«) der katholischen Kirche gilt das in besonderer Weise.

Die Anerkennung der personalen Autonomie des Menschen und der »relativen Autonomie« der gesellschaftlichen Teilsysteme (also der funktionalen Differenzierung), der Freiheitsrechte (insbesondere der Religionsfreiheit) und der Trennung von Religion und Politik (und damit der Idee des säkularen Staates) – all dies wurde mit dem Zweiten Vatikanum vollzogen. Mitunter wird das Zweite Vatikanische Konzil deshalb als »kopernikanische Wende« (vgl. Böckenförde 2006) interpretiert, also als eine Art Paradigmenwechsel zu einer vollständigen Neudefinition der politischen Ethik innerhalb der katholischen Theologie, die – so Böckenförde (2006) – durch den *Import* säkularer, im Fall der Staatslehre rechtswissenschaftlicher Überlegungen möglich wurde.

In grundsätzlich sehr ähnlicher Form wie in der oben beschriebenen Etablierung der Neuscholastik hat die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erneut eine Wende vollzogen, nun vom Antimodernismus zu einer weitgehenden Anerkennung des normativen Projekts der westlichen Moderne. Auch hier durchläuft die Kirche eine Art Lernprozess, in dem gesellschaftliche und politische Veränderungen bestimmte Verhaltensweisen und Haltungskorrekturen nahelegten, die dann aber auch von Kirche und Theologie vollzogen wurden. Ähnlich wie die neuscholastische Epoche stellt das Zweite Vatikanische Konzil als entscheidender Schritt der normativen Modernisierung der katholischen Theologie keinen harten Bruch mit der Tradition dar, sondern eine Verknüpfung von »Teilelementen der Kontinuität« mit einem »radikalen Wandel« (Unterburger 2010, 192). Einen Bruch mit der Tradition stellt das Zweite Vatikanum aber insofern dar, als wesentliche Positionen der politischen Ethik geräumt und die Anerkennung zentraler Motive der modernen politischen Ethik übernommen wurden. Die die Anerkennung der Religionsfreiheit stellt ein zentrales Element der Modernisierung dar und ist friedenethisch relevant, weil sich mit ihr die katholische Kirche auf den politischen Gewaltverzicht festgelegt hat. Es lassen sich einige Faktoren benennen, die schließlich den entscheidenden Modernisierungsschritt ermöglichten (vgl. detailliert zum Folgenden Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 197–295).

(1.) Die historische Situation nach der Shoah, dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus und dem Zweiten Weltkrieg: Die katholische Kirche konnte bekanntlich nicht der autoritären Versuchungen des Faschismus und des Nationalsozialismus widerstehen (vgl. Chappel 2018, 59–107). Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs und dem Untergang des NS-Regimes zeigten sich die fatalen Folgen autoritärer, mit einem ideologischen Wahrheitsanspruch verknüpften Politik. In die Jahre unmittelbar nach 1945 fallen u. a. die Gründung von liberalen

und demokratischen Republiken in mehreren für die Kirche wichtigen europäischen Ländern, darunter Deutschland, Italien und Österreich, in denen auch der politische Katholizismus eine prominente Rolle spielte. Die Kirche reagierte aber zunächst nicht mit einem Bekenntnis zur freiheitlichen Demokratie, sondern mit einer Restauration der oben skizzierten »These-Hypothese-Lehre«. Aber auch wenn dies in systematischer Hinsicht ein Gegenmodell zum freiheitlichen und säkularen Staat war, zeigt sich doch ein gestiegenes Problembewusstsein in Bezug auf die Gefahren autoritärer Regime (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 95–98; 197–210).

(2.) Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte und der Bedeutungsgewinn internationaler Organisationen: Für den Menschenrechtsdiskurs bedeutete die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg einen Umbruch, der insbesondere verbunden war mit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948). Deutlich wird die Bedeutung dieses Faktors auch am Auftritt von Papst Paul VI. im September 1965 – mitten in der Konzilsauseinandersetzung um die Religionsfreiheit – vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen.

