



Rudolf Uertz

Wie ist Autonomie gemeint?

Zum Verständnis von Gewissensfreiheit, sittlicher Autonomie und Verantwortungsethik in Theologie und Kirche

Darum war es eine besondere neue Art des Kampfes, als die Katholische Kirche im 18. Jahrhundert einen Gegner fand, der ihr gerade die Idee der Humanität entgegenhielt.

(Carl Schmitt¹)

Kaum ein Katholik im deutschsprachigen Raum nimmt noch das Bußsakrament – auch nicht als Sakrament der Versöhnung – wahr. Zumal im Bereich des ehelichen, partnerschaftlichen und sexuellen Lebens gehen die meisten nach ihren eigenen Gewissensentscheidungen vor. Tatsächlich hatte sich in den 1960er Jahren eine „offene Katholizität“ entwickelt (Franz Böckle²). Die Verbindlichkeit der kirchlichen Ehe- und Sexualmoral tritt erst bei Gelegenheiten der 4. Vollversammlung des „Synodalen Wegs“ (8.-10. September 2022 in Frankfurt) wieder auf, wo das umfassende Grundsatzpapier ‚Leben in gelingenden Beziehungen‘ zwar mehrheitlich Zustimmung erfuhr, aber an der Sperrminorität des Episkopats scheiterte. Eine Minderheit der deutschen Bischöfe konnte oder wollte wohl nicht zustimmen.

Zweifellos hat das Bußsakrament mit der kanonischen Pflicht zur jährlichen Beichte aller erwachsenen Gläubigen seit dem IV. Laterankonzil (1215) zu einem „*Modus der Unterwerfung unter die Macht der Kirche*“ geführt, „an der nun kein Weg mehr vorbei zu Gott führte“. ³ Hier war „echte, durchgreifende Gesetzgebung intendiert, die das Verhalten jedes einzelnen Christen leiten und normieren“ wollte. ⁴

Wort der Kirche = Gottes Wort?

Mit dem von Papst Johannes XXIII. (1958–1963) einberufenen II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) und seinen Enzykliken *Mater et magistra* (1961) sowie *Pacem in terris* (1963) gingen im Strom der allgemeinen gesellschaftlich-kulturellen Aufbruchsstimmungen der 1960er Jahre auch im Katholizismus beachtliche Liberalisierungsbewegungen einher. Doch mit der Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* Papst Pauls VI. (1968), drei Jahre nach Konzilsende, wurde dem Schwung und dem kirchlichen Engagement vieler Christen bereits ein Ende gesetzt. Desillusioniert ignorierten die Gläubigen die Mahnungen des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Ehe- und Sexuallehre und folgten ihrem eigenen Gewissen. Hieß es nicht in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein mit Gott ist, dessen Stimme in diesem Innersten zu hören ist (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 16).“

Stephan Pfürtner kommentiert: „Dieser Text sollte so offenkundig sein, dass er nicht dialektisch umgedeutet werden kann. Denn von ‚Gott allein‘ und von ‚dessen Stimme‘ ist die Rede, dem anthropologisch eine Sphäre – nämlich ‚das Innerste‘ des Menschen – entspricht. Das aber heißt, dass an diese Stelle sich keine menschliche Instanz oder Macht zu setzen

¹ C. Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form* (1923).

² F. Böckle: *Päpstliche Autorität und Freiheit des Gewissens*, in: *Soziale Ordnung* 3-1989, 16f.

³ F.-X. Kaufmann: *Kirche in der ambivalenten Moderne* (2012), 155; neu (!): F.-X. Kaufmann: „Katholische Kirchenkritik. „...man muss diese versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen zwingen, dass man ihnen ihre eigene Melodie vorsingt!““, Luzern 2022.

