

Ist ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils theoretisch noch möglich und erstrebenswert?

Von Jörgen Vijgen, Philosophisch-Theologisches Institut Sankt Willibrord (NL)*

Zusammenfassung

Wie der Titel des Artikels deutlich macht, sollen hier zwei Fragen beantwortet werden: (1) ob ein katholischer Staat theoretisch noch eine Möglichkeit darstellt und, wenn dem so ist, (2) ob man danach streben sollte, einen solchen katholischen Staat zu verwirklichen. Obwohl diese Fragen Gegenstand intensiver und oft auch emotionaler Debatten geworden sind, werden sie in der nachkonziliaren Kirche gewöhnlich negativ beantwortet, und zwar mit Verweis auf *Dignitatis humanae* und andere Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Artikel möchte ich hingegen, gerade auf Grundlage der Dokumente des Zweiten Vatikanums, für eine positive Antwort auf beide Fragen argumentieren. Das Zweite Vatikanum lässt nicht nur die Möglichkeit eines katholischen Staates offen, sondern stützt auch die Auffassung, dass ein katholischer Staat erstrebenswert ist. Um die Diskussion möglichst objektiv zu gestalten, habe ich die mittelalterliche Form der Debatte gewählt: die *Quaestio*. In ihr werden die wesentlichen Argumente für und wider zunächst aufgeführt und dann auf Grundlage des Respondeo – der Antwort, welche das Corpus der *Quaestio* bildet – diskutiert.

*Videtur quod non*¹

Einwand 1. Es könnte so scheinen, dass für die katholische Kirche ein konfessioneller, katholischer Staat nicht erstrebenswert ist. Denn gemäß dem Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* macht die theoretische Unmöglichkeit eines konfessionellen, katholischen Staates, wie sie deutlich in *Dignitatis humanae* (DH) erläutert wird, einen solchen Staat nicht erstrebenswert.²

Einwand 2. Ferner haben, selbst wenn ein solcher Staat in der Vergangenheit erstrebenswert war, »die Wechselfälle der menschlichen Geschichte« (DH 12) – besonders jene zur Zeit der Erstellung von DH, mit der noch frische Erinnerung an den Totalitarismus des Zweiten Weltkriegs, den Triumph liberaler Demokratien und der Gefahr des militant atheistischen Kommunismus bis zum Fall der Berliner Mauer – die Gefahren vor Augen geführt, die in der Vermischung von (religiöser) Weltanschauung und Staat liegen.

* Philosophisch-Theologisches Institut Sankt Willibrord (Bistum Haarlem-Amsterdam), Zilkerduinweg 375, 2114 AM Vogelenzang, Netherlands (www.tiltenberg.org)

¹ Ich habe hier die mittelalterliche *Quaestio* als Darstellungsform gewählt, um meinem Beitrag zur Debatte eine klar strukturierte Form zu geben. Diese scholastische Methode bietet dem Autor wie auch dem Leser die Möglichkeit, sich rational mit dem betreffenden Problem auseinanderzusetzen. Alle aus dem kirchlichen Lehramt zitierten Texte sind, sofern nicht anders angegeben, der Website des Vatikans (www.vatican.va) entnommen.

² Einen umfangreichen Überblick über die verschiedenen Positionen bis 2003 bietet E. Divry, »Sur les conséquences du droit à la liberté religieuse proclamé à Vatican II«, in: *Revue Thomiste* 103 (2003), S. 249–290, besonders S. 249–275, und ebd. 104 (2004), S. 421–445.

Einwand 3. Die Geschichte konfessioneller, katholischer Staaten hat unwiderleglich gezeigt, dass solche Staaten ihrem Wesen nach totalitär sind.

Einwand 4. Die vorkonziliare Position ist unlogisch und bigott, weil die Kirche Religionsfreiheit fordert, wenn sie in der Minderheit ist, aber ihrerseits Minderheiten unterdrückt, wenn sie in der Mehrheit ist.³

Einwand 5. Selbst wenn ein katholischer Staat erstrebenswert wäre, ist ein Plan zur praktischen Umsetzung eines solchen Staates angesichts der Pluralität von Meinungen und Überzeugungen eine Unmöglichkeit. Das Argument dafür, dass ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist, hat daher keine praktischen Implikationen für die heutige pluralistische Gesellschaft.

Einwand 6. DH hatte eindeutig die Absicht, für Entwicklung und Erneuerung Raum zu schaffen, und dies gilt auch für die Frage, ob ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist.⁴

Einwand 7. Nach der einflussreichen Auslegung Martin Rohnheimers bricht DH mit der früheren Lehre der Kirche bezüglich der »Funktion und Aufgaben des Staates«⁵ und fördere stattdessen eine legitime Säkularität des Staates. Diese Forderung sei jedoch kein Bruch mit der Heiligen Schrift und apostolischen Überlieferung der Kirche, da sich weder in der Schrift noch in der apostolischen Überlieferung für »die Idee des ‚katholischen Staates‘«⁶ eine Grundlage findet. DH stelle im Gegenteil einen Bruch mit den situationsgebundenen kirchlichen Forderungen des 19. Jahrhunderts da. Mehr noch, Rohnheimer behauptet sogar: »Es gibt keine überzeitliche, dogmatische katholische Glaubenslehre über den Staat«.⁷

Einwand 8. Das Streben nach einem katholischen Staat stellt ein nostalgisches Verlangen nach etwas dar, das entweder niemals existiert hat oder, wenn es jemals existiert hat, dem Evangelium Christi Schaden zugefügt hat. Das hat uns die Geschichte gezeigt.

Sed contra

Argument 1. In DH heißt es, dass das Bekenntnis zur Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetas-

³ Vgl. beispielsweise Kardinal Heenans Bemerkung während des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* [hiernach AS] IV.1, Vatikanstadt 1976, S. 295.

⁴ Vgl. DH 1: »Ad has animorum appetitiones diligenter attendens, sibique proponens declarare quantum sint veritati et iustitiae conformes, haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus nova semper cum veteribus congruentia profert.«

⁵ M. Rohnheimer, »Die Hermeneutik der Reform und die Religionsfreiheit«, *KATH.NET*, 28.11.2009 (<http://www.kath.net/news/24068>), Zugriff am 24.08.2016. Vgl. auch ders., *Christentum und säkularer Staat*, Herder 2012, S. 156–163.

⁶ Ebd.

⁷ M. Rohnheimer, »Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?«, in: *Die neue Ordnung*, 65.4 (2011), S. 247. Vgl. auch die leicht erweiterte Version »Benedict XVI's ‚Hermeneutic of Reform‘ and Religious Freedom«, in: *Nova et Vetera* 9.4 (2011), S. 1029–1054.

tet« lässt (DH 1).⁸ Unter der Annahme, dass das Dokument ein Grundmaß an innerer Kohärenz aufweist, kann das nur Folgendes bedeuten: Welchen Sinn die Aussagen in DH auch immer haben mögen, weder sie noch das Dokument als Ganzes lassen sich so interpretieren, dass sie der gleichbleibenden Lehre der Kirche widerspricht.

