

## Arthur F. Utz als Interpret der pluralistischen Demokratie\*

### 1. Katholizismus und Demokratie

Das Verständnis der pluralistischen Demokratie von seiten der katholischen Lehre und der katholischen Sozialethik ist historisch eingebettet in den Kontext der politischen Beziehungen zwischen der Kirche und den nationalstaatlichen Ordnungen und, auf einer noch höheren Ebene – der Kultur- und Geistesgeschichte –, in den Kontext der Beziehungen zwischen Katholizismus und moderner Welt.

Der deutsche Politologe *Hans Maier* behauptete in einer Auseinandersetzung mit *Joseph Ratzinger* über die Beziehung zwischen Kirche und Demokratie im Jahr 1970, die katholische Theologie habe sich „über lange Zeit hinweg mit der Demokratie unter einem schlechten Stern beschäftigt.“<sup>1</sup> Jenes Demokratiemodell, das auf *Rousseau* zurückgeht und sich während der Französischen Revolution durchsetzte, war aufgrund der angestrebten Trennung von Kirche und Staat, der radikalen Verweltlichung der öffentlichen Ordnung und der Gesellschaft und, im allgemeinen, aufgrund seines stark antikirchlichen Geistes, in der Tat unvereinbar mit dem Katholizismus; deshalb erschienen dem Papst während des gesamten 19. Jahrhunderts, zumindest bis zum Pontifikat *Leos XIII.*, die Fürsprecher der Demokratie „wie subversive Kräfte mit liberaler, antireligiöser oder kommunistischer Tendenz“, und zu jener Zeit bevorzugte die Kirche noch immer die Formen der christlichen Monarchie<sup>2</sup>. Auch als selbiger Papst *Pecci* als erster in seinen Schriften das Konzept der „christlichen Demokratie“ einführte – ein Konzept, das etwa im Werk des Wirtschafts- und Politikwissenschaftlers *Giuseppe Toniolo* ein späteres Echo finden sollte –, wurde diese immer noch ausschließlich durch die sozialetische Brille als „*actio benefica in populum christiana*“<sup>3</sup> gesehen, und nicht auch unter politischem Aspekt als eine spezifische Staatsform.<sup>4</sup> Von *Rerum novarum* (1891) bis *Quadragesimo anno* (1931) blieb die Soziallehre der Kirche dem Ziel einer allgemeinen Gesellschaftsreform nach christlichen Prinzipien (*Sozialreform*) wie auch einem korporativen Staatsmodell als „drittem Weg“ zwischen Liberalismus und Kollektivismus eng verbunden.<sup>5</sup> Mit dem Zweiten Weltkrieg und vor allem der Nachkriegszeit veränderte sich die Einstellung der katholischen Kirche gegenüber demokratischen Regierungsformen auf tiefgreifende Weise. Laut dem Theologen *Romano Amerio* soll sogar schon *Pius XII.* mit seiner Weihnachtsansprache von 1944 die entscheidende Veränderung im katholischen Demokratieverständnis bewirkt haben. Indem er sie der Diktatur gegenüberstellte, habe *Pius XII.* der Überzeugung Ausdruck verliehen, daß eine politische Ordnung nur durch die Repräsentation des Volkes gerechtfertigt werden könne, womit er die demokratische Regierungsform nicht mehr mit einer *species*, sondern mit dem *genus* des Staates an sich identifiziert habe.<sup>6</sup>