⁴ M. Ohst: *Pflichtbeichte* (1995), S. 14f.

habe. In theologisch unverantwortlicher Weise werden jedoch von Papst Johannes Paul II. die Kirche und die Stimme ihres Lehramtes mit Gott und seinem Wort der Wahrheit gleichgesetzt. Die päpstliche Position lautet: Nur wer das Wort der Kirche hört, vernimmt auch Gottes Wort, alles andere ist eben nicht ‚Stimme Gottes‘, sondern wird als ‚eigene Meinung‘ oder ‚Meinung von Theologen‘ gegenüber der ‚sicheren Lehre des Lehramtes‘ diskriminiert. Denn ‚das Lehramt der Kirche ist von Christus eingesetzt worden, um das Gewissen zu erleuchten‘. Wer sich in eigener Gewissensentscheidung vom kirchlichen Lehramt distanziert, dürfe sich nicht auf die katholische Auffassung über eben dieses Lehramt oder auch über das sittliche Gewissen berufen“.⁵ Ebenso argumentiert Kardinal Ratzinger in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“.⁶ Pfürtner kommentiert: Es widerspricht „den fundamentalen Artikeln der Gotteslehre und der theologischen Ethik, die Worte von Kirche oder Papst mit dem Wort Gottes gleichzusetzen und ihnen in den Gewissen der Menschen seine Verbindlichkeit auszusprechen.“⁷

Auf dem Moralthologie-Kongress 1988 in Rom hat Johannes Paul II. gar einen *Offenbarungscharakter* der Enzyklika *Humanae vitae* hervorgehoben. Gleichzeitig verurteilte der Papst all „diejenigen, die sich nicht nach der kirchenamtlich-katholischen Lehre verhielten“. Diese „würden gegen die Menschenwürde, gegen das sittlich qualifizierte Gewissen, gegen das Kreuz Christi und die Heiligkeit Gottes verstoßen.“⁸ „Die Gesamtheit der Wahrheiten“, so fährt der Papst fort, „die dem Verkündigungsdienst der Kirche anvertraut sind, bildet ein einiges Ganzes, eine Art Symphonie, in der sich jede Einzelwahrheit harmonisch mit den anderen verbindet (...). Man kann daher nicht sagen, ein Gläubiger habe sich sorgfältig um die Wahrheit bemüht, wenn er das nicht berücksichtigt, was das Lehramt sagt“.⁹ Schließlich hat Johannes Paul II. zehn Jahre später in dem *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998) „zum Schutz des Glaubens der katholischen Kirche gegenüber den Irrtümern“ die Lehren von *Humanae vitae* in das kirchliche Gesetzbuch als „von Gott geoffenbarte Wahrheit“ aufgenommen,¹⁰ was den Kirchenrechtler Thomas Schüller ironisch von einem „Dogma light“ sprechen lässt.

Rückfall in die Neuscholastik

Eine ideengeschichtliche Betrachtung des Werdegangs von *Humanae vitae* von seiner Veröffentlichung im Jahre 1968 bis zu einer verbindlichen kirchlichen Lehre mit Offenbarungscharakter 1998 führt zeitlich und sachlich zurück in die neuscholastische Phase der Kirche des 19. Jahrhunderts und des I. Vatikanischen Konzils (1869/70). Die Neuscholastik setzte in Italien in der ersten Jahrhunderthälfte ein, fast zeitgleich mit dem Beginn des Pontifikats Pius' IX. (1846–1878).¹¹ „Die neuscholastische Naturrechtslehre war von vorherein mit einer spezifischen Schwierigkeit belastet. Ihre kirchenamtliche Sanktionierung wurde zum Handicap“.¹² Die neuscholastischen Autoren (z. B. L. Taparelli) verfolgten das Ziel, den Katholiken „einen richtigen Begriff von kirchlichen und staatlichen Verhältnissen zu geben“. Ihre Rezeption wurde „zur Kampfparole eines polemisch nach innen geschlossenen Katholizismus“.¹³

Das neuscholastische Naturrecht versteht sich als eine theologisch-kirchlich angeleitete und sanktionierte Lehre, eine spezifisch katholische Naturrechtslehre, die von der noch im frühen

⁵ Johannes Paul II.: Ansprache - Internationaler Kongress für Moralthologie in Rom, am 12.11.1988, in: L'Osservatore Romano vom 25.11.1988, Nr. 4.