Argument 2. In seinem Dekret *Apostolicam Actuositatem* (AA) über das Laienapostolat fordert das Konzil die Christen, insbesondere die Laien, dazu auf, die zeitliche Ordnung so umzuformen, dass sie durch Christus hindurch auf Gott ausgerichtet ist.⁹ Das Dokument definiert diese besondere Pflicht der Laien als »das Bemühen, Mentalität und Sitte, Gesetz und Strukturen der Gemeinschaft, in der jemand lebt, im Geist Christi zu gestalten«. ¹⁰ Es beschränkt sich nicht darauf, allgemeine (und oft vage) Einstellungen des christlichen Lebens oder öffentliche Bekundungen von Frömmigkeit (wie etwa Prozessionen) anzumahnen, sondern spezifiziert vielmehr sehr deutlich, dass die Gesetze und Strukturen, der Inhalt des Lebens einer Gemeinschaft selbst also, Zeichen des christlichen Glaubens tragen sollten. Wenig überraschend werden Christen deshalb in demselben Dokument dazu angehalten, sich aktiv in die öffentlichen Angelegenheiten einzubringen, um »dem Evangelium einen Weg [zu] bahnen« (AA 14). Indem es dies tut, wiederholt das Dokument die Forderung Leos XIII. an die Gläubigen, »die Weisheit und Tugend der katholischen Religion, ganz so als seien sie ein Trank und Blut von höchster Heilkraft, in alle Adern des Staates zu leiten.«¹¹

Respondeo

Kein anderes Dokument ist exemplarischer für die Herausforderung, die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine Erneuerung innerhalb des Rahmens der Tradition zu interpretieren, als *Dignitatis humanae*, die Erklärung über die Religionsfreiheit. Nicht nur war es auf dem Konzil selbst das kontroverseste Dokument; noch 50 Jahr nach Ende des Zweiten Vatikanums bringt die Debatte über den

⁸ „integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam.« Dieser Text spielt eine zentrale Rolle in Fernando Ocariz' Argument, dass der Staat die katholische Kirche auf besondere Weise unterstützen und beschützen kann und dies auch muss. Das führt in letzter Instanz, wo immer es möglich ist, zu einem konfessionellen Staat. (Vgl. F. Ocariz, »Sulla libertà religiosa: Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente«, in: *Annales Theologici* 3.1 (1989), S. 93)

⁹ Vgl. AA 7: »Aufgabe der ganzen Kirche ist es, daran zu arbeiten, daß die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung richtig aufzubauen und durch Christus auf Gott hinzuordnen. Den Hirten obliegt es, die Grundsätze über das Ziel der Schöpfung und über den Gebrauch der Welt klar zu verkünden, sittliche und geistliche Hilfen zu gewähren, damit die zeitliche Ordnung auf Christus ausgerichtet werde. Die Laien aber müssen den Aufbau der zeitlichen Ordnung als die gerade ihnen zukommende Aufgabe auf sich nehmen [...]«

¹⁰ Ebd. 13: »Apostolatus in ambitu sociali, scilicet studium spiritu christiano informandi mentem et mores, leges et structuras communitatis in qua aliquis vivit, adeo laicorum munus onusque est ut ab aliis nunquam debite expleri valeat.«

¹¹ Leo XIII., *Immortale Dei*, 22: »[...] sapientiam virtutemque Catholicæ religionis, tanquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere.« [Aus dem Lateinischen vom Übersetzers; F.H.]

genauen Sinn des Textes verschiedene Antworten hervor. Beide Seiten, Verfechter wie Kritiker der Erklärung, haben eine Vielzahl von Lesarten vorgeschlagen, welche sich von den Extrempositionen – radikaler Bruch oder vollkommene Kontinuität mit der Tradition – bis hin zu differenzierteren Lesarten des Texts erstrecken.

Die Debatte hat im Anschluss an die bahnbrechende Ansprache von Papst Benedikt XVI., die er vor der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 gehalten hat, neuen Schwung gewonnen.¹² Er sprach von einer »Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs«, die sich »nicht selten das Wohlwollen der Massenmedien^[13; J.V.] und auch eines Teiles der modernen Theologie zunutze machen« konnte.¹⁴ Diese Hermeneutik berge »das Risiko eines Bruches zwischen vorkonziliärer und nachkonziliärer Kirche« in sich. Papst Benedikt grenzt sie von einer »Hermeneutik der Reform«, »der Erneuerung unter Wahrung der Kontinuität« ab, die mit dem Prinzip der Kontinuität der Kirche durch die Zeit beginnt, aber Entwicklung auf der Ebene »vorübergehender Fragen« und »konkreter Formen« zulässt. Als einen »unmißverständlichen« Ausdruck dieser Hermeneutik zitiert er die bekannten Worte Johannes' XXIII. bei der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 11. Oktober 1962, in denen dieser »die Glaubensinhalte, also die in unserer ehrwürdigen Lehre enthaltenen Wahrheiten«, welche selbst unveränderlich sind, von der Art unterscheidet, »wie sie formuliert werden, wobei ihr Sinn und ihre Tragweite erhalten bleiben müssen«.

In der gleichen Ansprache wendet Benedikt XVI. diese Hermeneutik der Erneuerung unter Wahrung der Kontinuität auch auf die Frage der Religionsfreiheit an:

So wird beispielsweise die Religionsfreiheit dann, wenn sie eine Unfähigkeit des Menschen, die Wahrheit zu finden, zum Ausdruck bringen soll und infolgedessen dem Relativismus den

¹² Benedikt XVI. wird in seinem Pontifikat immer wieder auf diese Ansprache zurückkommen und das hier Gesagte auf verschiedene kontroverse Fragen beziehen. Vgl. seine Ansprache zur Eröffnung des Pastoraltagung der Diözese Rom am 26. Mai 2009; seine Generalaudienz zum 50. Jahrestags der Eröffnung des Zweiten Vatikanums am 10. Oktober 2012; *Sacramentum Caritatis*, 3; seine Ansprache am 12. März 2010 auf dem von der Kleruskongregation organisierten Kongress zum Priesterjahr; und *Caritas in Veritate*, 12.