(3.) Eine enorm positive wirtschaftliche Entwicklung ab 1950 (bis 1973): Das für die bundesdeutsche Nachkriegsgeschichte sprichwörtliche »Wirtschaftswunder« war kein Phänomen, das auf Westdeutschland beschränkt war, sondern hatte eine weltpolitische Dimension (vgl. Bittner 2001). Unabhängig von der konkreten Umsetzung – ob eher staatsnah wie in Frankreich, eher marktförmig wie in den angelsächsischen Ländern oder als »soziale Marktwirtschaft« wie in Deutschland und Österreich – hatte die Marktwirtschaft mit Privateigentum an Produktionsmitteln eine hohe Attraktivität (vgl. Misner 2005).

(4.) Die globale politische Situation und die »Blockkonfrontation«: Die weltpolitische Situation der 1950er und 1960er Jahre war geprägt vom »Kalten Krieg« zwischen der Gruppe der Staaten des »Westens« und der NATO unter Führung der USA auf der einen Seite und den sozialistisch geprägten Ländern des »Ostblocks« unter der Führung der Sowjetunion auf der anderen Seite. Eine neutrale Position war für die Kirche und innerhalb der katholischen Organisationen kaum denkbar, wobei die Betrachtungsweisen durchaus differenziert bzw. kontrovers waren (vgl. Loth 2000, 14–21; 29). Abgesehen davon, dass religiös-christliche Argumente – vor allem gegen einen sich offensiv »atheistisch« gerierenden Sozialismus – instrumentalisiert werden konnten, konnte die Kirche auch hier auf ihre »antikollektivistische« Tradition zurückgreifen. Korrespondierend mit den beiden zuvor genannten Faktoren, stellte sich das westliche – zwar liberale, aber aus Sicht der Kirche

doch gemeinwohlförderlichere – Modell insgesamt als attraktiver und eine Art kirchliche »Westbindung« deshalb als vorzugswürdig dar. In der Literatur wird die Bedeutung dieses Faktors teilweise sehr hoch veranschlagt und »der Siegeszug des westlich-demokratischen Gesellschaftsmodells in seiner Frontstellung zum kommunistischen Ostblock zwischen 1945 und 1965 als wichtigste Voraussetzung« (Unterburger 2010, 191) bewertet.

(5.) Der Einfluss des US-amerikanischen Katholizismus und Bedeutung der Intervention von John C. Murray: Die US-amerikanischen Konzilsväter und der Jesuit John C. Murray als deren Berater spielten eine herausragende Rolle für die Entwicklung des Textes der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 12-62). In der äußerst kontrovers und mit zahlreichen Intrigen geführten Debatte intervenierten die US-Bischöfe wiederholt zugunsten der Anerkennung der Religionsfreiheit. Sie hatten in den USA eine Erfahrung mit einem liberalen Staat gemacht, der für die Religionsgemeinschaften günstige Bedingungen brachte, also nicht jene religionskritischen Implikationen aufwies, wie man sie aus den kontinentaleuropäischen Kulturkämpfen kannte. John Murray gelang es, dieses liberale Staatsmodell normativ mit der katholischen Tradition in Einklang zu bringen und die wesentlichen Rechte menschlicher Freiheit auch aus der eigenen scholastischen Tradition heraus zu begründen. Er schilderte die Trennung von Religion und Politik und die Religionsfreiheit als Merkmale der liberalen Tradition, die aber in der christlichen Tradition fußen bzw. mit ihr im Einklang stehen (vgl. Murray 2013/1963). Er hatte damit das entscheidende Kontinuitätsnarrativ (vgl. Spieß 2022) formuliert, das für die Zustimmung der Konzilsväter unverzichtbar war. Auch jene Konzilsväter, die zur Anerkennung der Religionsfreiheit tendierten, wussten um ihre Verpflichtung, die Tradition der katholischen Kirche zu wahren, von der man ja nicht annehmen konnte, dass sie jahrzehntelang oder gar jahrhundertlang geirrt hatte. Auch für die problematische Spannung zwischen der Anerkennung der Religionsfreiheit und der vormaligen harschen Ablehnung der Religionsfreiheit lieferte Murray das entscheidende Argument. Während sich die Ablehnung nur auf die religionsfeindliche Variante des Liberalismus bezog, die von der Französischen Revolution ausgehend in Kontinentaleuropa dominierte, bezog sich die neuformulierte Position auf die religionsfreundliche Spielart des Liberalismus, die nicht auf eine Zurückdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit hinauslief, sondern auf weite Freiheitsspielräume für religiöse Praxis. Ohne diese beiden Elemente eines für die Konzilsväter und den Papst tatsächlich überzeugenden Kontinuitätsnarrativs ist eine mehrheitliche Zustimmung zur

Anerkennung der Religionsfreiheit beim Zweiten Vatikanischen Konzil nicht vorstellbar.

