



Rudolf Uertz

Vom Dekalog bis zu Papst Franziskus

Die Entwicklung der jesuanisch-christlichen Ethik und der kirchlich-kasuistischen Moraldoktrin – im Kontext von Gebots-, Tugend- und Verantwortungsethik

Franz-Xaver Kaufmann gewidmet zum 85. Geburtstag

Wie kaum eine andere Überlieferung der jüdischen und christlichen Bibel haben die *Zehn Gebote*, der *Dekalog*, die abendländisch-europäische Kultur geprägt. Dem Judentum galten sie als Teil des jüdischen Gesetzes. Sie fungierten als Zusammenfassung und damit als „Lesebrille“ der 613 Einzelgesetze der Tora, der Gesetzessammlung im Pentateuch der hebräischen Bibel (M. Köckert). Das heißt nun nicht, dass die Zehn

Gebote selbst *kasusoffen* sind, wie die Unbedingtheit ihrer Forderungen, „du sollst...“, du sollst nicht ...“ suggeriert. Wohl aber sind die Zehn Gebote *kasusbedingt*, wie sich anhand der 613 Einzelgesetze der Tora, zum Beispiel bezüglich der Ausnahmeregeln zum Tötungsverbot, zeigen lässt. Es gibt kein einziges Gebot, auch nicht die religiösen Gebote im Dekalog, das unter allen Umständen einzuhalten wäre. Für das Judentum gehören Dekalog und Tora zusammen; sie gelten bis zum heutigen Tag als *das Gesetz Israels*.¹

Der Dekalog als „Lesebrille“

Die Zehnzahl des Dekalogs, der je nach Zählart 13 bzw. 14 Gebote umfasst, hat pädagogische und formale Gründe: die zehn Finger beider Hände symbolisieren zusammen das Vollkommene. So konnte man sich die religiösen und sozialen Gebote an den zehn Fingern abzählen und bei bestimmten liturgisch-kultischen Festen die einzelnen Gebote gemeinsam memorieren. Nach biblischer Überlieferung wurden Moses nach dem Auszug aus Ägypten auf dem Berg Horeb die Zehn Gebote auf zwei Steintafeln von Gott überreicht. Der Dekalog gilt als Grundlage und Zusammenfassung der religiösen und sozialen Weisungen des israelischen Gesetzeskorpus. Er gehört nicht zum Recht, sondern zum Ethos und zur Gesittung. Für die theokratische Ordnung des Judentums ist der Dekalog nicht zuletzt die Beurkundung des Bundes, den Gott mit Israel geschlossen hat.

Im Unterschied zu den altorientalischen Königsurkunden und königlichen Erlassen unterstellt sich Israel unmittelbar der Gesetzgebung Gottes. Belegt ist, dass die sozialen Gebote des Dekalogs sämtlich auch in der antiken Umwelt Alt-Israels bekannt waren, wie etwa der Kodex des Königs Hammurapi von Babylon (1728–1686 v. Chr.) zeigt. Mit der *Selbstvorstellung* Jahwes in der Präambel des Dekalogs („Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus“; Ex. 20,2 und Dtn. 5,6) bekundet Gott dem Judentum die Wohltat seiner Befreiung und damit „die besondere Verpflichtung derer, die dieser Gott befreit hat“.

Das Neue Testament hat die Zehn Gebote nicht in Gänze aufgenommen. Jesus zitiert in den synoptischen Evangelien lediglich einzelne Gebote, wobei seine Auslegungen des Gesetzes Israels stets am Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe anknüpfen. Die moralische Grundhaltung Jesu ist nicht dem Typus der jüdischen *Gebotsethik*, sondern der *theologischen Tugendethik* zuzurechnen. Dies legt Thomas von Aquin (+1274) systematisch frei. Er räumt – Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie prinzipiell unterscheidend –

¹ Vgl. M. Köckert: Die Zehn Gebote, München 2007, S. 38 ff.; für die folgenden Ausführungen: S. 22; 23 ff., S. 44 ff., 47.

der Vernunftkenntnis einen eigenständigen Rang ein und entfaltet dies in seiner Lehre vom Gewissen. Entsprechend ordnet er die zweite Tafel des Dekalogs mit den sozialen Geboten der philosophischen Ethik bzw. dem Naturrecht zu. Gott habe, so der Aquinate, *im Hinblick auf die himmlische Vervollkommnung*, die mit natürlicher Vernunft allgemein erkennbaren sittlichen Grundnormen dem jüdischen Volk eigens noch einmal geoffenbart.

Im Übrigen zeigen sich auch im Judentum selbst Ansätze und Bemühungen, die Zehn Gebote nicht nur theonom im Sinne einer Gebots- und Gehorsamsethik, sondern vielmehr auch „im Zeichen der *Schöpfungsordnung* als Natur- und Weltgesetz zu interpretieren und auf diesem Wege theologische und philosophische Ethik miteinander zu vermitteln“.² Es gibt demnach zwei Erkenntnis- und Interpretationsweisen der sittlichen Gebote: die *offenbarungstheologische* und die *naturrechtliche bzw. anthropologisch-ethische*.

Wie aber konnte dann der Dekalog im Christentum im Sinne einer juristischen Gebotsethik eine so prominente Rolle spielen, wenn doch der Dekalog gemäß der Jesuanischen Ethik in dem (auch dem Judentum bekannten) *Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe* sein Sinnzentrum hat? Dieser Frage ist im Folgenden nachzugehen. Im Zentrum steht dabei das Spannungsfeld zwischen Glaubens- und Vernunftethik, zwischen offenbarungsabhängiger theologischer Ethik und philosophischer Ethik. Beachtlich ist, dass die philosophische Ethik bzw. die Tugendethik schon im Alten und im Neuen Testament anzutreffen ist. Mit dem Eintreten des Christentums in die hellenistisch-römische Umwelt seit etwa dem zweiten Jahrhundert gewinnen die praktischen Weisungen der philosophischen Ethik bei den Kirchenvätern in Anlehnung an die stoische Tugendlehre zunehmend an Bedeutung.

Eintritt des frühen Christentums in den hellenistisch-römischen Kulturkreis

Mit dem Eintritt der jungen Kirche in den hellenistisch-römischen Kulturkreis musste sich das Christentum mit den religiös-kulturellen und philosophischen Ideen seiner neuen Umwelt auseinandersetzen, für deren Erschließung die biblische Offenbarungslehre unzureichend war. Einerseits musste es sich von einzelnen Lehren paganer Philosophie abgrenzen, andererseits Naturrechtsideen in die eigene theologische Lehre einbeziehen. Ein wichtiger Vorläufer dieser neuen Synthesebildung war der jüdische Religionsphilosoph Philon von Alexandrien. Er hat bereits im ersten Jahrhundert in seiner Schrift *De decalogo* (ca. 40 n. Chr.) die allegorischen Deutungen der Morallehre der hebräischen Bibel mit dem philosophisch-hellenistischen Denken zu verbinden gesucht. So lehrte Philon, „dass das geoffenbarte Gesetz (...) von dem natürlichen Gesetz nicht verschieden ist, sodann dass es den Gutwilligen nicht schwerfallen kann, nach diesem Gesetz zu leben“. Mit Klemens von Alexandrien (+ um 215) begann der Versuch, die stoische Ethik zu christianisieren und „als propädeutische Vorstufe des Christentums“ zu rezipieren.³

Ähnlich wie bei Philon verbinden sich auch in den paulinischen Schriften jüdische Theologie und hellenistische Philosophie. So kann Paulus bei seinen an die Heiden gerichteten Reden die natürliche Vernunftkenntnis voraussetzen und seine theologische Botschaft mit naturrechtlichem und tugendethischem Gedankengut verbinden. Gemäß dem Dekalogzitat in Röm 13, 8–14 wird es vom grundlegenden Gebot der Liebe eingerahmt: „Wer den anderen liebt, der hat das Gesetz erfüllt.“ Entsprechend hält Paulus die allgemeinen sittlichen Gebote für Vernunftforderungen, die auch ohne Offenbarungswissen erkannt werden können.⁴ Der Rückbezug der Kirchenväter auf das Naturrecht und die platonische Tugendlehre mit den Kardinaltugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß zeigt, dass die christliche Morallehre ein Gedankengut beinhaltet, das nicht unbedingt eines Offenbarungswissens bedarf, so dass die Sittlichkeit des Menschen auch von der Psyche und den konkreten situativen Umständen her erschlossen werden kann (W. Korff).