¹³ In seiner Abschlussansprache vor dem Klerus der Diözese Rom am 14. Februar 2013 kommt er auf die Rolle der Medien zurück: »Es gab das Konzil der Väter – das wahre Konzil –, aber es gab auch das Konzil der Medien. Es war fast ein Konzil für sich, und die Welt hat das Konzil durch diese, durch die Medien wahrgenommen. Das Konzil, das mit unmittelbarer Wirkung beim Volk angekommen ist, war also das der Medien, nicht das der Väter. Und während das Konzil der Väter sich innerhalb des Glaubens vollzog, ein Konzil des Glaubens war, der den ‚intellectus‘ sucht, der versucht, einander zu verstehen und die Zeichen Gottes in jenem Augenblick zu verstehen, der versucht, auf die Herausforderung Gottes in jenem Augenblick zu antworten und im Wort Gottes das Wort für heute und morgen zu finden, während das ganze Konzil sich also, wie gesagt, innerhalb des Glaubens bewegte, als ‚fides quaerens intellectum‘, entfaltete sich das Konzil der Journalisten natürlich nicht im Glauben, sondern in den Kategorien der heutigen Medien, also außerhalb des Glaubens, mit einer anderen Hermeneutik. Es war eine politische Hermeneutik: Für die Medien war das Konzil ein politischer Kampf, ein Machtkampf zwischen verschiedenen Strömungen in der Kirche. [...] Wir wissen, daß dieses Konzil der Medien allen zugänglich war. Es war also das vorherrschende, das sich stärker ausgewirkt und viel Unheil, viele Probleme, wirklich viel Elend herbeigeführt hat: geschlossene Seminare, geschlossene Klöster, banalisierte Liturgie... und das wahre Konzil hatte Schwierigkeiten, umgesetzt, verwirklicht zu werden; das virtuelle Konzil war stärker als das wirkliche Konzil.«

¹⁴ Benedikt XVI., *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie*, 22. Dezember 2005.

Rang eines Gesetzes verleiht, von der Ebene einer gesellschaftlichen und historischen Notwendigkeit auf die ihr nicht angemessene Ebene der Metaphysik erhoben und so ihres wahren Sinnes beraubt, was zur Folge hat, daß sie von demjenigen, der glaubt, daß der Mensch fähig sei, die Wahrheit Gottes zu erkennen und der aufgrund der der Wahrheit innewohnenden Würde an diese Erkenntnis gebunden ist, nicht akzeptiert werden kann. Etwas ganz anderes ist es dagegen, die Religionsfreiheit als Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben zu betrachten oder auch als eine Folge der Tatsache, daß die Wahrheit nicht von außen aufgezwungen werden kann, sondern daß der Mensch sie sich nur durch einen Prozeß innerer Überzeugung zu eigen machen kann.¹⁵

Das bedeutet, wie er schreibt, dass »die grundsätzlichen Entscheidungen ihre Gültigkeit behalten [können], während die Art ihrer Anwendung auf neue Zusammenhänge sich ändern kann«. Der genaue Sinn dieser Hermeneutik der Kontinuität wie auch ihre Anwendung auf verschiedene Aspekte von DH bleiben umstritten.¹⁶

Bevor wir untersuchen können, ob ein katholischer Staat möglich und erstrebenswert ist, benötigen wir zuerst eine klare Vorstellung davon, was ein katholischer Staat ist. Ich definiere einen katholischen Staat wie folgt: Er ist ein souveränes politisches Gebilde, in welchem der größte Teil der Menschen sich zum katholischen Glauben bekennen. Die Verfassung eines solchen politischen Gebildes ist darauf festgelegt, den katholischen Glauben zu fördern, und in diesem Sinne erlässt dieses politische Gebilde Gesetze und verfolgt politische Strategien, die mit der katholischen Lehre über Glauben und Moral übereinstimmen. Ein solcher katholischer Staat setzt, soweit dies möglich ist, die so umrissene katholische Soziallehre um. Insofern *Gaudium et Spes* (43) den »künstlichen Gegensatz« zwischen dem sozialen und dem religiösen Leben bzw. »die Spaltung« zwischen Glauben und alltäglichem Leben als eine der »schweren Verirrungen unserer Zeit« beschreibt und insofern es die Laien dazu einlädt, es sich zu einer Angelegenheit des Gewissens zu machen, »das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen«, ist der katholische Staat das natürliche und organische Ergebnis des katholischen Glaubens, der in ganzer Fülle von einem Volk gelebt wird.¹⁷

Gemäß der Hermeneutik der Kontinuität sollte der Leser von DH von der Annahme ausgehen, dass der dogmatische Kern des Dokuments mit der vorangegangenen Tradition in Kontinuität steht, und von hier aus versuchen, die spätere Lehre trotz scheinbarer Widersprüche im Lichte der vorangegangenen Tradition zu verstehen. Das Dokument selbst liefert uns dieses hermeneutische Prinzip, wenn es dort heißt, dass das Bekenntnis zur Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion zwischen Martin Rohnheimer und Thomas Pink. Vgl. M. Rhonheimer, »Benedict XVI's 'Hermeneutic of reform' and religious freedom«, in: *Nova et Vetera* 9.4 (2011), S. 1029–1054; Th. Pink, »The Interpretation of Dignitatis Humanae: A Response to Martin Rhonheimer«, in: *Nova et Vetera* 11.1 (2013), S. 77–121; M. Rhonheimer, »Dignitatis Humanae – Not a Mere Question of Church Policy: A Response to Thomas Pink«, in: *Nova et Vetera* 12.2 (2014), S. 445–470.

¹⁷ Es ist wichtig hervorzuheben, dass es keinen inneren Widerspruch zwischen Demokratie und einem katholischen Staat gibt, weil die Wahl eines gebildeten Volkes stets mit der Wahrheit des katholischen Glaubens übereinstimmen würde.

und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt (DH 1). Anders gesagt, was auch immer der Sinn der Aussagen von DH sein mag, weder sie noch das Dokument im Ganzen lassen sich so interpretieren, dass sie der gleichbleibenden Lehre der Kirche widersprechen.

Für das Lesen lehramtlicher Aussagen ist die Kirche selbst die Leiterin *par excellence*. In Hinblick auf unser Thema wird dies mehr als deutlich, wenn wir im *Katechismus der Katholische Kirche* (KKK) die Abschnitte zur Religionsfreiheit lesen, welche darauf abzielen, unannehmbaren Lesarten von DH in der nachkonziliaren Kirche zu widerlegen.¹⁸

Die Möglichkeit des katholischen Staates

Im Jahr 2016 fällt es schwer zu verstehen, dass der liberale demokratische Staat der Moderne eine Anomalie in der politischen und religiösen Geschichte darstellt. Der moderne liberale Staat kann als ein souveränes politisches Gebilde definiert werden, das auf dem Prinzip der Neutralität gegenüber (jeder) religiösen Institution gründet und dessen Verfassung ihn darauf verpflichtet, Pluralismus anzuerkennen und alle Ansichten zu tolerieren, die mit der notwendigen öffentlichen Ordnung vereinbar sind. Die Menschen der Antike und des Mittelalters – egal ob es Christen waren oder nicht – wären erstaunt über den Gedanken, dass eine Gesellschaft für sich beanspruchen könnte, ohne Religion zu funktionieren. Die liberale Demokratie der Moderne ist durchaus ein anomales Novum und es ließe sich dafür argumentieren, dass es klare Anzeichen gibt, dass die Faszination für diese Neuheit abnimmt. Es ist wichtig, den liberalen Staat der Moderne als eine Anomalie zu begreifen, denn es hilft uns, das Ringen der Kirche mit ihm, besonders seit dem Zeitalter der Reformation, zu verstehen. Zu diesem Verständnis gehört die folgende Annahme, die sowohl von Gelehrten als auch von denen geteilt wird, die innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche die öffentliche Meinung prägen, nämlich dass die Frage der Beziehung von Kirche und Staat ist nicht allein *de facto*, sondern auch *de jure*, zugunsten des demokratischen Pluralismus entschieden ist. So gesehen wird die vom Zweiten Vatikanum verabschiedete Erklärung *Dignitatis humanae* als Wendepunkt in der katholischen Soziallehre aufgefasst, als der Beginn einer neuen Ära, in welcher sich die Kirche – mache würden sagen: endlich – dem demokratischen Pluralismus der politischen Moderne anpasst.¹⁹

Der Liberalismus der Aufklärung und sein Verständnis davon, was eine Verfassungsordnung ist, lässt sich so charakterisieren, dass »der Staat nicht die moralische Gemeinschaft der Bürger ausdrückt oder verkörpert, sondern seine Reihe institutio-

¹⁸ Vgl. KKK 2109 f.