(6.) Erhebliche katholizismusinterne Pluralität: Dieser oben bereits erwähnte Gesichtspunkt ermöglichte vielfältige Anknüpfungspunkte für die Neuinterpretation der Haltung der Kirche zu liberalen Freiheitsrechten. Auch für die Zeit der Neuscholastik darf die innerkirchliche Pluralität, insbesondere jene innerhalb der wissenschaftlichen Theologie, nicht unterschätzt werden. Dabei stehen »Reformtheologien« häufig nicht diametral zum neuscholastischen Mainstream, sondern konnten sich an deren Peripherie entwickeln. Gerade deshalb konnten sie nun für eine Weiterentwicklung auch der kirchlichen Theologie verwendet werden.

(7.) Politischer Katholizismus und Christdemokratie: Bereits in der Zwischenkriegszeit kooperierten katholische Parteien produktiv mit anderen Akteuren und beteiligten sich an der Weimarer Republik. Teilweise steuerten sie selbst, wie die christlich-soziale Partei in Österreich, auf einen autoritären Staat (vgl. Tálos 2013, 240–261) zu, teilweise fielen sie in Ungnade des Papstes oder einflussreicher Bischöfe, die, wie der Münchner Kardinal Faulhaber, die Republiken der Zwischenkriegszeit als unerwünschte Folgen des Ersten Weltkriegs diskreditierten (Loth 2012, 89; vgl. Loth 2012, 88–93). Es folgte eine Hinwendung zu ständestaatlichen Ordnungsgedanken und auch zu faschistischen Staatsideen (vgl. Wolff/Hoensch 1987; Tálos 2013; Chappel 2018). Die Sozialzyklika *Quadragesimo anno*, maßgeblich mitverfasst vom deutschen Jesuiten Oswald von Nell-Breuning, wirkte »als Katalysator bei der Ablösung parlamentarisch-demokratischer Regime durch neue autoritäre Ordnungen« (Loth 2012, 91). Nach dem Niedergang dieses ambivalenten politischen Katholizismus entwickelten sich nach dem Zweiten Weltkrieg Parteien, die mehr oder weniger deutlich in der katholischen Tradition standen, sei es in Volksparteien oder in christlich-demokratischen Parteien. Auch wenn es sich – abhängig von der Bevölkerungszusammensetzung – nun um gemischt-konfessionelle Parteien handelte, fanden katholische politische Akteure oft hier ihre (neue) Heimat. Diese Parteien waren maßgeblich an der Neukonstruktion mehrerer freiheitlicher Demokratien, darunter die Bundesrepublik Deutschland, Österreich und Italien, beteiligt. Auch der Prozess der (west-)europäischen Einigung war zu Beginn stark von Ländern geprägt, in denen christdemokratische Parteien maßgeblich an den Regierungen beteiligt waren (vgl. Kaiser 2007). Damit war ein wichtiger Teil der katholischen Basis entscheidend an der Errichtung jener

freiheitlichen Staatsform beteiligt, die die römische Kirche gleichzeitig noch grundsätzlich ablehnte.