⁶ Glaubenskongregation 1990: *Instruktion über die kirchliche Berufung der Theologen*, Nr. 28–39; dt. in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Theologie und Kirche. Dokumentation, Arbeitshilfen H. 86, Bonn 31.03.1992, S. 104–125.

⁷ Zitate nach St. Pfürtner: *Sexualfeindschaft und Macht. Eine Streitschrift für verantwortete Freiheit in der Kirche*, Mainz 1992, S. 34f.

⁸ St. Pfürtner: *Sexualfeindschaft*, S. 13f.

⁹ Johannes Paul II. Ansprache (25.11.1988), Abs. 3–4, zit. nach Pfürtner, ebd.

¹⁰ Vgl. R. Uertz: *Vom Dekalog bis zu Papst Franziskus*, in: *imprimatur* 4-2017.

¹¹ Vgl. L. Taparelli: *Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrecht* (ital. 1840/43, dt. 1845).

¹² A. Hollerbach: *Das christliche Naturrecht im Zusammenhang des allgemeinen Naturrechtsdenkens*, in: F. Böckle/E.-W. Böckenförde: *Naturrecht in der Kritik* (1973), S. 28.

¹³ H. Maier, *Kirche und Gesellschaft* (1972), S. 224 f.

19. Jahrhundert von katholischen Juristen vertretenen „juristischen Naturrechtslehre“ zu unterscheiden ist.¹⁴ Das heißt, dass das neuscholastische Naturrecht gemäß kirchlich-lehramtlichem Verständnis die Funktion hat, als „verlängerter Arm der Kirche“ im Sinne ihrer spezifischen geistlichen und weltlichen Interessen in der „natürlichen Gesellschaft des konfessionell und weltanschaulich pluralistischen modernen Staates“ zu fungieren.¹⁵

Pius IX. förderte diese philosophisch-theologische Doktrin mit dem Ziel, durch Verurteilung innerkirchlicher theologischer Richtungen, die sich „wohlwollend zu Thesen der Aufklärung“ verhielten, das rationalistische Naturrecht im katholischen Denken auszumerzen.¹⁶

Entsprechend hat das Lehramt spezifische Charakteristika der Neuscholastik, so die Synthese von Theologie und Philosophie, durch zwei Beschlüsse des Vatikanischen Konzils (1869/70) abgestützt. Zum einen durch die These, dass Gott mit bloßer Vernunft erkannt werden könne, und zum anderen, durch die These, dass sich Glaube und Vernunft prinzipiell nicht widersprechen könnten, da dies im Widerspruch stehe zum Dogma, wonach Schöpfung und Offenbarung beide von Gott stammten.

Schließlich machte Leo XIII. in seiner Antritts-Enzyklika *Aeterni patris* (1879) allen katholischen Lehrern der Theologie und Philosophie „das Studium sowie die Erneuerung und Weiterbildung der Lehren des Thomas von Aquin“ zur Pflicht. Auch seine Nachfolger Pius X., Pius XI. und Pius XII. (1939-1958) beriefen sich in ihren Stellungnahmen häufig auf das „Naturrecht, dessen Begriff schließlich auch in das kirchliche Gesetzbuch, den Codex Iuris Canonici“, aufgenommen wurde.

Die moralischen „Glaubenswahrheiten“

Josef Fuchs, einer der renommiertesten Theoretiker der katholischen Naturrechtslehre (F.-X. Kaufmann), charakterisiert in seiner Arbeit *Zur Theologie des Naturrechts* „die Bezeugung eines geltenden Naturgesetzes und Naturrechtes durch das kirchliche Lehramt (...) in einer Weise, die nicht daran zu zweifeln erlaubt, dass es sich hier um eine Glaubenswahrheit handelt“.¹⁷ J. Fuchs (1912–2005), der in Frankfurt-St. Georgen und an der Gregoriana in Rom Moraltheologie lehrte, begründet die Ausweitung der natürlichen Gotteserkenntnis durch das I. Vatikanum (1869/70) mit den Intentionen dieses Konzils. Die Konzilsakten zeigten, dass „die Väter des Konzils sich durchaus klar darüber“ gewesen sind, dass die „so umschriebene grundlegende Erkenntnis Gottes nicht nur theoretische, sondern auch praktische Gotteserkenntnis besage, also die Erkenntnis (wenigstens) der *grundlegenden* Prinzipien der Sittlichkeit“ im Sinne ihrer praktischen Anwendung einschließe.