Das Klima der Versöhnung von Kirche und Demokratie wurde vor allem von kulturell gesinnten katholischen Kreisen vorbereitet, ausgehend von einem radikalen Umdenken der Seinsweise der Katholiken in der postmodernen Gesellschaft. Philosophen wie *Jacques Maritain* oder später auch Juristen wie *Ernst-Wolfgang Böckenförde* entwickelten eine Theorie der Autonomie der weltlichen von der geistlichen Sphäre, die Notwendigkeit, daß die Kirche nicht mehr die Verwirklichung eines von christlichen Prinzipien geprägten Staates oder einer Gesellschaft anstrebe, sondern akzeptiere, von nun an in einer säkularisierten Welt zu leben.<sup>7</sup> Das neue Wohlwollen, mit dem die Kirche nun die Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben betrachtete, wird von den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) bezeugt, von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes*, Nr. 31<sup>8</sup>, doch die katholische Kultur, die von nun an in einer „späten und reduzierten“ Form (so *H. Maier*) das Konzept der Demokratie aufnahm, ist nicht mehr in der Lage, dies in angemessener Weise theoretisch zu begründen.<sup>9</sup> Ein offensichtlicher Beweis dafür ist beispielsweise die Etablierung – in den sechziger und siebziger Jahren – der neuen politischen Theologien von *Johann Baptist Metz* und *Jürgen Moltmann*, welche die Demokratie als einen offenen Prozeß der Befreiung bestimmten. Das Resultat, erklärt noch einmal *Hans Maier*, war, daß einflußreiche theologische Strömungen entschieden haben, „in Eile radikale demokratische Modelle anzunehmen, sozialistische, kurz: emanzipatorische Modelle der Demokratie ... mit der Folge, daß Begriffe wie Freiheit, Autonomie, Emanzipation eine quasireligiöse Bedeutung annehmen, während auf der anderen Seite im theologischen Denken die politische Demokratie in eine immer abstrakter werdende Entfernung abgeleitet.“<sup>10</sup>

In dieses kulturelle Klima, vor allem ab den sechziger Jahren, fügten sich die sozialtheologischen Studien von *Arthur Fridolin Utz*<sup>11</sup> über das Konzept der Demokratie und über die Fragen des politischen Pluralismus ein. Laut dem Philosophen aus Basel haben sich in den westlichen Gesellschaften vor allem zwei Modelle der Demokratie durchgesetzt: das Modell liberaler Prägung und, im Gegensatz dazu, das neomarxistische Modell. Diese beiden Modelle sind gekennzeichnet durch den je eigenen Begriff von menschlicher Freiheit: Der Neomarxismus versteht Freiheit als ein Produkt der historisch-sozialen Bedingung, die sich in der intersubjektiven Kommunikation und durch die kritische Reflexion entwickelt. In diesem Sinne hat die Demokratie eine solidarische Natur, weil in ihr eine „volle Integration des einzelnen Menschen in die Gesellschaft“ stattfindet, was eine Emanzipation des Menschen in eine Gesellschaft ohne Macht bedeutet.<sup>12</sup> Die Idee der Demokratie als „offener Gesellschaft“ (*K. R. Popper*), der *Arthur Fridolin Utz* während der achtziger und neunziger Jahre noch viel Raum in seinen Studien widmen sollte – wegen der darin implizierten, mit dem Pluralismus zusammenhängenden Probleme –, verdankt sich jedoch einem Freiheitskonzept, das er als *Willkür* ansieht: Freiheit ist zuallererst „Freiheit von sozialem Zwang“ und wird nur durch die Freiheit des anderen beschränkt. Das ist die Basis des *Wertepluralismus*; in der Tat müssen sich die Institutionen auf eine Neutralitätsidee einstellen, der Staat darf keine eigenen Zielvorstellungen haben, und es muß das Prinzip der Gewaltenteilung gelten. Das politische Leben, fügt *Utz* hinzu, muß sich nach dem Wirtschaftsmodell der freien

und völligen Konkurrenz des Marktes gestalten; wenn es ein gemeinsames Ziel geben soll, dann besteht dieses darin, die volle Entwicklung der Freiheit jedes einzelnen zu fördern.<sup>13</sup>