(8.) Katholische Vereine und Verbände: Ein anderer wichtiger Teil des Katholizismus näherte sich ebenfalls dem Leben in demokratischen und freiheitlichen Zusammenhängen an, die für die »katholische Subgesellschaft« (Loth 2018, 102–105) neben dem politischen Katholizismus konstitutiven Vereine und Verbände. Der Übergang zum politischen Katholizismus ist teilweise fließend, aber Vereine und Verbände ragten weit stärker als dieser in die Lebenswelten der katholischen Menschen hinein. Es gab religiöse und karitative Vereine, Standes-, Berufs- und Arbeitervereine, Volks-, Bildungs- und Kulturvereine. Gedacht als Instrument der Selbstorganisation des Katholizismus und der Stabilisierung der katholischen Subgesellschaft sowie als Instrument der Verchristlichung der Gesellschaft, trugen sie zur Emanzipation der Laien bei, die ihrerseits in einem zunehmend regen Austausch über das katholische Milieu hinaus traten und so die »Voraussetzungen für eine Versöhnung des Katholizismus mit zentralen Parametern der kulturellen und strukturellen Moderne« schufen (Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 282; vgl. Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 272–282).

(9.) Die Dynamik des Konzilsereignisses und das päpstliche Charisma: Der letzte Faktor betrifft die besondere Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils als »Weltereignis« (Pottmeyer 2008) und die Rolle des Papstes. Die ohnehin denkbar große Bedeutung eines Konzils für die Kirche wurde in diesem Fall durch die Einladung externer Teilnehmender, durch eine reichhaltige Medienberichterstattung, durch den Konzilsverlauf »begleitende« wissenschaftliche Publikationen (etwa Böckenförde 1965) und nicht zuletzt durch das päpstliche Charisma, die 1963 veröffentlichte Enzyklika »Pacem in terris« von Johannes XXIII. und den bereits erwähnten UNO-Auftritt von Paul VI. noch verstärkt. Das Konzil wurde von den Teilnehmenden und darüber hinaus zunehmend als bedeutendes Ereignis des Wandels und der Erneuerung, als »historische Wende« wahrgenommen (Alberigo 2006, 681). Das ist außergewöhnlich und verstärkte den Druck auf die Konzilsväter, rief Tiefpunkte intrigant geführter Kontroversen (vgl. Tagle 2006) ebenso hervor wie eben die Möglichkeit historischer Modernisierungsschritte. Die »konziliare Haltung«, die sich letztlich doch weitgehend durchsetzen konnte, kommt in diesem berühmten Wort von Johannes XXIII. zum Ausdruck: »Die heutigen Lebensverhältnisse, die Herausforderungen der letzten fünfzig Jahre, die Vertiefung des Verständnisses für die Glaubenslehre haben uns mit neuen Realitäten konfrontiert. Nicht das Evangelium ist es, das sich verändert hat; wir sind es, die beginnen, es

besser zu verstehen. Es ist der Augenblick gekommen, die Zeichen der Zeit zu erkennen; die Gelegenheit zu ergreifen und weit voraus zu blicken.« (Zit. nach Alberigo 2006, 697)

⇒ 4 Abschließende Thesen

⇒ These 1: Ewige Wahrheiten sind fluide Wahrheiten

Sowohl die antimodernistischen Reformen mit dem Ziel der Formierung eines Bollwerks gegen das normative Projekt der Moderne als auch die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils der 1960er Jahre mit dem Ziel der Affirmation von Kirche und Theologie an die Standards der westlichen Moderne sind Prozesse, in denen eine religiöse Organisation auf gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen produktiv reagiert. Damit die Idee einer stets an religiösen Wahrheiten orientierten politischen Ethik aufrechterhalten werden kann, sind Narrative der Kontinuität nötig, also Erzählungen, die belegen, dass die Kirche nicht einfach ihre Wahrheiten ändert, sondern die Wahrheiten jeweils im Licht veränderter historischer Wahrheiten neu interpretiert. Diese Kontinuitäten mögen von außen kaum nachzuvollziehen sein; im Inneren der Kirche müssen sie von den Akteuren ernst genommen werden, sonst könnten keine Reformen wie die oben skizzierten Neubestimmungen der politischen Ethik durch die Neuscholastik einerseits und durch das Zweite Vatikanum andererseits vollzogen werden. Zwei Formulierungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde führen diese Spannung zwischen Wahrheitsanspruch und Reformbedarf vor Augen. Die erste bezieht sich auf die offenkundige Veränderbarkeit auch noch der mit stärksten Argumenten begründeten Wahrheiten. Die Theologen, so Böckenförde (2006, 22), »würden zu klären haben, ob die einschlägigen päpstlichen Verlautbarungen des 19. Jahrhunderts ihrerseits naturrechtswidrige Verbote ausgesprochen hätten oder das christliche Naturrecht eine solche Variationsbreite in sich enthalte, daß innerhalb eines Jahrzehnts zu derselben Frage zwei entgegengesetzte, sich wechselseitig ausschließende Aussagen möglich sind«.