² W. Korff: Die Frage nach der theologischen Grundverfassung des Dekalogs, in: W. Korff/M. Vogt (Hrsg.):

Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von W. Korff, Freiburg 2016, S. 89.

³ A. Mirgeler: Rückblick auf das abendländische Christentum (21969), Mainz 1961, S. 24.

⁴ Vgl. O. Kuss: Die Heiden und das Werk des Gesetzes, in: Auslegung und Verkündigung, Bd. 1, Regensburg 1963, S. 213 ff.

Beispielhaft zeigt sich dies bei Johannes Chrysostomus (+ 407), der sich genötigt sieht, die Unbedingtheit, mit der Paulus im Römerbrief *jede Art staatlicher Gewalt als von Gott kommandiert* bezeichnet (Röm 13, 1 ff.), im Hinblick auf die Sache selbst zu betrachten. Er hebt auf die historisch-rechtlichen Umstände an und gelangt zu einer differenzierten Beurteilung der konkreten politischen Gewalt.⁵ Wahrscheinlich, so der Neutestamentler Wolfgang Schrage, sei der paulinische Römerbrief von „größerem Einfluss auf die politische Ethik der Kirche (gewesen) als die Haltung und Botschaft Jesu“.⁶ Was diesen Einfluss befördert habe, sei der Umstand, dass das paulinische Diktum *Jedermann sei untertan der Obrigkeit; denn es gibt keine (staatliche) Gewalt außer von Gott* „lange Zeit im Sinn einer unkritisch-servilen Untertanengesinnung und als biblische Begründung für eine Staatsmetaphysik missbraucht worden ist.“

Die Synthese von Glaube und Vernunft

Das umfassendste und anspruchsvollste Werk einer tugendethischen Systematisierung der konkreten Moral findet sich in der *Summa theologiae* (II-II) des Thomas von Aquin (+ 1274). Der Aquinate steht am Ende einer fast zweihundertjährigen fruchtbaren Auseinandersetzung der Theologie mit der philosophischen Ethik, die mit Abaelard (+ 1142) beginnend den Menschen und seine Sittlichkeit in ihrer Subjekthaftigkeit begreift. Bei Thomas, der in den wichtigsten Fragen an seinem Lehrer Albertus Magnus (+ 1280) anknüpft, zeigt sich das „volle Gewicht der Gewissensautonomie (...) in seiner Lehre vom irrenden Gewissen“. Selbst das schuldlos irrende Gewissen hat „subjektiv-verpflichtende Kraft“, woraus sich erhebliche Folgerungen auch für die Glaubensangelegenheiten ergeben.⁷

Die scholastische Synthese von *fides* und *intellectus*, objektiver Vorgabe und subjektiver Aneignung zerfiel schließlich in der Spätscholastik im frühen 14. und 15. Jahrhundert (Duns Scotus, + 1308; Wilhelm von Ockham, + 1347). „Diese Trennung bewirkte, dass der – den Verstand überschreitende – Glaube, vor allem seine praktisch-ethischen Forderungen, nicht mehr systematisch-philosophisch, sondern positivistisch der Bibel entnommen (Biblizismus) und auch kritisch gegen die kirchliche Praxis benutzt wurde.“⁸ Ockhams Voluntarismus führt zu einem theonomen Moralpositivismus. Dieser steht „am Anfang jeder theologischen Ethik und hält sie auch, wo sie zum *Intellectus fidei* weiterschreitet, stets umklammert“. Entsprechend liegt jeder „theologischen Ethik als einer Glaubenswissenschaft (...) ein theonomer Positivismus zugrunde“.⁹ Das heißt mit anderen Worten: Im Glauben steht der Christ vor Gottes Gebot, „nicht weil er die Güte und Notwendigkeit einer Handlung mit Evidenz erfasste, sondern weil er sich vom fordernden Willen Gottes betroffen findet“.

Der theonome Moralpositivismus

Der theonome Moralpositivismus hatte jedoch schon in der Hochscholastik Vorläufer. Auf dem IV. Laterankonzil wurde (1215) mit dem Dekret *Omnis utriusque sexus* unter Androhung der Exkommunikation die jährliche Beichte aller Sünden bei dem eigenen Ortspfarrer angeordnet. Damit sollte der Dekalog in „ganz anderer Form, als dies im Kontext der alttestamentlichen Tora der Fall war, zu einem allgemeinen ethischen Orientierungsschlüssel“ werden und „zunehmend an Gewicht“ gewinnen.¹⁰ Bereits Augustinus hatte die Zehn Gebote in seine Unterweisungen für die Taufbewerber und die Gläubigen einbezogen.¹¹ Der sich im Dekalog äußernde Wille Gottes entfaltet sich nach Augustinus jedoch im Doppelgebot der Liebe, das er als Sinnmitte des Dekalogs versteht, ein Gedanke, der noch in den Katechesen des Spätmittelalters zu finden ist.

⁵ Vgl. S. Verosta: Johannes Chrysostomus, Graz 1960, S. 351 ff.

⁶ W. Schrage: Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, S. 50.

⁷ Vgl. H. Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1962, S. 63.

⁸ K.-H. Ohlig: Die Würde der Person und ihres kritischen Denkens, in: Küsters/Gauger/ Uertz (Hg.): Das christliche Menschenbild, Freiburg 2013, S. 30.

⁹ Vgl. B. Schüller: Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht, Rom 1963, S. 101.

¹⁰ *Enchiridion symbolorum*, hg. v. P. Hünermann, Freiburg 1991, Nr. 812; vgl. W. Korff: Gliederungssysteme, S. 91.

¹¹ Vgl. R. Kany: Der Dekalog bei Augustinus, in: Korff: Gliederungssysteme, S. 180 ff.; 184.

Wohl bringt das IV. Lateranum insofern nichts wesentlich Neues, als bereits seit dem späten Frühmittelalter das Bußsakrament seine heute noch kirchenrechtlich verbindliche Gestalt gefunden hat,¹² doch wird gemäß dem Dekret nunmehr die jährliche Beichte zur unbedingten Pflicht. Die bis dahin verbreitete laxe Bußpraxis hatte offenbar die Neuordnung der Beichte begünstigt. Theologisch leitend war dabei wohl das Ziel, angesichts der religiös-kulturellen Bedingungen zu Beginn der Hochscholastik der Beichte einen „Sitz im Leben“ zu geben und das Verhältnis von Gewissensbegriff und Sündenvorstellung in ein stringentes Schema zu bringen. Entsprechend mussten Glaube und Vernunft, die praktische Form der Religionsausübung sowie die philosophisch-naturrechtlichen Diskussionen der Zeit, neu austariert werden. Die Bibel bot „darauf Antworten, die es zu problematisieren galt: das Doppelgebot der Liebe und den Dekalog“.¹³

Verrechtlichung des Dekalogs

Doch wurde nicht die jesuanische Tugendlehre, was vom Geist des Neuen Testaments hätte naheliegen können, sondern der Dekalog als Norm und Leitidee herangezogen. Er prägte seit dem 15. Jahrhundert die Bußbücher und die spätmittelalterlichen *Poenitentialsummen*. Die Verrechtlichung des Dekalogs durch die kasuistische Methode prägte entscheidend auch die sich im 16. Jahrhundert als neue Disziplin entwickelnde Moraltheologie: in die christliche Grundunterweisung (Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Sakramentenlehre) wurde nunmehr auch der Dekalog einbezogen. Für die veröffentlichten Richtlinien kirchlicher Unterweisungen in der Glaubens- und Sittenlehre setzte sich der Begriff *Katechismus* durch.