*Utz* stellt sich die Frage, ob es neben diesen beiden Modellen ein drittes Demokratiemodell gibt, das der *christlichen Lebensauffassung* entspricht. Seine Antwort lautet, daß dieses tatsächlich nicht existiert, weil „das Christentum keine Lehre von Modellen ist ... Die christliche Denkweise besitzt eine ihr eigene Logik, die nicht mit der Logik des liberalen oder des marxistischen Demokratiemodells verglichen werden kann.“<sup>14</sup> Das christliche Lehrgebäude wurzelt in einem objektiven Menschenbild, das sich durch einige fundamentale Strukturen der sozialen Organisation verwirklicht; auf theoretischer Ebene erfaßt die menschliche Vernunft die Natur des Menschen, die zur Norm des praktischen Urteilsvermögens wird, aber diese erfaßt auch die verschiedenen Grade von Priorität der zu verwirklichenden Prinzipien.<sup>15</sup> Der Schweizer Dominikaner erklärt, daß die christliche Gesellschaftslehre sicherlich näher am liberalen Demokratiemodell sei, weil in beiden die Freiheit nicht das einfache Produkt der sozialen Ordnung sei – wie im marxistischen Modell –, sondern eine vorstaatliche Natur habe; jene unterscheide sich jedoch vom Liberalismus durch die Tatsache, daß sie, anders als dieser, das Gewissen nicht für in Begriffen reiner Freiheit definierbar halte, sondern als jene *natürliche Fähigkeit* definiere, die in der Lage ist, bezüglich der allgemeinen Gesellschaftsnormen eine Orientierung zu liefern.<sup>16</sup>

## 2. Die vom Gemeinwohl vorausgesetzte praktische Vernunft

In seiner geistesgeschichtlichen Rekonstruktion der Ursprünge des gegenwärtigen politischen Denkens kommt *Arthur F. Utz* zu der Schlußfolgerung, daß sowohl das liberale als auch das marxistische Modell der pluralistischen Demokratie ihre eigenen Wurzeln haben in derselben Sicht der Wirklichkeit<sup>17</sup> beziehungsweise im Nominalismus von *Ockham* und *Hobbes*.<sup>18</sup> Die aktuelle Politologie hat, treu einer Epistemologie fallibilistischer Prägung (*Popper, Rawls*), das Problem der Wahrheit und der ethischen Zielsetzung des zivilen Lebens aus dem Spiel genommen. Mit der Durchsetzung des Empirismus und des Sensualismus ist der Mensch tatsächlich in ein Wesen verwandelt worden, das nur „privater Bestrebungen“<sup>19</sup> fähig ist. Auf diese Weise ist die Politik auf einen Machtkampf reduziert worden, in dem ein jeder versucht, in seinem eigenen Interesse öffentliche Entscheidungen zu beeinflussen, während der Staat sich darauf beschränken muß, die Ansprüche der einzelnen Individuen zu regeln und auszubalancieren, insoweit sie Inhaber subjektiver Rechte sind.<sup>20</sup> Da dieses Konzept der Ordnung in seiner Grundlage eine „formale“ Idee von Freiheit hat, setzt sich in den demokratischen Gesellschaften ein neues Ideal von Toleranz durch, das *Utz* so beschreibt: „Ich bin zwar mit deiner Ansicht nicht einig, aber ich anerkenne dein Recht der freien Meinungsäußerung unter dem Vorbehalt, daß du mir das gleiche Recht zuerkennst.“<sup>21</sup> Ein solches Konzept von Toleranz, erklärt jedoch der schweizerische Philosoph, „dringt ... nicht ins Innere der Bürger. Hier ist jeder der Herr seines Glaubens. Und dieser ist nun einmal für den Menschen ein Absolutum, worüber er nicht diskutieren läßt.“<sup>22</sup>