⇒ These 2: Religiöse Wahrheitsansprüche sind historisch kontingent

Die zweite hier einschlägige Formulierung Böckenfördes bezieht sich auf den Sachverhalt, dass auch jene Wahrheiten, die Theologie und Kirche vorgeblich aus eigenen, religiösen Quellen schöpfen, tatsächlich Phänomene einer bestimmten Zeit sind, die in die religiöse Semantik übernommen werden. »So schmerzlich diese Erkenntnis sein mag: Die Religionsfreiheit, die heute auch den Christen weithin eine

Selbstverständlichkeit ist, 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 1965, 200) Wiederum sind hier Innen- und Außenperspektive zu unterscheiden. Von außen betrachtet mag es trivial erscheinen, dass religiöse Geltungsansprüche historisch kontingent sind und selbstverständlich nur im Kontext einer bestimmten Zeit und Diskurssituation entstehen können. Aus der Innenperspektive aber werden immer noch religiöse Wahrheiten auch in Fragen der Sittlichkeit, des Rechts und der strukturellen Gestaltung des Zusammenlebens als überhistorische Wahrheiten betrachtet, die nicht einfach zu verändern sind. Das Beharrungsvermögen der Kirche beispielsweise im Hinblick auf die Diskriminierung bzw. rechtliche Ungleichbehandlung von Frauen, die heute in weiten Teilen der Welt nicht mehr nachvollziehbar und vermittelbar ist, ist beredtes Beispiel dafür.

⇒ These 3: Religionen sind gekennzeichnet von Traditionsbrüchen und mit ihnen korrespondierenden Kontinuitätsnarrativen

Eigentlich ist es überraschend, dass die Frage eines Traditionsbruchs vor allem im Zusammenhang mit den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert wird, kaum aber mit der antimodernistischen Formierung der Neuscholastik, mit den Pontifikaten etwa von Gregor XVI. (Papst von 1831 bis 1846) oder Pius IX. (Papst von 1846 bis 1878) oder mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Im Bestreben, eine weit reichende Einheitlichkeit der Glaubens- und der Sittenlehre in Opposition zur westlichen Moderne zu entwickeln, verengte das Lehramt das Spektrum des »katholischen« Glaubens und Lebens so sehr, dass dieses Bestreben sowohl mit der tatsächlich vorhandenen Pluralität innerhalb des Katholizismus als auch mit der Notwendigkeit einer Anpassung der Lehren des Glaubens und der Moral an die unterschiedlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit kollidieren musste. Das Modell einer katholischen Einheit über Differenzen hinweg trat dabei in den Hintergrund, obwohl gerade dies die eigentliche Grundidee der Katholizität ist: die Herstellung einer »allumfassenden«, Differenzen oder »Komplementaritäten« einschließenden Ganzheit. »I want to take the original word *katholou* in two related senses, comprising both universality and wholeness; one might say universality through wholeness.« (Taylor 1999, 14) Über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus sei es, so Charles Taylor, »die große historische Versuchung« der katholischen Kirche geblieben, über die »Komplementaritäten« und Differenzen hinweg nach Vereinheitlichung zu streben und so viele Menschen wie möglich zu »guten Katholiken« zu machen, also einen Anpassungs-

druck auf Gläubige, Theologie, Laienorganisationen etc. auszuüben und mit Exklusion zu drohen, so dass im Grunde die Katholizität verloren gehe. »It is universality without wholeness, and so not true Catholicism.« (Taylor 1999, 14) Zum Teil war diese paternalistische Kirchenpolitik der »Einheit durch Identität« erfolgreich, aber es blieben »abweichende« Tendenzen in Theologie, Pastoral sowie in der Praxis der Vereine und Verbände. Pluralität und ein Wandel der Tradition sind im Grunde selbstverständlicher Bestandteil religiöser Entwicklungen. Stark traditionsbezogene Religionsgemeinschaften wie die katholische Kirche benötigen zur Legitimierung der Vielgestaltigkeit und der Brüche in der Entwicklung des eigenen Wahrheitsreservoirs Erzählungen, die glaubwürdig zeigen, dass all dies, so widersprüchlich es erscheinen mag, eben doch in der Kontinuität ein und derselben Tradition steht (s. These 1).