Doch hatte der Dekalog mit der Instrumentalisierung durch die Theologie und Kanonistik mitsamt der Präambel seine Funktion als *Lesebrille bzw. „Eingangsportal“ der Tora* vollends eingebüßt. In der Folgezeit fungierte er als Sündenraster, indem man unter die zehn Einzelgebote jeweils mehr oder weniger beliebig konkrete Verfehlungen, Verstöße und Kirchengebote subsumierte, die ranggleich mit dem Dekalog als *Gottes Gebote* galten und (unbedingten) Gehorsam verlangten. Konsequenter wurden die Zehn Gebote bei der Einbeziehung in den Katechismus und in die Pönitentialsummen aus dem Kontext der hebräischen Bibel herausgelöst; denn die Präambel mit ihrer Verheißung an Israel passte nun nicht mehr für eine kirchliche Morallehre und wurde ersetzt durch die Eingangsformel „Ich bin der Herr Dein Gott.“ Das heißt, dass nunmehr „der Dekalog als Regel des weltlichen Lebens in das Zentrum des christlichen Bewusstseins und der christlichen Bemühungen gerückt war und infolgedessen auch das die Verstöße gegen ihn tilgende Bußsakrament praktisch die Rolle des ‚Grundsakraments‘ (Ernst Trötsch)“ bildete.¹⁴ Das war ein Einschnitt von ungeheurer Wirkung: eine „kopernikanische Wende“ mit „zentrale(r), sowohl institutionsstabilisierende(r) wie individualpsychologisch tiefgreifende(r) Bedeutung“. Die Einführung der Beichtpflicht und ihrer Klerikalisierung in der Form des Dekrets *Omnis utriusque sexus* ist ein „im eigentlichen Sinne des Wortes unheimliche(r) Eingriff der Kirche in den Seelenhaushalt der Individuen“.¹⁵

Der neuzeitliche Paradigmenwechsel in der Ethik

Die Reformation Martin Luthers bewirkte einen Paradigmenwechsel in der christlichen Ethik. Bereits im Jahre 1521 spricht Luther in seinem Büchlein *Von der Beichte* „Papst und Konzilien prinzipiell die Kompetenz ab, aus eigener Machtvollkommenheit heraus Gesetze zu erlassen, die den Christen im Gewissen binden“ (M. Ohst). In den protestantischen Kirchen vollzieht sich eine radikal vom Einzelnen ausgehende Glaubensform, die zugleich die herkömmlichen Formen des geistlichen Amtes und der institutionellen (sakramentalen)

¹² Vgl. K.-H. Ohlig: Ist das Bußsakrament tot? In: *imprimatur* 20 (1987), S. 145 ff., 192 ff., 234 ff., 283 ff.; *imprimatur* 21 (1988), S. 8 f., 61 ff.

¹³ U. Störmer-Caysa: *Gewissen und Buch*, Berlin 1998, S. 68; M. Ohst: *Pflichtbeichte*, Tübingen 1995, S. 14–49; vgl. U. Störmer-Caysa: (Hg. u. Einführung): *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim 1995.

¹⁴ A. Mirgeler: *Rückblick*, S. 87.

¹⁵ P. v. Moos: *Herzenseheimnisse*, in: *Öffentliches und Privates, Gemeinsames und Eigenes*, Bd. III, Berlin 2007, S. 5–28.

Vermittlung beseitigt und mit der Hervorhebung des allgemeinen Priestertums – der Geistliche ist als Gemeindeleiter ein *primus inter pares* – zugleich auch eine kulturell einflussreiche Form von Kirchlichkeit und Sozialform schafft. Der Christ findet somit als glaubendes und moralisches Subjekt besondere Anerkennung.

Angriff auf das religiöse Gewissen

Im 17. Jahrhundert vollzieht sich unter dem „Angriff der Philosophen“ und ihrer von einer pessimistischen Anthropologie getragenen ersten Aufklärungswelle „eine Abwertung des religiös bestimmten Gewissens. Gewissen und Religion werden schrittweise entflochten. Nicht mehr die Rechtfertigung vor Gott, sondern der Bestand der Gesellschaft dient als Letztinstanz der Verantwortung.“¹⁶ Grund sind die Religionskonflikte und Religionskriege; ihr Auslöser sind die theologischen Streitereien um die rechte Interpretation der Bibel und des Verbindlichkeitsgrades offenbarungstheologischer Gebote und Verhaltensnormen. Die Konfession ist in der Folgezeit prinzipiell nicht mehr eine überkommene Selbstverständlichkeit des Hineingeborenwerdens in die eine christliche Kirche, sondern sie erweist sich angesichts der Vielzahl christlicher Bekenntnisse prinzipiell als Folge subjektiver Wahl und Überzeugung. Zwangsläufig vermischen sich dabei die religiös-konfessionellen Konflikte mit kulturellen, sozialen und dynastischen Interessen – eine katastrophale Entwicklung, die in die Religionskriege mündet und große Teile Europas in Schutt und Asche legt. Neben den *Religionspartheyen*, der *katholischen Liga* und der *protestantischen Union*, bildete sich eine dritte Partei, die *Partei der Politiker*. Sie plädierte für Gewissensfreiheit, freie Religionsausübung, Toleranz und Rechtssicherheit.¹⁷ Angesichts der kriegerischen Auseinandersetzungen um den rechten Glauben konnten folglich offenbarungstheologische Wahrheiten nicht mehr die Grundlage des politischen Gemeinwesens sein.

Pierre Charron und die philosophische Pflichtethik

Mit einer der ersten, die diese Erkenntnisse systematisch zur Grundlage einer Neuorientierung der Ethik und ihrer Loslösung von der Religion machte, ist der französische katholische Hoftheologe und Jurist Pierre Charron (+1603). Nach dem Ende des achten Hugenottenkrieges plädiert Charron in seinem Hauptwerk *De la sagesse* (Über die Wahrheit, frz. 1601) für die Trennung von Religion und Ethik. Er kritisiert die Religion nicht als solche, sondern vielmehr die kirchliche Tradition, wonach die Dogmatik die Normen für die Lebensgestaltung vorgibt. Auf der Grundlage einer Vernunftmoral plädiert der französische Prediger am Hof des Hugenottenkönigs Heinrich IV. von Navarra (+1610) und seiner katholischen Gattin Margarete von Valois (+1615) für eine *philosophische Pflichtethik*.¹⁸ Ihr gemäß sollen infolge der Religionskonflikte, das heißt des gegenseitigen Hinschlachtens in den Religionskriegen „im Namen Gottes“, das politische Gemeinwesen und das Zusammenleben der Menschen nicht mehr auf religiösen Gesetzen, sondern vielmehr auf lebensweltlichen Normen und sozialetischen Leitideen basieren. Dabei geht Charron vom Gewissensentscheid und der sittlichen Selbstbindung des Einzelnen aus und konzipiert eine Neuordnung der Pflichtethik mit den Pflichtenkreisen *Mensch, Gott und Nächster*, die das Dekalogschema ablösen sollten. Charrons Werk wurde indiziert und blieb in der katholischen Theologie und Morallehre weitestgehend unbekannt.¹⁹

Eine wesentlich andere Einstellung zum Gewissen als die katholische Kirche nahm der Protestantismus ein. Samuel Pufendorf hat die neuzeitliche Pflichtenlehre systematisch entfaltet und zur Grundlage einer neuen Morallehre für Mensch und Gemeinwesen entwickelt. Nicht zuletzt aufgrund ihrer subjektorientierten Glaubens- und Sittenlehre ließ sich die protestantische Ethik leichter an die auf der griechisch-stoischen Philosophie und Tugendethik basierenden Pflichtenlehre heranzuführen, wie dies auch schon Hugo Grotius *Vom Recht des Krieges und des Friedens* (1625) angebahnt hat. So hat Pufendorf die Pflichtenkreislehre zur Grundlage seiner Gewissenslehre und Rechtsethik gemacht. In seinem

¹⁶ H. D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Darmstadt 1992, S. 403.

¹⁷ J. Rohls: Geschichte der Ethik, Tübingen 1999, S. 303.

¹⁸ Vgl. G. Abel: Stoizismus und Frühe Neuzeit, Berlin 1978.

¹⁹ Vgl. F. Jodl: Geschichte der Ethik, Bd. 1, Stuttgart 1930, S. 186 ff.

Naturrechtslehrbuch *De iure naturae et gentium* (1662) entfaltet er lediglich die Pflichten des Menschen gegen sich selbst (im Sinne der Selbstkultivierung) und den Nächsten im Sinne der *socialitas* (als einer Naturanlage des Menschen), aus der die allgemeine Gesellschafts- und Rechtslehre entwickelt wird.

Protestantische Ethik und die Freiheit des Gewissens vor Gott

Doch stellt sich Pufendorf ein Hindernis in den Weg, seine Naturrechtslehre in Gänze zu säkularisieren. Mit Rücksicht auf die betont Bibelgläubigen bezieht er 1663 in seiner wohl für den orthodoxen Protestantismus verfassten Schrift *De officio hominis et civis secundum legem naturalem* auch die Pflichten des Menschen gegenüber Gott ein, ordnet diese jedoch nicht der allgemeinen Ethik, sondern der Moraltheologie zu. Die so hergestellte Trias der säkularisierten Pflichtenkreistriade Gott–Mensch–Nächster hindert insbesondere die protestantischen Juristen in der Folgezeit nicht, als Christen die Rechts- und Gesellschaftslehre des politischen Gemeinwesens in ihrem säkularen Charakter wertzuschätzen und die Pflichtenkreislehre im Kontext der rationalistischen Naturrechtslehre auszubauen.