¹⁹ In der belgischen Tageszeitung *De Standaard* vom 30./31. März 1996 findet sich eine Stellungnahme Herman De Dijns, welche den Titel »Wo sind die katholischen Intellektuellen geblieben?« (*Waar zijn de katholieke intellectuelen gebleven*) trägt und eine lebhaftige Diskussion entfacht hat. Dijn stellt darin die Behauptung auf, dass die katholischen Intellektuellen der Nachkriegszeit sich allzu einfach an die Moderne angepasst hätten. Ihr Beitrag hätte, so argumentiert er, »in einem geduldrigen Bewahren« bestehen sollen, »einem Vorzeigen und zum Ausdruck bringen des Reichtums und der Einsichten einer großen Tradition, die noch nicht tot und mehr denn je nötig ist.«

neller Vereinbarungen darstellt, um der Gesellschaft eine bürokratisierte Einheit aufzuzwingen«. ²⁰ So verstanden hat der Zweite Vatikanum nicht den *Laissez-faire*-Staat des Liberalismus befürwortet, der lediglich ein Mittel darstellt, um individuelle Freiheit und öffentliche Ordnung zu gewährleisten, d.h. ein Instrument, welches die Bürger davon abhält, einander zu schaden. In anderen Worten, das Zweite Vatikanum hat die Katholiken nicht dazu verpflichtet, für immer in einer Gesellschaft zu leben, in welcher es unterlassen wird, die wichtigsten Fragen des menschlichen Lebens zu beantworten.

In den entscheidenden Passagen von DH wird Religionsfreiheit als Freiheit von Zwang definiert. Innerhalb der gebührenden Grenzen könne niemand dazu gezwungen werden, gegen seine Überzeugungen zu handeln. Das Konzil hat erklärt, dass dieses »Recht auf religiöse Freiheit« in der »Würde der menschlichen Person selbst« gründe, wie sie durch Offenbarung und Vernunft erkannt wird. Dieses Recht solle als ein bürgerliches Recht anerkannt werden (DH 2). Diese Passage im ersten Absatz von Nr. 2 ist der dogmatische Kern des Dokuments und wird vom Zweiten Vatikanischen Konzils mit Autorität gelehrt. Der Relator, Msgr. De Smedt, hat ausdrücklich erklärt, dass die darauffolgende Argumentation dagegen keine autoritative Lehre darstellt und folglich als kontingentes Element innerhalb des Dokuments angesehen werden muss, über welches sich mehr oder weniger streiten lässt. ²¹ Außerdem heißt es dort, dass dieses Recht zwei Elemente beinhalte: die Freiheit des Gewissens und die freie Ausübung der Religion, solange »die gerechten Erfordernisse der öffentlichen Ordnung nicht verletzt werden« (DH 4).

Nachdem wir dies festgehalten haben, müssen wir hervorheben, was dort ausdrücklich *nicht* gesagt wird. DH erklärt weder, dass der Staat von der legitimen Sorge für das Gemeinwohl ausgenommen ist, noch dass er sich darauf zu beschränken hat, eine minimale öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Dieser Punkt ist entscheidend. Wenn nämlich der Staat für das Gemeinwohl Sorge trägt, dann muss er sich um das geistliche und moralische Wohl seiner Bürger sorgen. Anders gesagt, das Gemeinwohl einer Gesellschaft beinhaltet das Streben sowohl nach Tugend als auch nach dem Ziel des menschlichen Lebens, der Vereinigung mit Gott, insofern nämlich die Tugenden den Menschen in die Lage versetzen, Glückseligkeit zu empfangen. Unter den moralischen Tugenden findet sich die Tugend der Gottesverehrung als eine Form von Gerechtigkeit, die darin besteht, Gott die Ehre zu erweisen, die ihm zusteht. ²² Seit der Menschwerdung, verlangt diese Tugend die Verehrung von Jesus Christus. Zum Gemeinwohl einer Gesellschaft scheint somit zu gehören, dass die Bedingungen geschaffen werden, unter denen jedes ihrer Mitglieder sein Ziel, welches

²⁰ A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, übersetzt von W. Rhiel, Frankfurt 2006, S. 338.

²¹ AS IV.6, Vatikanstadt 1978, S. 735: »Ut clarius appareat quod argumentatio non auctoritate proponitur, deletur in lin. 7 verbum ‚enim‘.« Der zweite Absatz von DH 2 beginnt in der letzten Version mit »Secundum dignitatem suam homines cuncti«. Die frühere Version erweckt den Eindruck, dass das Argument selbst auf derselben autoritativen Stufe steht wie der erste Absatz von DH 2, welcher mit den Worten »Haec Vaticana Synodus declarat« beginnt.

²² Dieser Punkt wird im KKK sehr deutlich: »Die Gerechtigkeit gegenüber Gott nennt man ‚Tugend der Gottesverehrung‘ [virtus religionis].« (1807) Vgl. auch ebd. 1836, 1839, 2087.

die menschliche Natur übersteigt, erreichen kann – die Vereinigung mit Gott. Zumindest würde das Streben nach dem Gemeinwohl beinhalten, dass jene Dinge vermieden werden, welche das menschliche Streben nach diesem Ziel behindern.

Ebenso wenig sagt DH, dass der Staat darauf beschränkt ist, eine minimale öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. Ganz im Gegenteil ist DH zufolge die bürgerliche Gewalt des Staates direkt daran gebunden, dass dieser sich um das Gemeinwohl kümmert. »Demnach muß die staatliche Gewalt, deren Wesenszweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen« (DH 3). Außerdem enthält das Dokument eine klare Definition des Gemeinwohls: »Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können« (DH 6). In einem katholischen Dokument wie DH kann der Ausdruck »die Vervollkommnung des Menschen« sich nur auf das letzte Ziel der Vereinigung mit Gott beziehen, welches die menschliche Natur übersteigt. In dem Versuch, ein eindeutig liberales Verständnis des Gemeinwohls zu korrigieren, bringt der *Katechismus* das Gemeinwohl mit der Verwirklichung der menschlichen Berufung in Verbindung: Die Achtung vor der Person als solcher – welche eine notwendige Bedingung des Gemeinwohls ist – beinhaltet, dass die Gesellschaft »jedem ihrer Glieder ermöglichen [muß], seine Berufung zu verwirklichen. Insbesondere besteht das Gemeinwohl darin, daß man die natürlichen Freiheiten ausüben kann, die unerläßlich sind, um die Berufung des Menschen zu entfalten« (KKK 1907). Die spezifisch menschliche Berufung sei es außerdem, »das Ebenbild Gottes offenbar zu machen und nach dem Bilde des eingeborenen Sohnes des Vaters umgestaltet zu werden« (KKK 1887). Auf dieser Grundlage lässt sich folgern, dass die Definition des Gemeinwohls in DH das traditionelle Verständnis des Gemeinwohls in sich schließt, dem zufolge dieses das geistliche und moralische Wohl der Bürger einschließt.