⇒ These 4: Religionen sind soziale Handlungszusammenhänge

Die massive Orientierung an ontologisch verstandenen Wahrheiten, die für einige (wenn auch nicht für alle) Religionen typisch ist, suggeriert, dass diese Religionen einen »Wesenskern« haben, der von den äußeren Umständen unabhängig ist. Allerdings zeigen die Neupositionierungen des kirchlichen Lehramts und das erstaunliche Tempo der Rezeption dieser Neupositionierungen, dass religiöse Wahrheiten eher im sozialen und historischen Kontext entstehen als im Rückgriff auf religiöse Quellen. Dass sich etwa nach der Phase eines offensiven Antimodernismus und einer Neigung zu autoritären Staatsformen seitens der katholischen Kirche binnen weniger Jahre katholisch geprägte Nationalstaaten demokratisieren und die Kirche zu einem Teil der globalen Menschenrechtsbewegung werden konnte, bietet den Nachweis, dass auch stark traditionsgebundene Religionsgemeinschaften in grundlegenden Fragen reformierbar sind – und lässt es wenig plausibel erscheinen, dass es so etwas wie einen »Wesenskern« einer Religion gibt, der sich der Modernisierung (oder auch anderen historischen Dynamiken) vollständig widersetzt. Deshalb ist es auch besonders aufschlussreich, vom katholischen Beispiel auszugehen, um Überlegungen im Hinblick auf die Modernisierung anderer Religionsgemeinschaften anzustellen. Jedenfalls wirft »die rasche und radikale Transformation der politischen Kultur katholischer Länder als Ergebnis der offiziellen Neuformulierung der kirchlichen Lehrauffassung im Zweiten Vatikanum die Frage nach dem unveränderlichen Wesen von Weltreligionen auf« (Casanova 2008, 322). Wenn dies offensichtlich noch nicht einmal für die engmaschig dogmatisierte und institutionell organisierte sowie zudem autoritär vereinheitlichte und rechtlich bewehrte Lehre der

katholischen Kirche gilt, wie kann es dann für irgendeine andere Religionsgemeinschaft gelten? Für andere Religionen, »die einen bei weitem weniger dogmatisch strukturierten ›doktrinalen Kern‹ sowie ein plurales und entsprechend umstrittenes System der Lehrmeinungen aufweisen, wie etwa der Islam, erscheint die Annahme eines solchen unveränderlichen Wesenskerns«, der der Modernisierung im Wege steht, »noch weit weniger plausibel« (Casanova 2008, 322f.).

⇒ These 5: Religionen müssen von einem säkularen Rechtssystem eingehegt werden

Die Pluralität der Traditionsinterpretationen ermöglicht es schließlich auch, dass eine Neubestimmung der Lehre in der Tradition verankert werden kann. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass es vorteilhaft ist, wenn religiöse Überzeugungen eingehegt werden und ihre Reichweite durch das Koordinatensystem des staatlichen Rechts begrenzt wird. Die Stabilisierung demokratisch legitimierter staatlicher Strukturen ist notwendig, um die Übernahme politischer Macht durch religiöse Akteure zu verhindern. Gerade in dieser Hinsicht hat sich die neuscholas-tische Staatslehre der katholischen Kirche, die eine Verbindung von religiöser Wahrheit und staatlicher Herrschaft favorisierte, von der spätscholastischen politischen Ethik, in der bereits die Idee einer Rechtsordnung als Instrument des Ausgleichs von Interessen entwickelt worden war, getrennt, und das Zweite Vatikanum hat wieder zu dieser Idee zurückgefunden. Religion bieten als solche gewiss sowohl ein Gewalt- als auch ein Friedenspotential. Vor allem aber müssen Religionen, religiöse Überzeugungen und Formen religiöser Praxis eingebunden sein in ein säkulares Rechtssystem. Nicht zuletzt davon hängt es ab, ob Religionen eher ihr Potential zur Brandstiftung oder eher ihr Potential zur Friedensstiftung entfalten.