In der Ehe-Enzyklika *Casti connubii* Pius' XI. (1930) und der ihren Leitideen folgenden Enzyklika Pius XII., *Humani generis – Über einige falsche Ansichten, die die Grundlagen der katholischen Lehre zu untergraben drohen* (1950), wird jeweils unter Verweis auf entsprechende Beschlüsse des I. Vatikanums „ausdrücklich zwischen Erkenntnis Gottes und Erkenntnis des Naturrechts“ unterschieden, „um nun auch *ausdrücklich* alles, was das Vatikanum über die Gotteserkenntnis darlegt, über die natürliche Sittlichkeitserkenntnis auszusagen“.

In seiner wissenssoziologischen Untersuchung der Naturrechtslehre der Neuscholastik zeigt F.-X. Kaufmann auf, dass „sich ein expliziter Rekurs auf das Naturrecht“ in einem päpstlichen Dokument erstmals in der Enzyklika *Quanto conficiamur moerore* (1863) Pius' IX. befindet. Dabei ist die Berufung des Papstes auf einen Konzilsbeschluss von besonderem Interesse, weil es sich hier um die einzige Belegstelle handelt, die nach der Lehre der Kirche mit der Qualifikation des *unfehlbaren Lehramts* der universalen Kirche ausgestattet ist. Es

¹⁴ Vgl. G. Hammerstein: Die Entwicklung des Naturrechtsgedankens in der katholischen Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts, hg. von R. Uertz (2017).

¹⁵ Vgl. G. Söhnngen: Natürliche Theologie (I), in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Bd. 7 (1962), Sp. 811 ff.

¹⁶ F.-X. Kaufmann: Wissenssoziologische Überlegungen, in: Böckle/Böckenförde, S. 134f.

¹⁷ F.-X. Kaufmann: Wissenssoziologische Überlegungen, 135; vgl. J. Fuchs: Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts (1955), 11 f.

handelt sich um die dogmatische Konstitution „De Fide“ des I. Vatikanums.¹⁸ Dessen Definitionen legten die „Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis unabhängig von der heilsgeschichtlichen Offenbarung“ dar. So vertritt Fuchs die These, dass diese Lehre des Konzils „über die Gotteserkenntnis“ zwangsläufig auch die (praktische) „Naturrechtserkenntnis“ einschließe.

Einem solchen Argument kommt nach Kaufmann „keinerlei dogmatische Bedeutung zu“. Es sei im Übrigen nicht einzusehen, wieso „die Lehre über die natürliche Erkennbarkeit Gottes auch die natürliche Erkennbarkeit der allgemeinen Pflichten gegen Gott, also bestimmte sittliche Folgerungen im Rahmen allgemeiner Naturrechtslehre“ beinhalte. „Offensichtlich ging es jedoch dem Autor des Staatslexikons im Jahre 1960 darum, die päpstliche Autorität in Naturrechtsfragen zu erhöhen.“¹⁹

Das Gewissen als Appendix kirchlicher Verkündigung

Pius XII. schließt sich in seiner Enzyklika *Humani generis* (1950) der Lehre seines Vorgängers Pius XI. von 1930 an und dekretiert, dass der besonderen Stellung des Naturrechts, dem Kontext der Heilsordnung gemäß, die autoritative Feststellung durch das Lehramt der Kirche nicht nur bezüglich des geoffenbarten Gesetzes zustehe; vielmehr gelte dies auch für die natürliche bzw. die Vernunftkenntnis von Sitte und Recht. Dem Lehramt der Kirche falle entsprechend die Aufgabe zu, gemäß der Heilsordnung das Naturrecht zu interpretieren und das Gewissen der Katholiken zu erleuchten. Die Frage der Gottunmittelbarkeit des Christen und seines freien Gewissens wird in der Enzyklika *Humani generis* nicht angesprochen. Vielmehr versteht Pius XII. das Gewissen der Christgläubigen lediglich als Appendix, als Anhängsel an den Verkündigungsauftrag des päpstlichen Lehramtes.