DH schießt die Möglichkeit eines konfessionellen, katholischen Staates nicht aus, weil das Dokument es sorgfältig vermeidet, den Staat auf die Sorge um eine minimale öffentliche Ordnung zu beschränken, und eindeutig bejaht, dass der Staat existiert, um das Gemeinwohl sicherzustellen. Gemäß der katholischen Tradition schließt das Gemeinwohl das tugendhafte Leben der Bürger ein, für welches die Tugend der Gottesverehrung ein exemplarisches Beispiel ist. Das Dokument weist die säkulare Auffassung zurück, der Staat sei lediglich ein Instrument zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, und behauptet im Gegenteil, dass er durchaus eine Verantwortung für die moralische und religiöse Erziehung seiner Bürger hat. Zugleich spricht das Dokument dem Staat ab, höchster Richter in Sachen moralischer und religiöser Wahrheit zu sein, denn dieses Vorrecht bleibt der katholischen Kirche vorbehalten.²³

²³ Vgl. u.a. die Einleitung von DH und Nr. 14. Unter Nr. 1 lesen wir Folgendes: »Gott selbst hat dem Menschengeschlecht Kenntnis gegeben von dem Weg, auf dem die Menschen, ihm dienend, in Christus erlöst und selig werden können. Diese einzige wahre Religion, so glauben wir, ist verwirklicht in der katholischen, apostolischen Kirche [...]«. Und ebd. heißt es weiter: »Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren, zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.«

Desweiteren verortet DH das Recht auf Religionsfreiheit eindeutig im Kontext des verpflichtenden Charakters der Wahrheit und stellt es somit als ein begrenztes, nicht als ein absolutes Recht dar. Dies eröffnet die Möglichkeit für einen katholischen Staat. Im Dokument lesen wir Folgendes: »Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft« (DH 2). Der Zusammenhang zwischen dem Recht auf Religionsfreiheit und der Wahrheit ist aus zwei Gründen entscheidend. Erstens gibt es das Recht nur als Folge der primären Pflicht zur Wahrheitssuche; deshalb ist es nicht absolut, sondern selbst auf die Wahrheit hingeordnet. Sobald die Wahrheit einmal gefunden wurde, fordert diese, zweitens, an ihr festzuhalten, und erlegt moralische Pflichten auf. Dies bedeutet, dass das Recht (1) nicht außerhalb der Wahrheit ausgeübt werden kann, insofern diese Wahrheit durch Vernunft erkennbar ist, und dass es (2) auch nicht auf eine Weise ausgeübt werden kann, welche der Wahrheit widerspricht. Das Recht auf Religionsfreiheit ist nicht im autonomen Individuum des radikalen Liberalismus verwurzelt, das Ziel und Sinn des menschlichen Lebens für sich selbst festlegen kann. Das Recht gründet im Wesen des Menschen, insofern dieses auf das Gut der menschlichen Vernunft gerichtet ist, welche selbst auf die Wahrheit hingeordnet ist. Zudem wird das Recht auf religiöse Freiheit stets in einer konkreten menschlichen Gesellschaft ausgeübt, weshalb »ihre Ausübung gewissen umgrenzten Normen unterworfen« (DH 7) ist. Deshalb lehrt das Konzil, dass dieses Recht nicht ausgeübt werden kann, wenn dadurch die Erfordernisse der Gerechtigkeit in Bezug auf die öffentlichen Ordnung verletzt werden (vgl. DH 2).

Der *Katechismus*, welcher eine besser geordnete Darstellung desselben Themas bietet, hält Folgendes klar fest: »Das Recht auf Religionsfreiheit bedeutet weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum, sondern er ist ein natürliches Recht des Menschen auf die bürgerliche Freiheit, das heißt darauf, daß im religiösen Bereich – innerhalb der gebührenden Grenzen – von der politische Gewalt kein äußerer Zwang ausgeübt wird« (KKK 2108).

In dieser Passage gibt es zwei Schlüsselstellen. Erstens wiederholt der *Katechismus*, dass das Recht auf Religionsfreiheit ein negatives bzw. passives ist; Religionsfreiheit ist Freiheit von äußerem Zwang. Ein negatives Recht setzt als solches ein positives Recht voraus, hier nämlich die Pflicht, nach der Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten. Zweitens macht der *Katechismus* deutlich, dass das Recht nicht absolut, sondern nur relativ und deshalb »innerhalb der gebührenden Grenzen« besteht. Nicht nur kann es nicht außerhalb der Grenzen der öffentlichen Ordnung ausgeübt werden, sondern auch nicht außerhalb der Grenzen der Ordnung der Wahrheit, d.h. der objektiven moralischen Ordnung.

Das Recht auf Religionsfreiheit darf an sich weder unbeschränkt noch bloß durch eine positivistisch oder naturalistisch verstandene »öffentliche Ordnung« beschränkt sein. [Hier verweist der *Katechismus* auf Pius IX., *Quanta cura*; J.V.] Die diesem Recht innewohnenden »gerechten Grenzen« sind für jede Gesellschaftssituation den Forderungen des Gemeinwohls entsprechend durch die politische Klugheit zu bestimmen und durch die staatliche Autorität

»nach rechtlichen Normen, die der objektiven sittlichen Ordnung entsprechen«, zu bestätigen [Verweis auf DH 7; J.V.].²⁴

Um mit der objektiven moralischen Ordnung übereinzustimmen, ist der Staat verpflichtet, religiöse Praktiken wie etwa Menschenopfer, Prostitution oder Suizid per Gesetz zu verbieten, da diese die gerechten Grenzen überschreiten, welche durch die öffentlichen Ordnung und die Rechtsprinzipien in Übereinstimmung mit der objektiven moralischen Ordnung abgesteckt sind. Aus der Perspektive des inneren Zusammenhangs von Freiheit und Wahrheit bedeutet dies, dass Freiheit nur insofern moralisch bedeutsam wird, als sie auf die Wahrheit gerichtet ist.²⁵ Die Worte Jesu über Judas – »Für ihn wäre es besser, wenn er nie geboren wäre« (Mt 26:24) – zeigen, dass der Mensch in großer Gefahr ist, seine die eigene Natur übersteigende Bestimmung zu verfehlen, sobald das Geschenk der Freiheit durch Abwenden von der Wahrheit radikal missbraucht wurde.