⇒ Literaturverzeichnis

Alberigo, Giuseppe (2006): Die Konziliare Erfahrung: Selbständig Lernen, in: Alberigo, Giuseppe; Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962 – September 1963, Mainz/Leuven 2006, 680–698.

Altermatt, Urs (2010): Religionsfreiheit und Demokratie aus der Sicht der Katholizismusforschung, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 57–79.

Bittner, Thomas (2001): Das westeuropäische Wirtschaftswachstum nach dem Zweiten Weltkrieg, Münster: Lit.

Blaschke, Olaf (1996): Die Kolonisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: Blaschke, Olaf; Kuhlemann, Frank-Michael (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1965): Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (1965), 199–213.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2006): Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit, in: Theologische Quartalschrift 186 (2006), 22–39.

Borutta, Manuel (2010): Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bundesministerium des Inneren und für Heimat (2023): Muslimfeindlichkeit – eine deutsche Bilanz. Bericht des Unabhängigen Expertengremiums Muslimfeindlichkeit, Berlin: BMI.

Casanova, José (2000): Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective, in: The Taiwan Journal of Democracy 1 (2000), 89–102.

Casanova, José (2008): Public Religions Revisited, in: Große Kracht, Hermann-Josef; Spieß, Christian (Hg.), Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 313–338.

Chappel, James (2018): *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge/London: Harvard University Press.

Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter (Hg.) (2009): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder.

Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (2016): *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, Paderborn: Schöningh.

Gabriel, Karl; Spieß, Christian (2014): *Das Zweite Vatikanum und die Religionsfreiheit: Eine kopernikanische Wende?*, in: Große Kracht, Hermann-Josef; Große Kracht, Klaus (Hg.): *Religion – Gabriel Recht – Republik. Studien zu Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Paderborn: Schöningh 2014, 77–89.

Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (2018): *Catholicism and Religious Freedom. Renewing the Church in the Second Vatican Council*, Leiden: Brill.

Gregor XVI. (2009): *Mirari vos arbitrarum* (1832), in: Denzinger, Heinrich; Hünermann, Peter (Hg.): *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 42. Aufl., Freiburg i. Br.: Herder, 758f.

Hafner, Felix; Loretan, Adrian; Spenlé, Christoph (2001): *Naturrecht und Menschenrecht. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte*, in: Grunert, Frank; Seelmann Kurt (Hg.): *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen: de Gruyter, 123–154.

Kippenberg, Hans G. (2010): *Religiöse Gewaltsprachen – religiöse Gewalthandlungen: Versuch einer Klärung ihres Verhältnisses*, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.), *Religion – Gewalt – Terrorismus*, Paderborn: Schöningh, 15–45.

Loth, Wilfried (1991): *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland*, in: Loth, Wilfried (Hg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft 3)*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 266–281.

Loth, Wilfried (2000): *Die Teilung der Welt. Geschichte des Kalten Krieges 1941-1955*, München: dtv 2000.

Loth, Wilfried (2012): Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 81–99.

Loth, Wilfried (2018): Freiheit und Würde des Volkes. Katholizismus und Demokratie in Deutschland, Frankfurt am Main/New York: Campus 2018.

Misner, Paul (2004): Catholic Labor and Catholic Action. The Italian Context of Quadragesimo Anno, in: The Catholic Historical Review 90, 650–674.

Müller, Miriam M. (2016): Terror oder Terrorismus? Der »Islamische Staat« zwischen staatstypischer und nichtstaatlicher Gewalt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66, Heft 24–25, 27–32.

Murray, John Courtney (1963): On Religious Liberty, in: America 109 (November 30), 704–706.

Murray, John Courtney (2013): Über die Religionsfreiheit, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 64–71.

Perthes, Volker (2014): Viel mehr als eine Terrormiliz, in: Süddeutsche Zeitung vom 25. September.