Für den protestantischen Christen läuft es nämlich aufgrund der subjektiven Gewissensverantwortung auf eins hinaus, ob die moralisch zu qualifizierende Entscheidung theologisch oder naturrechtlich gerechtfertigt wird.²⁰ Es ist damit nur noch ein kleiner Schritt, nach der Verwerfung des scholastischen Systems und der *Entflechtung von Religion und Gewissen* auch die *Trennung von Recht und Ethik* vorzunehmen. Systematisch vollzogen hat dies schon Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* (1651). Entscheidend ist, dass die neuzeitliche Pflichtethik mit ihren individuell-personell zurechenbaren Handlungsoptionen und Verantwortungsbereichen den Schlüssel für die Differenzierung von Moral und Recht bietet. Denn durch sie erst wird die Unterscheidbarkeit von privaten moralischen Pflichten und allgemeinen Rechtspflichten transparent.

Künftig können offenbarungsabhängige Normen und Leitbilder nicht mehr die Grundlage für die sich etablierenden neuzeitlichen Staaten bilden. Vielmehr verlangt eine dem inneren Frieden und dem Wohl des politischen Gemeinwesens dienende Ordnung Christen Toleranz ab gegenüber den verschiedenen christlichen Bekenntnissen und gegenüber anderen Religionen, was nur eine den Vernunftgesetzen dienliche Politiklehre und Rechtsordnung zu leisten vermögen.

Aufgrund verschiedener Voraussetzungen kam der Protestantismus mit der Profanierung des Rechts besser zurecht als der Katholizismus. Was dies bewirkte, waren vor allem die klare Differenzierung zwischen Heilsordnung und weltlicher Ordnung, die höhere Wertschätzung der weltlichen Ordnung und ihrer Dienste und nicht zuletzt die Anerkennung des Christen als moralisches Subjekt. Sieht man von dem Sonderfall Pierre Charron ab, so sind es weit überwiegend protestantische Philosophen und Rechtslehrer (H. Grotius, Th. Hobbes, S. Pufendorf, Chr. Thomasius, Chr. Wolff u.a.), die die Säkularisierung des Rechts und der staatlichen Ordnung und damit einer Laienmoral vorantrieben, wobei zu berücksichtigen ist, dass die christliche Religion noch lange Zeit als Legitimationsquelle für die politische Herrschaft gelten sollte.²¹ Selbst aufgeklärten politischen Denkern wie Locke und Rousseau galten Atheisten und Religionslose als moralisch und politisch unzuverlässige Personen.

Der Katholizismus: Die Beichte als „Grundsakrament“

Die Reaktionen der Römischen Kirche auf die Reformation finden ihren Niederschlag in den Dekreten des Konzils von Trient. Im Dekret über die *Lehre über das Sakrament der Buße* (1551) beschließt das Konzil die Verschärfung der Bestimmungen zum Bußsakrament. Seine Bedeutung als „Grundsakrament“ (A. Mirgeler) zeigt sich in dem Umstand, dass – so etwa im

²⁰ Vgl. I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, Bd. VIII, Wiesbaden (stw) 1977, S. 572 ff., 584 ff. (A 98 ff., 116 ff.). Vgl. R. Uertz: 3.3 Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade: Ablösungen und Gabelungen; 3.4 Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreislehre, in: W. Korff: *Gliederungssysteme*, S. 489–515; 516–543.

²¹ Vgl. Chr. Thomasius: Vorrede, in: H. Grotius. *Vom Recht des Krieges und des Friedens*, Tübingen 1950, S. 1–44.
imprimatur, Heft 4, 2017

Falle einer Todsünde – die sakramentale Lossprechung die unbedingte Voraussetzung zum Empfang der Kommunion darstellt. Der juristische Charakter des Bußsakraments wird dadurch deutlich, dass das „Gericht“, also die Entscheidung des Priesters über die Lossprechung des Poenitenten von seinen Sünden, von der genauen Kenntnis der Vergehen, also von subjektiver Erkenntnis und Einsichtsfähigkeit abhängig gemacht wird. Vom Büßenden müssen „*alle Todsünden* (...) im Bekenntnis aufgeführt werden“, auch wenn sie „im verborgenen und nur gegen die zwei letzten Vorschriften der Zehn Gebote begangen wurden“. Selbstverständlich wird dabei vorausgesetzt, dass der Priester hierbei an Gottes statt handelt, das Bußsakrament daher unabhängig von der Zustimmung der Beteiligten wirksam ist. So lehrt das Konzil, „dass auch Priester, die sich in einer Todsünde befinden, (...) die Funktion, Sünden zu vergeben, ausüben“: das Sakrament wirkt unabhängig von Glauben und Zustimmung des Pönitenten (*ex opere operato*).²²

Auch die protestantischen Kirchen kennen die Beichte. Martin Luther hielt sie auch für seine Person für unerlässlich, da sie ihm „Stärke und Trost (...) gegeben hat“. Allerdings lehnt er die Pflichtbeichte und erst recht die kasuistische Form der Bußlehre ab.²³ Anders als die katholische Kirche kennt der Protestantismus kein inappellables, der katholischen Zentrierung auf Rom vergleichbares Lehramt. Beachtlich sind die Unterschiede katholischer und protestantischer Ethik aufgrund der jeweiligen theologisch-anthropologischen Grundprämissen beider Kirchen. Die protestantische Theologie und Ethik geht aus von der radikalen Verderbtheit des Menschen aufgrund der Erbsündenlehre in Anlehnung an Augustinus. Die Betonung des Gnadenmonismus, das heißt die Erhebung des Menschen einzig durch die Gnade Gottes, führt jedoch zu einer einseitigen Verlagerung ins Transzendente. Demgegenüber spricht das nachreformatorische Konzil von Trient dem Menschen seine *natürliche Erkenntnisfähigkeit und Sittlichkeit* nicht ab; doch ist der Mensch andererseits in besonderer Weise auf die übernatürliche Gnadenordnung verwiesen. Damit aber ist der Katholik eng an das kirchlich-sakramentale Wirken der Kirche und das tarifiert-kasuistische Bußsystem gebunden. Das führte zur sogenannten „Zwei-Stockwerks-Theologie“; diese verbindet die natürliche Lebensordnung und die übernatürlich-sakramentale Heilsordnung zu einer kirchlich verwalteten Gesamtlebensordnung.

Aufklärungsgeist und Bruch mit der scholastischen Tradition

Mit ihren überkommenen Lehrmethoden, dem an der Scholastik orientierten Vorlesungsbetrieb, konnten in Österreich und seinen Erblanden die theologischen Fakultäten nicht standhalten. Als universitäre Einrichtungen mussten sie sich der rationalistischen Argumentation stellen. Entsprechend war die im Rahmen der *theresianisch-josephinischen Reformen* (1749–1790) durchgeführte Neuordnung des Studiums der Theologie an den Universitäten Österreichs und seiner Erblande ein gravierender Einschnitt. Bis zu den zwischen 1749 und 1790 durchgeführten mehrstufigen Reformen der staatlichen Universitäten, insbesondere der katholisch-theologischen Fakultäten und Ordensschulen, oblag die Ausbildung in den theologischen und philosophischen Fächern dem Jesuitenorden, doch waren seine scholastischen Lehren auch innerhalb der Theologie als unzeitgemäß kritisiert worden.

Gemäß der vom Benediktinerabt Franz Stephan Rautenstrauch im Auftrag des Kaiserhauses und der österreichischen Kultusverwaltung durchgeführten Theologischen Studienreform von 1774–1882 wurde die Moraltheologie aus der Dogmatik und Kasuistik herausgelöst, um den zeitgemäßen Herausforderungen des Vielvölkerstaates und seiner Vielzahl von Religionen und Ethnien Rechnung zu tragen. So unterscheidet der Theologe und Kanonist Rautenstrauch in seinen reformierten Lehrplänen zwischen natürlichen und übernatürlichen Elementen christlicher Moral, wobei er die neuzeitliche Pflichtenkreislehre vollständig in seinen *Ordo theologiae moralis* aufgenommen hat. Er differenziert zwischen theologisch-offenbarungsmäßigen Gesetzen und philosophisch-vernunftgeleiteten Normen. Das wichtigste ethisch-moralische Motiv ist für Rautenstrauch die „Liebe gegen Gott“, welche der Mensch zur

²² Vgl. Enchiridion. Nr. 1667, 1669, 1679 f., 1684; Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 2051 ff.