Fassen wir das Argument zusammen: Im Licht von DH haben wir gezeigt, dass ein katholischer Staat weiterhin eine Möglichkeit darstellt, da (1) die Sorge für das Gemeinwohl, wie es in der katholischen Tradition verstanden wird, die Aufgabe des Staates bleibt und (2) das Recht auf Religionsfreiheit nicht absolut besteht, sondern durch die Pflicht zur Wahrheitssuche und die gerechten Grenzen der öffentlichen Ordnung eingeschränkt ist. Indem wir somit einen katholischen Staates als möglich erwiesen haben, haben wir auch auf den Einwand aus dem Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* geantwortet.

Die Erwünschtheit eines katholischen Staates

In seinem Dekret *Apostolicam Actuositatem* über das Laienapostolat definiert das Konzil die besondere Pflicht der Laien als »das Bemühen, Mentalität und Sitte, Gesetz und Strukturen der Gemeinschaft, in der jemand lebt, im Geist Christi zu gestalten« (AA 13). Das Dokument spezifiziert mithin sehr deutlich, dass die Gesetze und Strukturen, also der Inhalt des Lebens einer Gemeinschaft selbst, und nicht bloß irgendwelche allgemeinen Überzeugungen und Praktiken durch den christlichen Glaubens geprägt sein sollen. Es ist deshalb wenig überraschend, dass Katholiken in demselben Dokument dazu angehalten werden, sich aktiv in die öffentlichen Angelegenheiten einzubringen, um »dem Evangelium einen Weg [zu] bahnen« (AA 14). Indem es dies tut, wiederholt das Dokument die Forderung Leos XIII. an die Gläubigen, »die Weisheit und Tugend der katholischen Religion, ganz so als seien sie ein Trank und Blut von höchster Heilkraft, in alle Adern des Staates zu leiten.«²⁶

Unter der Annahme, dass der katholische Glaube die eine wahre Religion ist, und angesichts des göttlichen Auftrags, den Glauben zu verkünden, kann es nur erstre-

²⁴ KKK 2109.

²⁵ Vgl. die Antwort der konziliaren Kommission in AS IV.6, S. 725: »Si autem personae errorem diffundent, hoc non est exercitium iuris, sed abusus eius. Hic abusus impediiri potest et debet si ordo publicus graviter laeditur, prout in textu pluries affirmatur et sub n. 7 explicatur.«

²⁶ Leo XIII., *Immortale Dei*, 22.

benswert sein, dass der katholische Glaube zum zentralen Prinzip sowohl des privaten Lebens der Gläubigen als auch des öffentlichen Lebens eines Volkes wird. Denn nur auf diese Weise und durch die letzte Vervollkommnung der Tugenden, welche selbst die menschliche Natur übersteigt, können so viele Menschen wie möglich den himmlische Lohn empfangen, den Christus versprochen hat. Wenn wir annehmen, dass der katholische Glaube ist wahr ist, dann kann eine nicht-katholische Gesellschaft niemals etwas in sich Gutes sein. Ganz im Gegenteil, aus dem göttlichen Auftrag folgt, dass Katholiken all ihr Handeln auf einen Staat mit ausdrücklich katholischen Institutionen richten sollen, die eng mit der Kirche zusammenarbeiten.

Dies wird umso deutlicher, wenn man in Betracht zieht, dass das Gemeinwohl einer politischen Gemeinschaft nicht nur eine innere, sondern auch eine äußere Dimension hat. Die innere Dimension des Gemeinwohls besteht im sozialen Wohlergehen und friedlichen Zusammenleben der Bürger, was sowohl durch eine angemessene Versorgung und Verteilung weltlicher Güter erreicht wird als auch durch unparteiische Gerechtigkeit im Lichte der erkannten Wahrheit. Die äußere Dimension des Gemeinwohls einer Gemeinschaft ist Gott. Es ist charakteristisch für eine katholische Gemeinschaft, dass diese äußere Dimension des Gemeinwohls durch Festhalten an der wahren Religion einfacher und weitreichender erreicht wird, denn in einem katholischen Staat stehen den Bürgern alle Mittel zu Verfügung, um dieses äußere Gut zu erlangen.

In einem nicht-katholischen Staat (zumindest in der westlichen Welt) führt dagegen der Liberalismus als weltanschaulicher Hintergrund zur faktischen Anerkennung des Pluralismus und zur Tolerierung aller Ansichten, die mit einer positivistischen Interpretation der öffentlichen Ordnung vereinbar sind. Selbst wenn man vom anti-katholischen Zug einiger Theorien des Gesellschaftsvertrags absieht – so etwa bei Thomas Hobbes oder John Locke, wo Katholiken von der Teilnahme am politischen Leben ausgeschlossen werden –, erlaubt der liberale demokratische Staat es Katholiken nur dann in ihm zu leben, wenn diese explizit oder implizit den offenbaren Charakter ihres Glaubens und seine sozialen Implikationen verleugnen.²⁷ Dies zeigt sich beispielhaft an der Strategie vieler katholischer Politiker, welche ihre privaten Überzeugungen von ihren öffentlichen Verpflichtungen trennen und das »Interesse« des Landes über oder gegen das stellen, was sie als einen äußeren religiösen Druck oder Zwang ansehen. Auf diese Weise werden religiöse Überzeugungen privatisiert, um ein politisches Amt zu erlangen bzw. zu behalten.

Im Gegensatz hierzu bestätigt DH uneingeschränkt, dass die Lehre von der Religionsfreiheit »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt (DH 1). Dies deutet darauf hin, dass DH die Behauptung, dass ein katholischer Staat erstrebenswert ist, stützt.

²⁷ Dies bedeutet faktisch eine Unterordnung der Kirchen unter die Kompetenz des Staates – ein Gedanke, der in DH 13 ausdrücklich verworfen wird. Reinhard Hüter argumentiert allerdings, dass es eine Form von »genuinem Liberalismus« (*genuine Liberalism*) geben könne, welcher eine solche Unterordnung nicht fordert (vgl. ders., *Dust bound for Heaven. Explorations in the Theology of Thomas Aquinas*, Grand Rapids, Michigan 2012, S. 102–126).

Schluss

In Anbetracht dessen, dass DH die traditionelle Position bestätigt, bleibt die »These« bestehen, d.h. das Ideal eines durch und durch katholischen Staates, in welchem jeder Aspekt des kulturellen und politischen Lebens vom katholischen Glauben durchzogen ist. Die »Hypothese« eines pluralistischen Staates, in welchem das kulturelle und politische Leben von dem katholischen Glauben entgegengesetzten Prinzipien geleitet ist, kann allein toleriert, aber keinesfalls gutgeheißen werden. Der katholische Glaube ist nicht eine Religion unter vielen, sondern die eine wahre Religion, während die anderen Religionen partielle und verzerrte Abbilder der eine wahren Religion sind – Bilder, die ihre Heilwirksamkeit aus der Gnade und Wahrheit ziehen, welche der katholischen Kirche anvertraut ist.²⁸ Wenn wir dieser Logik unerschrocken folgen, müssen wir sagen, dass jede politische Theorie, welche die katholische Religion auf eine Stufe mit anderen Religionen setzt, prinzipiell unmöglich und somit auch moralisch nicht anwendbar ist.