Die Idee einer Demokratie, die „in bezug auf die Werte neutral“ ist – Ausdruck eines puren Pluralismus –, und nach landläufiger Meinung jetzt zur einzig möglichen Form staatlicher Ordnung geworden zu sein scheint, kommt *Utz* hingegen völlig unrealistisch vor. In ihr bleibt das Problem der Letztbegründung des politischen Handelns ungelöst. Die Doktrin, die Regierende und Regierte identifiziert (*Rousseau, Lincoln* etc.), erscheint völlig utopisch; auch reicht es keinesfalls, die Macht zu behalten, weil diese „nicht Autorität schaffen kann“. So ist eine Rechtfertigung der öffentlichen Gewalt jenseits der bloßen Beachtung der formalen Legalität notwendig (*H. Kelsen*), die „das Gewissen der Beherrschten ansprechen muß.“<sup>23</sup>

Für diese Aufgabe muß der Dominikaner von den ersten Prinzipien der politischen Ordnung ausgehen, zuallererst von der Rolle, die in dieser die menschliche Natur in ihrer Ganzheit spielt. Diese, erklärt *Utz*, erreicht man weder durch die empirische Methode, die sich darauf beschränkt, Erfahrungen zu sammeln, noch ist sie ableitbar aus einem phänomenologischen Ansatz, wie in der Wertephilosophie von *Max Scheler*, wohl aber durch die klassische aristotelisch-thomistische Methode, die eine „metaphysisch-reale Wesensabstraktion der Zwecke der menschlichen Anlagen“ vornimmt.<sup>24</sup> Dieses „Wesen“ besteht aus einer finalen Orientierung des menschlichen Seins an einem „guten Leben“. Für *Utz* ist es entscheidend, das Konzept der menschlichen Natur in die Politik einzubringen, weil dies es ermöglicht, das Risiko zu vermeiden, eine Disziplin über falsche und entstellende theoretische Voraussetzungen zu errichten, wie zum Beispiel die Lehre (neukantianischen Musters) von einer zweckfreien „rein“ politischen Aktion – als bloßem Streben nach Macht.<sup>25</sup> Falls hingegen die politische Wissenschaft die menschliche Natur in ihrer Ganzheit mit einbeziehen müßte, dann wäre es das Ziel des politischen Handelns, zur Vervollkommnung einer solchen Natur beizutragen.

Dem Autor gemäß sind dies die notwendigen gnoseologischen Voraussetzungen, um in der politischen Theorie die antike Lehre vom Gemeinwohl zu erneuern. Wenn sich jeder Mensch mit seinem Handeln um sein eigenes *personales Wohl* kümmert, dann ist das Objekt der eigentlichen politischen Handlung hingegen das *Bonum commune (Gemeinwohl)*, das heißt das „personale Wohl vieler Einzelmenschen, sofern es nur mit gemeinsam angewandten Mitteln erstrebt werden kann.“<sup>26</sup> Die aristotelische Idee der natürlichen Sozialität des Menschen findet so seine Vollendung im Staat: „Da der Mensch als soziales Wesen die zu seiner materiellen und geistigen Entwicklung notwendigen Güter nur im Verbund mit allen Mitmenschen findet, ist er auf eine umfassende, sogenannte ‚perfekte‘ Gesellschaft angewiesen. Diese wird als Staat bezeichnet.“<sup>27</sup> Wenn im Leben einer Gesellschaft die Idee der menschlichen Natur negiert oder geschwächt wird, ist ein Konzept des Gemeinwohls offensichtlich nicht mehr haltbar, weil jegliche soziale Ordnung, und darin zuerst der Staat, nicht mehr weiß, wonach er das eigene Handeln ausrichten soll. Dadurch wird sie weniger zum spezifischen Zweck staatlicher Macht, deren Verwirklichung doch die erste Quelle der Legitimität ist; der pure Pluralismus setzt sich durch, indem die Politik „in Wirklichkeit ... in nichts anderem besteht als in den dauernd wechselnden Kompromissen von Interessenverbänden“.<sup>28</sup>