Das *Motu proprio Ad tuendam fidem* (1998) greift auf ähnliche Gedanken zurück, wie sie Josef Fuchs in seiner „Theologie des Naturrechts“ ausspricht. Denn die von ihm in neuscholastischer Manier definierte „Bezeugung eines geltenden Naturgesetzes und Naturrechtes durch das kirchliche Lehramt“ im Sinne einer „Glaubenswahrheit“ betrifft ähnlich auch die „Glaubenswahrheit“ von *Humanae vitae* (1968), letztere eben nach ihrer dogmatischen Erhebung von 1998.²⁰

Autonome Moral, Verantwortungsethik und das kirchliche Lehramt

Seit den späten 1960er Jahren haben sich die Vertreter der Moraltheologie und der (christlichen) Sozialethik in verschiedene Schulen aufgeteilt. Man musste doch Stellung beziehen gegenüber der pianischen Verkündigungsrhetorik, die ihre Spuren noch bis ins Pontifikat Johannes XXIII. und darüber hinaus zog. So heißt es noch im Artikel „Gewissensfreiheit“ im *Lexikon für Theologie und Kirche* (1960): „Für den Gläubigen ist gegenüber dem kirchlichen Lehramt eine Berufung auf Gewissensfreiheit innerlich sinnwidrig, soweit die Kirche unmittelbar als von Gott eingesetzte, in seinem Namen und unter der Gewähr seines Beistandes wirkende unfehlbare Vermittlerin der göttlichen

¹⁸ Vgl. P. Hünermann, *Enchiridion* (1991), Nr. 3004 f., 3115ff., 3041.

¹⁹ F.-X. Kaufmann, S. 154 f.; vgl. J. Fuchs: *Naturrecht IV*, in: *Staatslexikon*, Bd. 6 (1960), Sp. 691, wo es heißt: „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.“

²⁰ J. Fuchs hat mit seiner *Theologie des Naturrechts* für das päpstliche Lehramt wichtige Vorarbeiten geleistet. St. Pfürtnner: *Naturrecht und Krise des Lehramts*, in: Böckle/Böckenförde, S. 198, zeigt, dass Fuchs' Publikation *Situation und Entscheidung. Grundfragen christlicher Situationsethik* (1952) „in der gedanklichen Konzeption (...) viele Ähnlichkeiten“ mit „Ansprachen von Pius XII.“ aufweist. – Fuchs wurde von Paul VI. in die *päpstliche Studienkommission zu Fragen der Bevölkerungspolitik und der Geburtenkontrolle (1964-1966)* berufen. Im Nachruf von J. Sautermeister auf den Jesuiten Josef Fuchs (1912–2005) ist zu lesen, dass sich in dessen Denken „deutlich der paradigmatische Wechsel von einer aktzentrierten, neuscholastisch-naturrechtlichen Moraltheologie hin zu einer personal-naturrechtlichen Moraltheologie beobachten“ lasse. Es ist naheliegend, dass Fuchs' spätere Hinwendung zur subjektorientierten Morallehre durch die Diskussionen und Kontroversen des interdisziplinären Expertengremiums der *Studienkommission* angeregt wurden (Stimmen der Zeit, 7-2012, S. 498 ff.).

Offenbarung tätig und als solche erkannt ist; sonst ist für den Christen auch ihr gegenüber bei Wahrung der gläubig-pietätvollen Achtung der kirchlichen Lehr- und Leitungsautorität eine Berufung auf Gewissensfreiheit denkbar. Die kirchlichen Strafen wollen nicht als Zwangsmaßnahmen ein Handeln gegen das Gewissen erreichen, sondern wirken als geistliche Nachteile auf die Motivierung der Gewissensbildung ein und setzen schwere sittliche Schuld, also Handeln wider besseres Wissen und Gewissen voraus.²¹