²³ Vgl. M. Ohst: Pflichtbeichte, S. 246 ff.; Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, 1192ff.

Leitidee bzw. zum „Direktionsbegriff“ seines eigenen Handelns machen müsse. Dazu sei die herkömmliche scholastische Morallehre mit ihrer komplizierten und vertrackten Bußlehre nicht geeignet, die „mehr einem Lasterkatalog“, als einer moraltheologischen Anleitung gleiche. Entsprechend verwirft Rautenstrauch die kasuistische Methode und postuliert Leitideen für den Klerus, die ein eigenständiges und verantwortliches Denken und Handeln intendieren und der Erziehung zu Toleranz und Verantwortlichkeit dienen.²⁴ Es sei daher mit natürlichen Ordnungsgrundsätzen unvereinbar, den „Dekalog als ein vollständiges Gesetzbuch der Christen“ anzusehen. Vergeblich bemühte sich Papst Pius VI. 1782 in Wien, Kaiser Joseph II. zur Zurücknahme der Reformgesetze sowie der „Toleranzpatente“ für die Protestanten, Juden und andere Religionsgemeinschaften zu bewegen.

Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden nun – beeinflusst vor allem vom deutschen Idealismus (Kants *Metaphysik der Sitten*, 1797) – die neuzeitliche Pflichtethik und mit ihr das rationalistisch-individualistische Naturrecht, wie es vornehmlich protestantische Juristen, Theologen und Philosophen vertraten, auch von katholischen Professoren Österreichs und seiner Erblände für den Vorlesungsbetrieb übernommen. Wie in der Theologischen Studienreform von Abt Rautenstrauch vorgesehen, vertraten sie nicht mehr die durch den Dekalog gestützte Gebots- und Gehorsamsethik.

Die neuzeitliche Pflichtenkreislehre

Vielmehr orientierte sich eine Vielzahl von Theologen, Philosophen und Kanonisten an katholisch-theologischen Fakultäten und Ordenshochschulen nun an der neuzeitlichen Pflichtenethik, wie sie protestantische Juristen, Theologen und Philosophen schon längere Zeit lehrten. Entsprechend der subjektorientierten Moral unterscheidet die Pflichtenkreislehre systematisch die verschiedenen Pflichtenkreise und damit auch die moralischen von den Rechtspflichten. Auf diese Weise konnte die Heteronomie der von Gott erlassenen Gebote (Dekalog) vermieden werden. Die Eigenverantwortung des Menschen in den verschiedensten Verantwortungsbereichen im Rahmen der religiös gemischten und säkularen Gemeinwohlordnung wurde gestärkt.

Die Wende des päpstlichen Lehramts zur Neuscholastik

Bis zum Beginn der neuscholastischen Epoche²⁵ waren natur- bzw. vernunftrechtliche Argumentationen „praktisch ausschließlich theologische Lehre“ (F.-X. Kaufmann) und damit dem Diskurs verschiedener theologisch-philosophischer Schulmeinungen unterworfen. Schon seit dem Pontifikat Pius' IX., und nicht erst seit der Thomas-Enzyklika *Aeterni patris* Papst Leo XIII. (1879), ist das Naturrecht dem freien Diskurs weitgehend entzogen und Gegenstand päpstlicher Weisungen. Mit ihrer Einbeziehung in die kirchliche Lehrverkündigung und gar dem Anspruch des päpstlichen Lehramts, autoritativ über die Definitionen und Interpretationen naturrechtlicher Aussagen gemäß den Konstitutionen des I. Vatikanums 1869/70 zu befinden, hat sich innerkirchlich wie außerkirchlich rückwirkend der Blick auf die gesamte kirchliche Morallehre der Vorzeit geändert. Im Zuge der Dogmatisierungen der Unfehlbarkeit und der Primatialgewalt des Papstes und seiner autoritativen Weisungsbefugnisse, nunmehr auch in Fragen der Sittlichkeit der Gläubigen, überträgt man „die bekannte Situation vom letzten Drittel“ des 19. Jahrhunderts (Vatikanum I) „meist ungeprüft auf das ganze Jahrhundert“. Die Gewohnheit von Vordenkern und Interpreten der Neuscholastik und insbesondere der Neuthomisten, auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Scholastik zurückzugreifen, scheint als quellenkritische Analyse gerechtfertigt; doch musste dieser Rückgriff den Eindruck erwecken, dass (neu-)scholastisches und „katholisches Denken“ identisch seien.²⁶ Doch waren sich anspruchsvolle

²⁴ F. S. Rautenstrauch: Entwurf zur Einrichtung der theologischen Schulen in den k.u.k. Erblanden, Wien 1782, § 100, S. 77.

²⁵ Vgl. R. Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, Paderborn 2005, S. 193–361.

²⁶ Vgl. G. Hammerstein: Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jh., Paderborn 2017, S. 150; R. Uertz: Nachwort: Katholizismus und süddeutsche Liberalität, ebd. S. 153–182.

Philosophen und Theologen immer bewusst, dass die „hohe Theologie (...) in sich etwas Paradoxes ist“.²⁷

Naturrecht: Nur nach Maßgabe der Offenbarungslehre

Franz-Xaver Kaufmann ist in seinen wissenssoziologischen Untersuchungen der Frage nach dem zeitlichen Beginn der neuscholastischen Naturrechtslehre und ihrer Methode nachgegangen.²⁸ Er stellt fest, dass dies erstmals in der Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* (QCM 1863) der Fall ist.²⁹ Bemerkenswert ist, in welcher Weise in diesem kaum bekannten Rundschreiben Pius' IX. auf das Naturrecht Bezug genommen wird. In der Enzyklika wird es der Sache nach im Rahmen der dogmatischen Prämissen der Bußlehre des Konzils von Trient 1551 behandelt.

Angesichts des Umstands, dass dem Menschen die *natürlichen Gesetze von Gott ins Herz gegossen sind* (Röm 2,12-16), möchte die Enzyklika die katholischen Bischöfe Italiens auf eine gewisse Unstimmigkeit hinweisen, die sich im Hinblick auf die Bußlehre des Konzils von Trient 1551 ergibt. Mit der Aufnahme des Naturrechts in das päpstliche Lehramt stellt sich für die Beicht- und Bußlehre des Tridentinums die Frage: Wie weit berührt die Einbeziehung des Naturrechts – und mit ihm der Faktor der natürlich-menschlichen Sittlichkeit in die Beicht- und Bußlehre – die theologisch-kanonistischen Grundprämissen des Trienter Konzils? Die Beantwortung dieser Fragen ist offenbar das Grundanliegen Pius' IX. von 1863, die der Enzyklika *Quanta cura* mit dem *Syllabus errorum*, der Verurteilung sämtlicher neuzeitlicher liberaler Prinzipien, um ein Jahr vorausgeht.

Gott richtet nur die Heiden nach ihrem subjektiven Gewissen

So beantwortet Pius IX., damit mögliche Fragen der italienischen Bischöfe aufgreifend, dass das subjektive Gewissen als Bemessungsgrundlage für Sündenstrafen im göttlichen Endgericht nur für die Heiden gelte. Denn Gott würde in ihre Herzen blicken und wie bei allen Menschen ihre Gedanken, Gesinnungen und Eigenschaften „völlig durchschauen“. Daher würde er niemanden „mit ewigen Qualen bestrafen“, „der nicht die Strafwürdigkeit einer willentlichen Schuld“ besitze. Die katholischen Gläubigen dagegen – so ist wohl der Papst zu ergänzen – wird Gott, wie Paulus dies für die Heiden annimmt, nicht gemäß ihrer Vergehen gegen das natürliche Gesetz bestrafen. Während die Heiden nämlich an „unüberwindlicher Unkenntnis in Bezug auf unsere heiligste Religion leiden“ und daher (lediglich) das „natürliche Gesetz und seine Gebote“ zu beachten hätten, gelte für die katholischen Christen gemäß der päpstlichen Autorität und Definitionshoheit der „katholische Lehrsatz“: die „Einheit dieser Kirche und vom Römischen Bischof, dem Nachfolger des Petrus, (ist) vom Erlöser die Wache über den Weinberg übertragen“ worden. Die Katholiken jedoch, die diesem katholischen Lehrsatz und damit der kirchlich-sakramentalen Bußordnung „trotzig widerstehen“, können „das ewige Heil nicht erlangen“.