All das erklärt, warum in den westlichen Gesellschaften, vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die Überzeugung in das allgemeine Bewußtsein einge-

treten ist, daß nur die Demokratie die einzig gerechte Staatsform sei. Tatsächlich ist in die politische Wissenschaft und in das Verfassungsrecht eine Autoritätsauffassung gekommen, die der schweizerische Dominikaner auch „Macht im Vollzug des Staates“ nennt – gemeint ist der Staat in Ausübung seiner spezifischen Funktion, der Verwirklichung des Gemeinwohls.<sup>29</sup> *Utz* glaubt, daß nur ein solches Konzept „im Vollzug“ des Staates wesentlich sei, nicht einzelne Staatsformen, weil es letzten Endes die „konkreten Umstände“<sup>30</sup> seien, die darüber entschieden, welches die beste Staatsform ist, um das Gemeinwohl zu verwirklichen. Das Problem des politischen Regimes wird nur in dem Moment zentral, in dem man sich von der Idee abwendet, daß der Staat „die Gesellschaft auf solche Weise regeln sollte, daß das menschliche Glück aller sich in der gemeinsamen Aufgabe verwirklicht“; nur in diesem neuen Kontext, in dem die Politik darauf reduziert wird, das Resultat der Summe der Handlungen einzelner Individuen oder Gruppen zu sein, ist es so, daß die Begrenzung und die Teilung der Macht nötig wird, um die bürgerlichen Freiheiten zu schützen. Für den Baseler Philosophen ist das demokratische Regime hingegen niemals ein Zweck in sich. Dieses hat den eigenen „formalen“ Grund im Recht aller Bürger auf Ausübung politischer Macht, aber sein „finaler“ Grund wurzelt schließlich in einem Gemeinwohl, das es transzendiert.<sup>31</sup>

Aber wie erreicht man es konkret, das Gemeinwohl zu verwirklichen, wenn dieses weder das Produkt der Mehrheit ist noch sich von einem einfachen Bezug auf übergeordnete Normen einer positivrechtlichen Ordnung ableitet? Hier zeigt sich in vollem Maße die politikwissenschaftliche Bedeutung dessen, was *Utz* als den „Kern der katholischen Soziallehre“ bestimmt, nämlich die „im Dienst der Offenbarungswahrheiten stehende natürliche Vernunft“.<sup>32</sup> In einer Rede, die er aus Anlaß der Überreichung des Augustin-Bea-Preises an Kardinal *Joseph Ratzinger* durch die Internationale Stiftung Humanum hielt (30. Mai 1989), hält *Utz* die These aufrecht, daß es für die soziale Ethik nicht ausreicht, sich auf das *christliche Menschenbild* zu beziehen. So fehle diesem doch immer noch der „entscheidende Teil“, nämlich die „Bestimmung der Erkenntniskraft des Menschen“, die allein es schafft, dieses Bild in die Wirklichkeit der Geschichte hineinzutragen; und laut dem Dominikaner ist es genau diese gnoseologische Voraussetzung, welche die katholische Sozialethik von der protestantischen unterscheidet.<sup>33</sup> Sich noch einmal auf die Klassiker und den Heiligen *Thomas* berufend, sagt *Utz* in der Tat, daß die Vernunft des Menschen „auf das Sein abgestimmt“ sei.<sup>34</sup> Mit der theoretischen Vernunft, durch die Abstraktion, gelangt der Mensch zur Wesenserkenntnis des Menschen, also seines „Wohls“, das mit dem ewigen Gesetz (*lex aeterna*) des Schöpfers übereinstimmt. Das bliebe aber völlig ineffizient für das gesellschaftliche oder politische individuelle Leben, wenn der Mensch nicht auch mit einer „praktischen Vernunft“ ausgestattet wäre. Ausgehend von einigen moralischen Prinzipien, die *Utz* für angeboren (*Synderesis*) hält, wie zum Beispiel „tu das Gute, meide das Böse“, ist der Mensch in der Lage, die universalsten Normen in eine bestimmte Situation hineinzutragen, „bis zur konkreten Objektbestimmung“.<sup>35</sup> Das, was die Klassiker als *recta ratio* bezeichnet haben, formuliert in einem bestimmten Fall das geltende Naturrecht. Die Tugend, die in einer solchen Handlung vorherrscht, ist die Klugheit<sup>36</sup>, der *Utz* in seinem Werk *Politische Ethik* eine