Betrachten wir den Fall, in welchem das Ideal eines katholischen Staats als Ziel des irdischen Lebens der katholischen Gläubigen aufgegeben wird. In diesem Fall würden die motivationalen Kräfte von Glaube, Hoffnung, und Liebe aufhören zu existieren. An ihre Stelle träte politische Klugheit, die Abwesenheit eines transzendenten Ziels und eine verzerrte Auffassung von Liebe als einer Sentimentalität, was in letzter Instanz Gleichgültigkeit bedeutet. Angesichts der faktischen Sündhaftigkeit des Menschen würde dies außerdem den Weg dafür ebnen, dass im großen Umfang unmenschliche Laster gutgeheißen werden.

Insofern die Aufklärung eine soziale Ordnung von allgemeinen Werten der Achtung und des Wohlwollens befördert, über deren Inhalt allein das Gewissen des souveränen Individuums zu entscheiden hat, sollten Katholiken immer und überall einer katholischen Vision des politischen Lebens folgen. Auch wenn wir zugestehen, dass die Verwirklichung einer solch durch und durch katholischen Form des politischen Lebens in der fernen Zukunft liegt und dieses Ziel nur durch göttliches Eingreifen erreicht werden kann, wofür wir zu beten haben – der Gedanke, dass der säkulare Liberalismus irgendwie ein Verbündeter im Verfolgen dieses Ziels sein könnte, stellt einen schwerwiegenden Fehler dar, der keine Grundlage in DH hat.

Erwiderungen auf die Einwände

Auf *Einwand 1* erwidere ich, dass das Prinzip *Ad impossibile nemo tenetur* hier keine Anwendung hat, insofern ich in unter *Respondeo* gezeigt habe, dass ein katholischer Staat im Lichte des Zweiten Vatikanums theoretisch möglich ist.

Auf *Einwand 2* erwidere ich, dass es gerade in dieser historischen Situation war, dass Pius XII. am 6. Dezember 1953 seine kühne Ansprache *Ci riesce* vor der nationalen Vereinigung der katholischen Juristen Italiens gehalten hat. In dieser führt er

²⁸ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Jesus*, 16.

detailliert aus, dass unter bestimmten historischen Bedingungen die Tolerierung »moralischer und religiöser Entgleisungen« die durchaus klügste Strategie sein könne. Das gelte allerdings nur insofern, als eine solche Tolerierung durch das allgemeine Wohl einer Gesellschaft, das Gemeinwohl, gerechtfertigt werden kann, welches unter dem Versuch, diese religiösen und moralischen Irrtümer zu unterdrücken, mehr leiden würde.²⁹

Auf *Einwand 3* antworte ich, dass der Übergang von der Prämisse, es gab historische Fehler in der Vergangenheit, zur Konklusion, dass ein katholischer Staat nicht erstrebenswert sei, ein *Non sequitur* ist. Ein solcher Einwand ist von dem gängigen Klischee inspiriert, dass monotheistische Religionen mehr zu Intoleranz und Gewalt neigen als Weltanschauungen, die sich selbst als »säkular« und »pluralistisch« bezeichnen. Seit einigen Jahren ist dieses Klischee zunehmend kritisiert worden.³⁰ Desweiteren steht ein katholischer Staat nicht in einem inneren Gegensatz zur Demokratie, obwohl Demokratie selbst keine Garantie dafür ist, dass Machtmissbrauch verhindert werden kann.

Auf *Einwand 4* erwidere ich ebenfalls, dass der Übergang von der Prämisse eines katholischen Staates zur Konklusion, dass in diesem zwangsläufig Minderheiten »unterdrückt« würden, ein *Non sequitur* ist. Insofern der Einwand die Minderheiten als unterdrückt beschreibt, verkennt er außerdem, dass DH nicht für ein unbegrenztes und positives Recht auf Religionsfreiheit argumentiert.

Auf *Einwand 5* erwidere ich mit der Erinnerung an die philosophische und gemeinhin bekannte Wahrheit, dass – wie Aristoteles und die scholastische Philosophie gezeigt haben – das Wesen einer Sache und ihr Ziel (*telos*) eng miteinander verbunden sind.³¹ Vom Ziel aus wird das Wesen verständlich, ebenso wie vom Wesen aus das Ziel verständlich wird. Wenn es eine Krise der Kirche in der westlichen Welt gibt, eine Krise der Identität und Authentizität, dann wahrscheinlich deshalb, weil wir diese enge Verbindung von Wesen und Ziel aus dem Blick verloren haben. Eine katholische Existenz, die in ihrer ganzen Fülle gelebt wird, ist undenkbar ohne das Verlangen nach einem katholischen Staat als dem besten Medium, um das Ziel der Glückseligkeit zu erreichen, welches die menschliche Natur übersteigt. Man kann dies durch den folgenden Vergleich ausdrücken: Ein Navigationssystem ist solange eine sehr eingeschränkte Hilfe, wie sein Benutzer keinen Bestimmungsort eingibt. Obwohl ein so eingeschränkt operierendes Navigationssystem seinem Benutzer nützliche Informationen bezüglich seiner Umgebung bereitstellen kann, scheitert es in Hinblick auf sein Ziel, nämlich den Weg zu dem Bestimmungsort zu zeigen, welchen der Benutzer gewählt hat. Auf ähnliche Weise schränkt ein fehlendes Verlangen nach

²⁹ Vgl. *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), S. 798 f. Zu den thomistischen Grundlagen dieser Position vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* IaIIae, q. 101 a. 3 ad 2 und IIaIIae, q. 10 a. 11.

³⁰ Vgl. William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence*, Oxford 2009 und ders., »Religious Violence as Modern Myth«, in: *Political Theology* 15.6 (2014), S. 486–502, worin Cavanaugh auf seine Kritiker antwortet.

³¹ Vgl. den bekannten Satz Oscar Wildes: »Eine Weltkarte, in der das Land Utopia nicht verzeichnet ist, verdient keinen Blick, denn sie lässt die eine Küste aus, wo die Menschheit ewig landen wird.« (O. Wilde, »Der Sozialismus und die Seele des Menschen«, in: ders., *Drei Essays*, übersetzt von H. Lachmann und G. Landauer, Berlin 1904, S. 47)

einem katholischen Staates das Leben eines katholischen Gläubigen in Hinblick auf seine Bestimmung, welche die menschliche Natur übersteigt, sehr ein, selbst wenn sich ein solches Verlangen nur im Beten für einen katholischen Staat niederschlagen kann. Anders gesagt, für katholische Gläubige, bei denen solch ein Verlangen fehlt, ist es wesentlich wahrscheinlicher, dass sie – als Einzelne und als Gruppe – nicht in den Himmel kommen werden.