So bildeten sich im Wesentlichen zwei Schulrichtungen heraus. Eine größere Gruppe bezeichnete ihre Moralthologie als *Glaubensethik*. Man wollte sich – mit mehr oder weniger starken Modifizierungen – am kirchlichen Lehramt und Bußinstitut ausrichten.²² Ein zweiter Kreis von Moralthologen und Sozialethikern orientierte sich vor allem an der philosophischen und humanistischen Ethik. Alfons Auer und sein Tübinger Kollege Wilhelm Korff waren die renommiertesten Vertreter einer *autonomen Moral*.²³ In Korffs Konzept versteht sich Ethik als Wissenschaft vom menschlichen Handeln – im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube. Ähnlich sieht auch Alfons Auer seine *autonome Moral* nicht im Gegensatz zur Theologie.

Bemerkenswert ist die Abgrenzung der Vertreter einer Glaubensethik von den Kollegen der autonomen Moral. Sie kritisieren, dass sich diese einer anderen „Legitimationsinstanz“ zuwenden: „An die Stelle von Autorität und Tradition tritt die Vernunft.“²⁴ Anfang der 1970er Jahre erscheinen in kurzen Abständen eine Vielzahl moraltheologischer, sozialethischer und philosophisch-ethischer Lehrbücher – mit mehr oder weniger starkem Bezug auf Texte des II. Vatikanischen Konzils. Bedeutende liberale moraltheologische Autoren, die sich weder der einen noch der anderen Richtung eindeutig zuordnen ließen waren u.a. Franz Böckle, Bruno Schüller und Johannes Gründel. In späteren Jahren gesellten sich auch Moralthologinnen hinzu.

In meiner Publikation *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht* (2005) habe ich die Entwicklung des katholischen Staatsdenkens von der Französischen Revolution (1789) bis zum II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) vorgestellt. Ich verfolge dabei zunächst die radikale Ablehnung der Menschenrechte durch die Päpste des 19. und 20. Jahrhunderts. In einem zweiten Teil beleuchte ich die verschiedensten Facetten der Neuscholastik, um im dritten Teil unter der Leitidee „Von der Neuscholastik zur politischen Ethik“ die Entwicklungen zu markieren: die allmähliche Annäherung bis hin zur Anerkennung der Menschenrechte in den Sozialenzykliken Johannes XXIII. sowie in einigen Texten des II. Vatikanums (1962-1965), zu denen auch zahlreiche Philosophen, Juristen, und Theologen (Kleriker und Laien) national und international fundamentale Beiträge geleistet haben.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, auf dessen einschlägige Vorarbeiten ich mich unter anderem stützen konnte, hat in einer Rezension in der FAZ meine Arbeit gewürdigt, wobei er unter anderem auch meine Auseinandersetzung mit der Neuscholastik besonders hervorhebt. Doch bemerkt er: „Bei aller Qualität, die das Buch auszeichnet, in einem Punkt muss widersprochen werden. Uertz sieht die Entwicklung zum christlichen Personalismus und zum Recht der Person in der Anerkennung der Religionsfreiheit stets auch als eine solche zur ‚autonomen Sittlichkeit‘ und autonomer Rechtserkenntnis von den einzelnen her. Das ist eine Überinterpretation.“ Böckenförde sieht durch die von mir hervorgehobene „autonome(.) Sittlichkeit“ die „Lehrautorität“ wie auch die „indirekte Gewalt“ der Kirche nicht angemessen berücksichtigt. Auf diese Weise würde für die „Verbindung von christlicher Wahrheit und Freiheit (...) zu sehr die Gefahr bestehen, dass die „Wahrheit verdampft“.²⁵

²¹ R. Hofmann: Gewissensfreiheit, in: LTHK, Bd. 4, (1960), Sp. 870 ff.

²² Vgl. K. Hilpert/H. Oberhem: Ethik, in: Wörterbuch Christlicher Ethik, hg. von B. Stoeckle (1975), S. 69 ff.; Einleitung von B. Stoeckle: Zur Situation theologischer Ethik, S. 11ff.

²³ Vgl. A. Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube* (1971); W. Korff: *Theologische Ethik* (1975). Zu Korffs *autonomer Moral* vgl. Uertz: *Der Dekalog. Seine theologischen und philosophischen Dimensionen*, in: *imprimatur* 2-2019.