Unverkennbar antizipiert das päpstliche Rundschreiben QCM die dogmatischen Konstitutionen *Dei Filius* und *Pastor aeternus* des Vatikanums I und damit das *Dogma der Primatialgewalt und der Unfehlbarkeit des Papstes*. Dabei werden keine dogmatischen Gründe angeführt, außer eben dem „Lehrsatz“, dass die Katholiken der Autorität und der Definitionshoheit des Papstes unterstellt sind. Das Verhältnis von Glauben und Vernunft wird in der Konzilslehre nur insoweit angesprochen, als ein „Widerspruch zwischen beiden“ geleugnet wird. Denn Gott könne sich als Offenbarer und Schöpfer nicht widersprechen. Erkenntnistheoretisches wird dabei gar nicht angesprochen. Entsprechend sind die Lehrsätze dem Hauptzweck des Konzils angepasst: eben der definitiven, unfehlbaren Entscheidungsgewalt und Autorität des Papstes als Oberster Lehrer und Hirte der Kirche, dessen Kompetenzen sich auch auf die menschliche Sittlichkeit in ihren individuellen und sozialen Bezügen erstrecken.

²⁷ M. Müller: Redebeitrag, in: Das europäische Erbe in der heutigen Welt, Nürnberg 1963, S. 54.

²⁸ F.-X. Kaufmann: Wissenssoziologische Untersuchungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 126 ff.

²⁹ Vgl. Enchiridion, Nr. 2865 ff.

Wie in *QCM* werden auch in den dogmatischen Konstitutionen *Dei Filius* und *Pastor aeternus* praktisch alle Zuständigkeiten und Kompetenzen des Papstes aus den biblischen Offenbarungsschriften und der römischen Tradition des Petrusamtes abgeleitet. Unverkennbar sind in diese Begründungen auch Gedanken aus dem berühmten Buch *Über den Papst* (1819) Joseph de Maistres eingeflossen. So heißt es bei ihm: „Ist die monarchische Form einmal festgestellt, so ist die Unfehlbarkeit nichts weiter als eine notwendige Folge der Suprematie, (...) und da diese Wahrheit in der Natur der Dinge selbst begründet ist, so bedarf sie der Theologie keineswegs als Stütze. Folglich darf man, wenn man von der Einheit als notwendiger Bedingung redet, dem Papste den Irrtum, selbst wenn er möglich wäre, so wenig vorwerfen, als man ihn den weltlichen Machthabern vorwerfen darf (...). Für die Praxis ist es in der Tat ganz dasselbe, ob man dem Irrtum nicht unterworfen ist oder dessen nicht angeklagt werden darf.“³⁰

Das heißt: Ausschlaggebend ist die Letztentscheidung des Monarchen. Dem Naturrecht kommt dabei aber keine wirklich argumentative, sondern eine subsidiäre Funktion zu. Der römische Moraltheologe Josef Fuchs konstatiert: „Was die Offenbarung und als ihre Interpretin die Kirche (je nach dem Einsatz ihrer Autorität unfehlbar oder doch authentisch lehrend) in Naturrechtsfragen vorlegen, füllt vor allem Lücken menschlichen Erkennens aus.“³¹ Das Naturrecht fungiert im Sinne der politischen Theologie des Papstes als *Lückenfüller* oder *Lückenbüßer*.³²

Unfehlbares Lehramt und seine „Nähe zur Offenbarung“

Hubert Wolf fasst in seinen Untersuchungen der Akten der Vorbereitung des Vatikanums I die Leitgedanken des wissenschaftlichen Bearbeiters der Konzilsdokumente durch den Jesuiten Joseph Kleutgen zusammen; Kleutgen wollte die Fixierung auf „feierliche Ex-cathedra-Lehren des Papstes“ meiden und auch den rechtlichen Status aller „anderen römischen Äußerungen“ „ein für alle Mal“ geklärt haben: Es muss, so Kleutgen zur Idee der Erweiterung des Unfehlbarkeitsobjekts, „nicht um Offenbarung als solche gehen, die Nähe zu ihr reicht aus, damit es unfehlbar werden kann“. Und „für alles andere gilt eine Gewissensbindung, die später ‚religiöser Gehorsam‘ genannt werden wird“.³³ Das Vatikanum I hat mit der Dogmatisierung der spezifischen Verhältnisbestimmung fundamentaler theologische Grundfragen, insbesondere zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie, nicht nur die theologische Debatte innerhalb der Kirche unterbunden, sondern außerdem den Grundstock für das Hineinwirken der kirchlichen Morallehre in die säkulare Gesellschaft gelegt.³⁴

Die Kritik des neuscholastischen Naturrechts

Franz-Xaver Kaufmann verfolgt in seiner erkenntnistheoretisch-soziologischen Untersuchung von 1973 die Spuren der naturrechtlichen Argumentationen im Rahmen der päpstlichen Äußerungen zu Fragen der katholischen Sittenlehre. Die Befunde, die Hubert Wolf in den Archiven der Glaubenskongregation aufgespürt hat, konnte er in seine spätere Charakterisierung der neuscholastischen Naturrechtslehre einbeziehen.³⁵

Der Soziologe unterscheidet dabei die verschiedenen Teilbereiche der katholischen Morallehre und ihrer Naturrechtsrezeption:

³⁰ J. de Maistre: *Vom Papst* (frz. 11819). Ausgewählte Texte, Berlin 2007, S. 195.

³¹ J. Fuchs: *Naturrecht* (IV), in: *Staatslexikon*, 5 (1960), Sp. 691; Ders. *Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955.

³² G. Söhngen: *Natürliche Theologie*, in: *LThK* 7 (1962), Sp. 811ff.

³³ H. Wolf: „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen Lehramts“, in: *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, hg. von Schmeller/Ebner/Hoppe, Freiburg 2010, S. 236–259.253.

³⁴ Vgl. R. Uertz: *Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur: Joseph Kleutgen, die Nonnen von Sant’Ambrogio und die Langzeitwirkungen der Neuscholastik*, in: *imprimatur* 6 (2013), S. 234–240.

³⁵ Vgl. F.-X. Kaufmann: *Vom Umgang mit Sünde in der Kirche – eine soziologische Betrachtung*, in: *Kirche in der ambivalenten Moderne*, Freiburg 2012, S. 146ff.

1. Die katholische bzw. christliche Soziallehre ist, allein schon von ihrem Gegenstand und ihrer Verbindung von Sozialethik und (empirischen) Sozialwissenschaften nicht dem inkriminierten neuscholastischen Argumentationsstil zuzurechnen. Das gilt schon für die Zentrumsparterie zu Zeiten Wilhelm von Kettelers.³⁶

2. Anders verhält es sich mit der neuscholastischen Staats- und Rechtslehre.³⁷ Ihr gilt das besondere „sozialethische und kirchenpolitische Interesse“, um als *verlängerter Kirchenarm* in der „natürlichen Gesellschaft“ (G. Söhnngen), das heißt das pluralistisch-säkulare Gemeinwesen hineinzuwirken.

3. Wieder anders verhält es sich in der Individual- und Sozialmoral. Die geradezu überbordenden, aus der *natürlichen Gotteserkenntnis* abgeleiteten naturrechtlichen Normen und Leitbilder, die sich in desaströser Weise in der kirchlichen Sexual- und Ehelehre niederschlagen, erweisen sich als Widerpart zu den existentiellen Befindlichkeiten des Menschen als personal-ethisches Subjekt sowie zu den Erkenntnissen der Anthropologie und Sozialpsychologie.³⁸

Kaufmann zeigt die Aporien der neuscholastischen Naturrechtslehre, insbesondere ihrer Sexual- und Beziehungsethik, auf. Aus der Feststellung des Vatikanum I, dass Gott auch mit den Mitteln der natürlichen Vernunft erkannt werden könne, werde die natürliche *Erkennbarkeit der allgemeinen Pflichten gegen Gott* abgeleitet, die ihrerseits „mit ‚Naturrecht‘ identisch sein sollen“. Einem „solchen Argument kommt keinerlei dogmatische Bedeutung zu.“ Die Akzeptanz der Sexual- und Ehelehre scheitere an ihrer *mit Vernunftargumenten nicht nachvollziehbaren Begründung*. So dekretiert Pius‘ XI. in *Casti connubii* (1930), dass „der eheliche Akt seiner Natur nach“ nur zur Zeugung von Nachkommen bestimmt sei, Verhütung – selbst innerhalb der Ehe – deshalb unter allen Umständen ein unsittliches Verhalten darstelle.