Schlüsselrolle bei der konkreten Bestimmung des Gemeinwohls zuspricht. Mit dem Aquinaten unterscheidet *Utz* eine auf das Personalwohl ausgerichtete Klugheit (*prudencia individualis*), eine auf das Wohl der Familie ausgerichtete Klugheit (*prudencia oeconomica*) und eine auf das Wohl der gesamten staatlichen Gemeinschaft, genauer: der Politik ausgerichtete Klugheit (*prudencia regnativa*).<sup>37</sup> Die Handlung des politischen Menschen sollte deshalb eine von der praktischen Vernunft geprägte Handlung sein, das heißt von der klugen Entscheidung, die, geleitet vom Ziel des Gemeinwohls, imstande ist, die besten Mittel zu wählen, um dieses zu erreichen. Der Autor ist sich darüber im klaren, daß die Meister der klassischen Denkweise, bis hin zum Aquinaten, die monarchische Regierungsform für die Ausübung der politischen Klugheit für geeigneter hielten – auch aufgrund der Analogie zwischen dem König als einzigem Inhaber politischer Macht und dem einzigen Gott im Himmel –, aber er ist genauso davon überzeugt, daß eine *prudencia regnativa* Voraussetzung sein sollte sowohl für die Volksvertreter als auch für die institutionellen Gestalten demokratischer Regierungen, und daß auch die Bürger ihre eigenes Leben im Licht dieser Tugend führen sollten.<sup>38</sup>

### 3. Der demokratische Pluralismus und die Gewissensfreiheit

Dieselben Theoretiker des Pluralismus und des demokratischen Neopluralismus, vor allem in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, haben die Grenzen ihres eigenen Ordnungsmodells wahrgenommen; das Problem besteht in der Unmöglichkeit, eine objektiv begründete Idee des Eigenwohls vom Gemeinwesen in seiner Ganzheit abzuleiten, ausgehend von einer bloßen Summe der vielfachen Interessen oder von deren Gleichgewicht. Der Baseler Dominikaner bezieht sich in seinen Werken auf den Verfassungsrechtler *Ernst Fraenkel*, der mit seiner Schule die Notwendigkeit erkannt hat, daß ein Gemeinwesen eine „Minimalordnung“ teilen muß, die sich aus einigen Primärwerten herleitet<sup>39</sup>. Um jedoch den Schwierigkeiten auszuweichen, die sich bei diesem Problem durch identitarische Lösungen soziologischer Art oder durch eine Politik plebiszitärer Natur (*C. Schmitt*) ergeben, glaubt *Utz*, daß eine „ethische Rechtfertigung der Demokratie“ nur durch die Wiederentdeckung der Bedeutung der moralischen Instanz im Bereich des politischen Lebens gelingen kann.