Zu *Einwand 6*. In der Tat erhält DH die traditionelle Lehre aufrecht, dass es kein Recht auf moralischen oder religiösen Irrtum gibt, sondern nur ein negatives und begrenztes Recht, von der bürgerlichen Gewalt im religiösen Bereich zu nichts gezwungen zu werden. Ebenso wenig befürwortet das Dokument die Indifferenz des Einzelnen oder des Staates, sondern hebt im Gegenteil die Pflicht hervor, den öffentlichen Kult der wahren Religion und die lehramtlichen Lehren in Hinblick auf das Naturrecht zu befördern. In diesem Sinn ist der dogmatische Kern von DH 2 durch und durch traditionell, wenn auch dieser auch in eine moderne („Rechte«) und dem 20. Jahrhundert entsprechende („menschliche Person«) Sprache gekleidet ist. Der Untertitel des Dokuments – »Das Recht der Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Belangen« – zeigt aber deutlich an, dass DH nicht alle Rechte behandelt, die spezifisch der Kirche zugehören.³² Die traditionelle Lehre startet aus der Perspektive der inneren Ordnung sowohl der Natur als auch der Offenbarung; sie setzt einen katholischen Staat und eine öffentliche Gewalt, die katholisch ist, voraus. Der Gegenstand der traditionellen Lehre ist somit das, was der katholische Staat verpflichtet ist zu tun, damit er seine Pflichten gegenüber Gott erfüllt. DH möchte hingegen über alle Gesellschaften sprechen, von denen die meisten unglücklicherweise pluralistisch bzw. nicht-katholisch sind. Der Gegenstand des Dokuments ist somit von dem der traditionellen Lehre verschieden. Es behandelt nicht das, was der katholische Staat verpflichtet ist zu tun, damit er seine Pflichten gegenüber Gott erfüllt, sondern das, was der Staat im Lichte der Würde der menschlichen Person nicht tun kann. Ein pluralistischer bzw. nicht-katholischer Staat ist nicht kompetent darin, die Wahrheit in religiösen Dingen zu entscheiden, weshalb die traditionelle Sprache der Toleranz in Bezug auf Irrtümer hier keine Anwendung hat. Kurz gesagt hebt die Entwicklung von der Sprache der Toleranz zur Sprache der Rechte die traditionelle Lehre nicht auf, sondern ist lediglich eine Folge des Unterschieds der Gegenstände, die etwa in der Ansprache *Ci riesce* von Pius XII. und in DH vom Zweiten Vatikanum behandelt werden.³³

Zu *Einwand 7*. Obgleich die Position Rhonheimers weitaus differenzierter ist, als ich sie oben im Einwand zusammengefasst habe, und somit einer weitaus gründlicheren Erwiderung bedarf, werden einige Punkte bereits im Lichte des *Respondeo* klar. Erstens, wenn es keine »überzeitliche, dogmatische katholische Glaubenslehre über den Staat und« gibt, wie Rhonheimer behauptet, wie ist es dann möglich von DH als einer »Korrektur ihrer [d.h. der kirchlichen; J.V.] Lehre über Funktion und Aufgaben des Staates« zu sprechen und dies als eine »eindeutige Zäsur« zu verstehen,

³² Vgl. AS IV.1, S. 195 sowie ebd. IV.5, Vatikanstadt 1978, S. 102.

³³ Zum Unterschied zwischen Toleranz und Religionsfreiheit vgl. F. Ocariz, »Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad«, in: *Scripta Theologica* 27.3 (1995), S: 865–883.

in der der »[h]istorische Ballast [...] endgültig abgeworfen« wird?³⁴ Zweitens, Rhonheimers Lesart der Lehre des Zweiten Vatikanums hinsichtlich der Religionsfreiheit – dass nämlich »die Aufgabe des Staates« darin bestehe, »auf unparteiische, neutrale Weise und, immer im Rahmen der Wahrung der öffentlichen Ordnung und Moral, die Voraussetzungen dafür schaffen zu helfen, damit alle Bürger ihren religiösen Pflichten nachkommen können«³⁵ – lässt sich ohne Probleme als eine historisch bedingte Option für den religiösen Pluralismus als die Religion eines demokratischen und liberalen Staates anno 2016 lesen. Der dritte und zugleich wichtigste Punkt ist aber, dass die berühmte Passage in DH 1, welcher zufolge das Dokument »die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet« lässt, nicht so gelesen werden kann, dass sie sich lediglich auf Individuen und Gesellschaften, nicht aber auch auf Staaten bezieht, wie Rhonheimer behauptet.³⁶ Denn der offizielle Relator, Msgr. De Smedt, hat am 19. November 1965 ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass DH »die moralischen Pflichten der öffentlichen Gewalt gegenüber der wahren Religion« erneuert.³⁷

Zu *Einwand 8*. Insofern Nostalgie Sentimentalität impliziert, vertraue ich darauf, dass der mutig Gebrauch der Vernunft in diesem Artikel die Abwesenheit jeder Form von Nostalgie meinerseits bezeugt. Es ließe sich außerdem argumentieren, dass Nostalgie – ohne ihre Verlockungen ironisch zur Schau zu stellen, wie postmoderne Autoren oft tun – durchaus als etwas Positives betrachtet werden kann. Denn sie erzeugt eine historisch aufmerksame (katholische) Kultur, die weniger empfänglich für Manipulationen ist und den verlorenen Phasen der Geschichte wieder Glaubwürdigkeit, Substanz und emotionaler Resonanz verleihen kann.³⁸

Aus dem Niederländischen und Englischen von Falk Hamann.

Is a Catholic State Theoretically still Possible and Desirable in the Light of the Second Vatican Council?

Abstract

As the title of this article makes clear, we intend to answer two questions namely. Whether a Catholic State is still a theoretical possibility and if so, whether one should strive to realize such a Catholic State. Although these questions have been the object of intense and often emotional debates, it is customary in the postconciliar Church to answer these questions negatively in light of *Dignitatis Humanae* and other documents of the Second Vatican Council. My aim in this article is to argue for a positive answer to both questions precisely on the basis of the documents of Vatican II: not only does Vatican II leave the possibility of a Catholic State open, but it also supports the desirability of a Catholic State. In order to have an objective debate, I have chosen the medieval form of debate, i.e. the *quaestio*, reporting the main objections pro and contra and responding to them on the basis of the response in the corpus of the question.

³⁴ M. Rohnheimer, »Religionsfreiheit – Ein Bruch mit der Tradition?«, S. 247.

³⁵ Ebd.

³⁶ M. Rhonheimer, »*Dignitatis Humanae* – Not a Mere Question of Church Policy«, S. 460.

³⁷ AS IV.6, S. 719: »*officia moralia potestatis publicae erga veram religionem*«.

³⁸ Danken möchte ich abschließend Johannes Tercic, Michaël Bauwens, John Dudley, Matthew Levering und Tyler Dickinson für ihre hilfreichen Kommentare und Anregungen.