Die kirchliche Sexualmoral und der Zusammenbruch des Beichtsystems

Diese Argumente finden sich auch in *Humanae vitae* (1968) Pauls VI. wieder. Aber damit waren, so schien es jedenfalls einer großen Anzahl der Katholiken knapp drei Jahre nach dem Konzil, dessen freiheitlichen theologischen und moralischen Impulse passé. Immerhin hatten die deutschen Bischöfe in ihrer *Königsteiner Erklärung* (1968) den hohen Stellenwert des päpstlichen Lehrschreibens für die Gewissensbildung der Katholiken betont, jedoch das Dokument nicht als unfehlbare Entscheidung qualifiziert und auf die Gewissensverantwortung der Gläubigen hingewiesen. Thomas Großbölting beschreibt die nachvatikanische Phase, insbesondere den Zusammenbruch des Beichtsystems seit den 1960er Jahren plastisch: „(...) statt in die Messe zu gehen, schrieb man Leserbriefe; statt zu beichten, las man Hans Küng (...)“.³⁹

In der Tat hatte Küng in seiner Schrift *Christ sein* (München 1974), die er „gleichsam als positives Pendant“ zu seinem Buch *Unfehlbar?* (1971) verstand, das heikle Problem der Verrechtlichung der kirchlichen Moral seit dem IV. Laterankonzil (1215) übergangen, stattdessen jedoch die befreienden Impulse der theologischen Tugendethik Jesu hervorgehoben und damit faktisch der Verantwortungsethik den Vorzug vor der Gesetzesethik der kasuistisch-dogmatischen Moral- und Bußdoktrin gegeben. In den moraltheologischen und philosophisch-ethischen Lehr- und Fachbüchern hatten seit den 1970er Jahren die katholischen Moraltheologen, Sozialethiker und Philosophen die neuscholastische Naturrechtslehre ob ihrer spezifischen Engführungen ad absurdum geführt. Vor allem wurde die Unmöglichkeit aufgezeigt, gemäß der sogenannten deontologischen Begründung sittlicher Normen *aus allgemeinen Prinzipien handlungsleitende Normen*

³⁶ Vgl. zum Pragmatismus der Zentrumsparterie St. Gerber: Pragmatismus und Kulturkritik, Paderborn 2016, S. 33–128.

³⁷ Vgl. zur Renaissance katholischen Naturrechts L. Folianty: Recht oder Gesetz, Tübingen 2013.

³⁸ Vgl. zur Krise der Moral und dem Zustand des Beichtsystems um die Jahrhundertwende R. Grill: Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie, Freiburg 2008, S. 1–20.

³⁹ Th. Großbölting: Der Verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Bonn 2013, S. 109.

abzuleiten, das heißt ohne die Umständebedingungen konkreter Entscheidungssituationen zu berücksichtigen.⁴⁰

Die Theologisierung der Sexual- und Ehelehre

Erst unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. nahmen die lehramtlichen Bemühungen zu, die kirchliche Sexual- und Ehelehre stärker theologisch zu begründen, ohne die biologistischen Engführungen des „Naturbegriffs“ auszuschalten. Der subjektiven Verantwortlichkeit des Menschen in sexual- und beziehungsethischer Hinsicht, wie sie sich in der säkularen Moral- und Rechtskultur vor allem der westlichen Gesellschaften und auch innerhalb von katholischem Laientum und Klerus herausgebildet hat,⁴¹ wollte Johannes Paul II. einen Riegel verschieben. In seinen Stellungnahmen behielt er im Grunde die neuscholastisch-naturrechtliche Argumentation bei. In *Familiaris consortio* (1981) bezeichnete er die Enzyklika *Humanae vitae* als „eine wahrhaft prophetische Botschaft“ unserer Zeit. Zugleich verfügte er, dass wiederverheiratete Geschiedene „von den Hirten der Kirche leider nicht zu den Sakramenten zugelassen werden“ können, weil ihre Zulassung zur Eucharistie „bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche Irrtum und Verwirrung“ bewirke (Nr. 82 ff.).

Schließlich hat Johannes Paul II. in dem Motu proprio *Ad tuendam fidem* (1998) der Regel des „ordentlichen bzw. allgemeine Lehramts“ gemäß – die nicht der Einberufung eines Konzils oder einer Bischofskonferenz bedarf – verfügt: Zum „Schutz des Glaubens der katholischen Kirche gegenüber den Irrtümern“ ist in das kirchliche Gesetzbuch (CIC), der folgende Absatz aufzunehmen: „Fest glaube ich auch alles, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird“, einschließlich künftiger, vom kirchlichen Lehramt *offenkundig gemachter* Glaubensgüter.⁴² Kardinal Joseph Ratzinger bestätigte in seinem Kommentar die Korrektheit dieses Rechtsaktes, wobei er beflissen ist, den dezisionistischen Charakter der Dogmatisierungen des Konzils zu kaschieren, indem er die „begriffliche Fassung“ der „Jurisdiktion“ und „Unfehlbarkeit“ letztlich als der Vatikanischen Definition vorausliegende, „von Gott geoffenbarte Wahrheit“ (Nr. 11) rechtfertigt. Diese Einschätzung, die die rechtlichen Konsequenzen ignoriert, wurde jedoch nicht von allen Konzilsteilnehmern des Vatikanums I geteilt, die wie W. E. von Ketteler und andere „Inopportunisten“, vor der Abstimmung abgereist waren.

Das Instrument der Epikie

Das Naturrecht, so zeigt sich, wurde gemäß der Interpretationen durch das Lehramt nur subsidiär hinzugezogen, um die Lücken des allgemeinen Offenbarungsrechts im Hinblick auf situative Entscheidungen auszufüllen. Nun kennt aber auch die thomatische Interpretation des Naturrechts sehr wohl den Grundsatz, dass es keine Normen gibt, die unter allen Umständen Gültigkeit beanspruchen (Dekalog – Tora). Dem liegt die Erkenntnis zugrunde, dass das positive Recht der Moral entstammt und die weiterreichende Moral als handlungsleitende Quelle das Recht interpretiert und weiterentwickelt. Dieser Grundsatz wird gemäß dem Naturrecht als *Epikie* bezeichnet. Für Aristoteles und Thomas ist die Epikie eine Art höhere Gerechtigkeit. Damit dient sie der Interpretation und Weiterentwicklung des positiven Rechts.

Das traditionalistische Recht der Kirche, demgemäß „das Neue aus dem Alten“ geschöpft wird, bedarf, um entwicklungsfähig zu sein, ebenfalls einer entsprechenden Grundregel.⁴³ Diese ist der monarchischen Rechtsauffassung gemäß die Dispens. Anders als das Privileg, das eine neue Normsetzung wäre, ist die Dispens zunächst nur eine hoheitliche Befreiung von

⁴⁰ Wegweisend: A. Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 1971(21984); B. Schüller: *Die Begründung sittlicher Urteile*, 1973; W. Korff: *Theologische Ethik*, 1975; F. Böckle: *Fundamentalmoral*, 1977. – Kritisch zur autonomen Moral: Joseph Ratzinger, in: *Der Erzbischof von München und Freising: Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden* (1980), S. 23.

⁴¹ Vgl. St. H. Pfürtnner: *Moral – was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral*, Zürich 1973.

⁴² Apostolisches Schreiben als Motu Proprio *Ad tuendam fidem*, vom 18.05.1998.

⁴³ Josef Isensee: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte/Kanonistische Abteilung* 74 (1987), S. 307, bezeichnet diese Art der Rechtsfortbildung als „eine Art Kompostierungs-Effekt“.

einem Rechtssatz. Wenn eine Dispens jedoch über den konkreten Einzelfall hinaus auf eine Typik von Situationen dauerhaft angelegt ist, gewinnt sie letztlich die Qualität eines Privilegs.⁴⁴ Dispens und Privileg sind traditionelle Instrumente des Rechts der Kirche, durch sie erst wird das traditionalistische Recht lebensfähig. In Kauf genommen wird sogar, dass es bei der Ausführung eines Privilegs in den unterschiedlichen Gesellschaften und Ortskirchen (z. B. bei einer „dem Volk einer Diözese oder Pfarrei“ gewährten Dispens) zu abweichenden Nuancen kommen kann (K. Mörsdorf).