Aus diesem Grund räumt der Schweizer Dominikaner in seinem letzten Werk, *Politische Ethik* (2000), der Gewissensfreiheit den Ehrenplatz innerhalb der Abhandlung der sogenannten bürgerlichen Rechte ein. So schreibt der Autor: „Das Grundrecht der Gewissensfreiheit ist die rechtliche Anerkennung des natürlichen psychischen Zustandes, daß jeder Mensch von Natur seinem letzten praktischen Urteil folgen muß.“<sup>40</sup> Auf eine der Tugend der Klugheit entsprechenden Weise ist der Wille am „obersten praktischen Imperativ“ ausgerichtet – verstanden als Teilhabe am praktischen Imperativ Gottes – und ist nicht identisch mit der von „jeder [ontischen; (WS)] Bindung losgelösten“ Freiheit, wie bei *Wilhelm von Ockham*.<sup>41</sup> Aber das praktische Urteil muß durch das „konkrete Gewissensurteil“ zu einer Entscheidung gelangen und danach zu einer Handlung. Der Lehre des Aquinaten in seiner Polemik mit dem heiligen *Bonaventura* folgend, glaubt *Utz*, daß das abschließende praktische Urteil, sobald es vom Gewissen formuliert worden ist,

verbindlich sei, selbst wenn es irrtümlich wäre.<sup>42</sup> So erklärt sich schließlich die wahre Bedeutung der Gewissensfreiheit und ihre zentrale Rolle bei der Vervollkommnung der menschlichen Natur: Tatsächlich ist jeder Mensch ausgestattet mit einer theoretischen und praktischen Vernunft, mit der er zu richtigen Entscheidungen kommen kann, und deshalb ist er verantwortlich für sein Handeln; niemand kann von dieser Gegebenheit ausgenommen werden. Dies bedeutet freilich nicht, daß das Gewissen in seinen Entschlüssen unanfechtbar wäre. Und so führt der Schweizer Dominikaner aus: „Gewissen ist heute mit Freiheit identisch geworden. (...) Dagegen ist der Ursinn des Gewissens Bindung des Menschen an Wahrheitsgehalte, die nicht der Freiheit entstammen, die vielmehr der Vernunft und dem Willen naturhaft vorgegeben sind. Über das Gewissen eines andern kann heute niemand mehr urteilen, weil es kein natürliches Wissen um allgemeingültige Normen mehr gibt.“<sup>43</sup>

Dem demokratischen Pluralismus, in dem mehrere Weltanschauungen nebeneinander bestehen, liegt die Auffassung von einem in seinen Entscheidungen souveränen Gewissen zugrunde, und genau deshalb ist diese unfähig, einen wahren sozialen Frieden zu errichten. All dies zeigt sich sehr deutlich in der Religionsfreiheit, die „ihre Wurzeln in der Gewissensfreiheit hat“<sup>44</sup>. Der katholische Glaube, so bekräftigt *Arthur F. Utz*, „ist ein Akt der theoretischen Vernunft, nämlich eine Aussage über etwas, das man für objektiv wahr hält“<sup>45</sup>, und eben nicht eine fideistische Option nur gefühlsmäßiger und subjektiver Natur.<sup>46</sup> Auf diesen Grundlagen kann er seine ernste Fehde mit *Ernst-Wolfgang Böckenförde* in Angriff nehmen, der seit den fünfziger Jahren und dann vor allem ab dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu den Verfechtern der Notwendigkeit einer „Wende“ im kirchlichen Lehramt bezüglich der Religionsfreiheit zählt. Ist doch *Böckenförde* davon überzeugt, daß mit der Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis Humanae* (1965) die katholische Kirche den entscheidenden Schritt vom „Recht der Wahrheit“ hin zum „Recht der Person“ getan habe<sup>47</sup>, solchermaßen die vorherigen päpstlichen Dokumente verleugnend, die, vor allem im Lauf des 19. Jahrhunderts (zum Beispiel im *Syllabus*), sich gegen die Freiheit des Gewissens und der Religion stellten.<sup>48</sup> *Utz*, der *Böckenfördes* Einleitung zur deutschen Ausgabe der Erklärung zur religiösen Freiheit als „Skandal“ bezeichnete, verneint die These von der Diskontinuität zwischen den Enzykliken und den päpstlichen Dokumenten des 8. und 9. Jahrhunderts – bis hin zu Papst *Pius XII.* – und denjenigen des Konzils; er besteht im Gegenteil darauf, daß die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in bezug auf die Religionsfreiheit keine dogmatische Wende vollzogen habe, sondern lediglich eine „politische“, weil sie sich entschieden habe, das Konzept der Religionsfreiheit „einzig für die staatsrechtliche Regelung“ zu definieren. „In dieser Hinsicht hat sie die Definition der Religionsfreiheit aus dem früheren dogmatischen Zusammenhang gelöst, ohne aber von ihrer Grundüberzeugung abzugehen, daß sie die wahre christliche Kirche ist.“<sup>49</sup>