²⁴ K. Hilpert: *Autonomie*, in: *Wörterbuch*, S. 32.

²⁵ E.-W. Böckenförde: „So ist Autonomie nicht gemeint“. Rudolf Uertz über Wandlungen des katholischen Staatsdenkens, in: FAZ, 25.04.2005, S. 42.

Böckenförde bezieht sich in seiner Kritik wohl auf den vorletzten Artikel (Nr. 14) der *Erklärung über die Religionsfreiheit, Dignitatis humanae*, des Konzils.²⁶ Dort heißt es unter Bezug auf eine Radioansprache Pius' XII. von 1952. „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit“; ihre Aufgabe sei es, authentisch „die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen“.

Nun beziehe ich meine Kernaussage des Rechts der Person aber nicht auf die *Erklärung über die Religionsfreiheit* des Konzils, sondern vielmehr auf die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. (1963), die selbstredend in *Dignitatis humanae* (Nr. 1, 2 und öfter) angesprochen wird. Aber entscheidend für meinen Bezug auf die *autonome Sittlichkeit* ist *Pacem in terris*, deren freiheitlich-natürliche Fundierung menschlicher Erkenntnis und Sittlichkeit in der konziliaren Lehre nicht konsequent weiterverfolgt wird.²⁷ *Pacem in terris* ist unzweifelhaft fester Bestandteil des kirchlichen Lehramts. *Dignitatis humane* behandelt ein anderes Thema.

Ich zitiere abschließend die Enzyklika *Johannes XXIII.* sowie ihre Erläuterungen durch den Sozialethiker Oswald von Nell-Breuning.

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein will, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden (*Pacem in terris*, Nr. 9).“

„Der Umstand, dass der Papst die *Personhaftigkeit* des Menschen damit begründet, dass er seiner Natur nach mit Vernunft und freier Selbstbestimmung ausgestattet ist, *ohne* bei dieser Gelegenheit daran zu erinnern, dass ihm dies von seinem Schöpfer geschenkt ist und dass darin seine natürliche Gottebenbildlichkeit besteht, spricht dafür, dass er die Erkenntnis der transzendenten Dimension *nicht* als unerlässliches Erfordernis für die Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes bezeichnet, die Frage also zum mindesten offenlassen will. Dafür spricht auch, dass er von den Offenbarungswahrheiten sagt, dass wir in ihrem Licht ‚die Würde der menschlichen Person (...) noch viel höher (!) schätzen müssen‘, woraus klar erhellt, dass es, um die Personhaftigkeit und die Personwürde des Menschen zu erkennen, *nicht* der Offenbarung und der uns durch sie geschenkten Bereicherung des Menschenbildes bedarf.

Man mag es bedauern, dass zu der Frage, wie weit es der Erkenntnis und der Anerkennung der transzendenten Dimension bedarf, um die Gesetze, die das Zusammenleben der Menschen in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit regeln, aus der ‚Natur des Menschen‘ ablesen zu können, keine verbindliche Aussage des kirchlichen Lehramts vorliegt; solange das kirchliche Lehramt nicht gesprochen hat, muss es jedem freistehen, nach seiner eigenen besten Einsicht sich eine Meinung darüber zu bilden oder die Frage offenzulassen, *ohne* deswegen verketzert zu werden“.²⁸

²⁶ K. Rahner/H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium (1972), S. 673 ff.

²⁷ Vgl. J. Isensee: Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 73 (1987), S. 296–336.

²⁸ O. von Nell-Breuning: Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien ³1989, S. 103 f.; vgl. R. Uertz: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 466 ff. – Einer der frühesten wissenschaftlich relevanten Hinweise auf *Pacem in terris* stammt von F.-X. Kaufmann: Wissenssoziologische Überlegungen, S. 133: „Eine theoretisch noch nicht verarbeitete Entwicklung deutet sich außerdem durch die Rezeption der quasi naturrechtlichen Menschenrechtsidee in der Enzyklika *Pacem in terris* des Papstes Johannes' XXIII. an.“