Durch Anwendung von Dispens und Privileg im Rahmen der Epikie schiebt sich zwangsläufig die Tugendethik vor die Gebots- bzw. Gesetzesethik: Jesuanisch-christliche Ethik versus kasuistisch-dogmatische Moraldoktrin. In der Auseinandersetzung um *Amoris laetitia* (2016) von Papst Franziskus kommt es nun zur Zuspitzung der Kontroverse, in der eine buchstabengetreue Gesetzesauslegung positivistischer Provenienz⁴⁵ und eine Interpretation, die den Geist des Gesetzes, das heißt die moralisch-tugendethische Position vertritt, aufeinandertreffen.

In dieser Situation greift Kardinal Gerhard Ludwig Müller (bis Juli 2017 Präfekt der Glaubenskongregation) überraschend die Problematik in der Weise auf, dass er – entgegen seiner früheren Haltung als oberster Glaubenswächter – auf den Vorrang der Ethik vor dem Recht abhebt. Müller schildert beispielhaft die Konstellation, in denen die Ungültigkeit der früheren Ehe kirchenrechtlich nicht bewiesen werden könne. Dennoch sei es in diesen Fällen möglich, dass die „Spannung zwischen dem öffentlichen/objektiven Status der ‚zweiten‘ Ehe und der subjektiven Schuld“ einen Weg zum Empfang der Sakramente öffne. Müller räumt konsequent ein, dass die zweite Verbindung, zumal wenn sie von Kindern und einem „in der Zeit gereiften Zusammenleben“ geprägt ist, „vor Gott eine echte Ehe darstelle“.⁴⁶

Diese Bewertung steht im Gegensatz zum *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998) Johannes Pauls II. und zum *Lehrmäßigen Kommentar zur Schlussformel zu ‚Professio fidei‘* (1998; vgl. Fußnote 36) des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation Kardinal Josef Ratzinger, wo vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der Kirche die zweite Ehe unter Verweis auf den *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993; Nr. 2353) objektiv als „Unzucht“ verurteilt wird, sofern sich beide Partner nicht sexuell enthalten. Wie Papst Franziskus wendet Müller stattdessen das Instrument der Epikie an, indem er subjektive Gesichtspunkte der Handelnden gelten lässt. Damit ist indirekt eingestanden, dass das positive Kirchenrecht dann ungerecht wird, wenn es gegen ein höheres Recht verstößt, nämlich gegen den Grundsatz der Barmherzigkeit – eine Idee, die Papst Franziskus einer Anregung von Kardinal Walter Kasper verdankt.

Papst Franziskus und die theologische Tugend der Barmherzigkeit

Das sind die Ausgangsbedingungen der pastoraltheologischen Arbeitsplanung von Papst Franziskus (seit 2013). Er sieht (womöglich auch mit Blick auf den Umgang der Kirche mit dem Kindesmissbrauch durch katholische Geistliche in aller Welt) in der Stigmatisierung der wiederverheirateten Geschiedenen, das heißt ihrem sakramentenrechtlich bedingten Ausschluss aus der Kommuniongemeinschaft, eine große Ungerechtigkeit. Mit Kardinal Walter Kasper rekurriert Franziskus auf die theologische Tugend der Barmherzigkeit. Diese „will dem anderen in seiner einmaligen personalen Würde gerecht werden; ihr geht es nicht nur um die gerechte Zuteilung von Sach-, sondern Person-bezogene(r) Gerechtigkeit“.⁴⁷ Da Gesetze aber nie alle Einzelfälle adäquat erfassen können, muss das Prinzip der Epikie die Lücken ausfüllen.⁴⁸ Wer aber ist dazu berufen und berechtigt, mit Hilfe der Epikie die Lücken

⁴⁴ K. Mörsdorf: Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 1, München 1959, S. 176.

⁴⁵ Vgl. Interview mit Kardinal Walter Brandmüller zum „Dubia“-Schreiben der Kardinäle Walter Brandmüller, Raymond Burke, Carlo Caffara und Joachim Meisner vom 19.09.2016, sowie ein Mahnschreiben vom 25.04.2017, in: FAZ vom 28. 10.2017.

⁴⁶ Kardinal Müller verteidigt *Amoris laetitia*, in: KNA/Rom, 30.10.2017.

⁴⁷ Vgl. W. Kasper: „*Amoris laetitia*“: Bruch oder Aufbruch? In: *StdZ* 11 (2016), S. 723ff.; ders.: Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens, Freiburg 2012, S. 175; N. Lüdecke: *Déjà vue*, in: *Theosalon*. Meinungen zu Kultur und Religion, 27.10.2015.

⁴⁸ Vgl. E. Schockenhoff: Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? In: *Stimmen der Zeit* 3 (2017), S. 147 ff. imprimatur, Heft 4, 2017

des Gesetzes auszufüllen und die Gesetze, die immer nur allgemein sind, in konkreten Fällen und Situationen zu interpretieren? Für den Gesetzesunterworfenen stellt sich die Frage: Wollte Gott (wenn es um offenbarungsabhängige Weisungen geht) mich in konkreter Situation aufgrund dieses oder jenes Gesetzes *verpflichten*?

Fazit

Greift man zur Tugend- oder Verantwortungsethik, liegt die Abwägung beim Verpflichteten selbst. Aufgabe der Kirche wäre es hier, der Abwägung und Gewissensbildung einen pastoralen Raum zu bieten. Konsequenter naturrechtlich würde dies bedeuten, dass der einzelne mit Hilfe verantwortungsethischer Überlegungen selbst entscheiden müsste. Doch dieser Weg wurde schon im II. Vatikanischen Konzil verworfen, wo der Staatsbürger und Katholik nur in Bezug auf die Religions- und Gewissensfreiheit von der Weisung der Kirche quasi *dispensiert* wurde. Das heißt, beschränkt auf das sozialetisch-staatsbürgerliche Leben kann der Katholik eigenverantwortlich entscheiden. Der individualetisch-beziehungsethische Bereich ist davon nicht berührt – eine fortdauernde Einschränkung, die vielen erst durch die Enzyklika *Humanae vitae* (1968) bewusst wurde, die hier eine selbstverantwortliche Gewissensentscheidung verhindert.

Das rationalistische Naturrecht der Neuzeit, das vom Subjektbewusstsein ausgeht, steht aber nun einmal im Gegensatz zur kirchlich-offenbarungstheologisch angeleiteten Naturrechtsinterpretation – und letztere gehört mit zur Grundlage der über 2000 Jahre alten Verfassung der katholischen Kirche. In *Amoris laetitia* ist es nun das Anliegen von Franziskus, die Aporien kirchlicher Morallehre wenigstens punktuell zu beseitigen und das verantwortliche moralische Handeln des Menschen in besagten Situationen vom übermäßigen Druck der Dogmatik und des (sakramentalen) Rechts zu befreien.

Dabei bleibt er im System von Offenbarung und kirchlichem Naturrecht. Die offenbarungsgestützte Auslegung des Naturrechts greift aber auf die päpstlich lehramtliche Entscheidungshoheit zurück. Als Monarch bleibt dem Papst kirchenrechtlich systemkonform der *Weg der Dispens und des Privilegs*. Diesen Weg schlägt er in *Amoris laetitia* offensichtlich ein.

Literatur:

RUPERT GRILL: Wegbereiter einer erneuerten Moralthologie. Impulse aus der deutschen Moralthologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil, Freiburg/ Schweiz und Freiburg 2008, 442 Seiten

KAUFMANN, FRANZ-XAVER: Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg 2012, 366 Seiten

LENA FOLJANTY: Recht oder Gesetz. Juristische Identität und Autorität in den Naturrechtsdebatten der Nachkriegszeit, Tübingen 2013, 412 Seiten

STEFAN GERBER: Pragmatismus und Kulturkritik. Politikbegründung und politische Kommunikation im Katholizismus der Weimarer Republik (1918–1925), Paderborn 2016, 415 Seiten

GERHARD HAMMERSTEIN: Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts. Grundlagen und Konzeptionen (1800 bis 1920), hg. von Rudolf Uertz, Paderborn 2017, 216 Seiten