Pius IX. (2013): Quanta cura. Enzyklika über die Irrtümer der Zeit (1864), in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Die Anerkennung der Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Texte zur Interpretation eines Lernprozesses, Paderborn: Schöningh, 48–63.

Pottmeyer, Hermann J. (2008): Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) – ein Weltereignis, in: Nacke, Stefan; Unkelbach, René; Werron, Tobias (Hg.): Weltereignisse. Theoretische und empirische Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 141–149.

Reich, Walter (Hg.) (1998): Origins of Terrorism. Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind, Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.

Richardson, Louise: Was Terroristen wollen. Die Ursachen der Gewalt und wie wir sie bekämpfen können, Frankfurt/New York: Campus 2007.

Spieß, Christian (2004): Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen – kirchliche Sozialverkündigung – systematische Differenzierung, Münster: Lit.

Spieß, Christian (2010): Terrorismus als Folge verweigerter Anerkennung? Rache als Reaktion auf kollektive Missachtungserfahrungen am Beispiel des Nordirland-konfliktes, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.), Religion – Gewalt – Terrorismus. Religionssoziologische und ethische Analysen, Paderborn: Schöningh, 47–66.

Spieß, Christian (2012): Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 101–131.

Spieß, Christian (2016): Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn: Schöningh.

Spieß, Christian (2022): Lernprozesse und Kontinuitätsnarrative. Zur Modernisierung der katholischen Theologie, in: Caikr-Mattner, Naime; David, Philipp; Kreuzer, Ansgar (Hg.): Theologie(n) und Modernisierung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 179–196.

Tagle, Luis Antonio (2006): Die »schwarze Woche« des Konzils (14. bis 21. November 1964), in: Alberigo, Giuseppe; Wassilowsky, Günther (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965). Bd. IV: Die Kirche als Gemeinschaft, September 1964 – September 1965, Mainz/Leuven: Grünewald/Peeters, 449–530.

Tálos, Emmerich (2013): Das austrofaschistische Herrschaftssystem Österreich 1933-1938, 2. Aufl., Wien: Lit.

Taylor, Charles (1999): A Catholic Modernity?, in: Heft, James L. (Hg.): A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lectures, New York/Oxford: Oxford University Press, 13–37.

Unterburger, Klaus (2010): Experientia und Historia. Eine Diskussion der Theorie John Courtney Murrays (1904–1967) über die Wurzeln von Dignitatis humanae, in: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn: Schöningh, 177–195.

Winkler, Katja (2008): Die katholische Welle. Religion und Demokratisierung bei Samuel P. Huntington, in: Große Kracht, Hermann-Josef;

Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie, Paderborn: Schöningh, 297–312.

Wolff, Richard J.; Hoensch, Jörg K. (Hg.) (1987): Catholics, the State and the European Radical Right 1919-1945, Boulder: Social Science Monographs.

Zitationsvorschlag:

Spieß, Christian (2023): Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche (Ethik und Gesellschaft 1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2023-art-7> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2023: Religion als Brand- und Friedensstifter

Oliver Hidalgo

Die Konflikthanfälligkeit religiöser Identitäten und die politisch-theologische Spaltung Europas

Jochen Töpfer

Standpunkte religiöser Würdenträger Südosteuropas zu Krisen- und Konfliktsituationen in Europa 1900-2023

Regina Elsner

Diskurse über Krieg und Frieden: Die Rolle der Orthodoxie im Russischen Angriffskrieg auf die Ukraine

Eva Maria Fischer

Religion, Huntington und der Ukraine-Krieg

Katja Winker

»Demokratischer Frieden« und Religion. Die politische Ethik des Katholizismus zwischen autoritärem und demokratischem Staat

Sarah Jäger

Skizzen zum Evangelischen Pazifismusdiskurs nach 1945

Christian Spieß

Fluide Wahrheiten zwischen Traditionsbrüchen und Kontinuitätsnarrativen. Das doppelte Gewaltproblem der Religionen und die Ambivalenz der Staatslehre der katholischen Kirche

Alexander Yendell

Religiosität und Kriegsbefürwortung: Theorien und Ergebnisse aus der quantitativen Religionsforschung