Dort, wo sich die Vorstellung der Religionsfreiheit als unanfechtbarer Gewissensentscheidung durchgesetzt hat, ist ein Prozeß der „Subjektivierung“ und der „Privatisierung“ der Religion eingetreten, die in einen Bereich außerhalb der öffentlichen Sphäre verbannt wurde. *Utz* bemerkt jedoch, daß das Konzept der Religions-

freiheit nicht eindeutig ist: Sie kann als Glaubensfreiheit verstanden werden – in einem ganz innerlichen Sinn –, aber auch als Freiheit des Kultes, zu dem mehrere Individuen sich versammeln, um gemeinsam religiöse Praktiken zu entfalten, schließlich als von Glaubensüberzeugungen diktierte politische Aktion. Wenn die beiden letzten Aspekte dem ersten aufgezwungen sind, dann werden alle Religionen auf die gleiche Ebene gestellt und werden sich mittels der Einforderung der eigenen Rechte im öffentlichen Leben durchsetzen. Dies bedeutet aber, daß die Staatsordnung sich jeglicher Beanspruchung eines Urteils über den Inhalt der verschiedenen in der Gesellschaft vorhandenen Bekenntnisse enthalten muß. Der Baseler Philosoph beharrt freilich darauf, daß die modernen pluralistischen Demokratien sich nicht vom *Wahrheitsanspruch* befreien können, auch wenn sie sich von der weltlichen Macht der katholischen Kirche befreit haben.

Sich explizit auf das Werk *Ratzingers* berufend hält *Utz* daran fest, daß der Christ in unseren Gesellschaften die Aufgabe – keinesfalls nur im „privaten Bereich“ – habe, mittels eines korrekten Verständnisses der Gewissens- und der Religionsfreiheit jene Vernunft zu retten, die letztlich im Schöpfergott, der sich offenbart hat, ruht. Dort, wo tatsächlich diese *Bindung* der menschlichen Vernunft und des Glaubens an die ewigen Vernunft abgerissen wird, sucht sich der Mensch zwangsläufig einen Ersatz ideologischer Natur.<sup>50</sup>

#### 4. A. F. Utz: Der Mut zur Wahrheit

*Arthur Fridolin Utz* war mit seiner Lehre und seinem Werk der letzte Repräsentant der großen Tradition der Studien der Sozialethik im deutschsprachigen Raum, die – im 19. und 20. Jahrhundert – Persönlichkeiten wie *Wilhelm-Emanuel von Ketteler*, *Heinrich Pesch*, *Gustav Gundlach*, *Oswald von Nell-Breuning*, *Eberhard Welty*, *Joseph Höffner* oder *Johannes Messner* hervorgebracht hat.<sup>51</sup> *Wolfgang Ockenfels*, der Schüler von *Utz*, hat in seinem kurzen Abriß über den verstorbenen Meister geschrieben, daß der schweizerische Dominikaner im Laufe seiner langen Tätigkeit als Wissenschaftler die Eigenart hatte, einige unbequeme Fragen an unsere Gesellschaft zu stellen, die sich als „offen“ definiert: „Mit welchem Ziel ist sie offen? Ist sie ohne Begrenzung und Fundamente, vielleicht für ihr eigenes Verschwinden offen? Wohin soll uns die Entwicklung führen?“<sup>52</sup>

Bis zuletzt treu dem Gedankengut und der analytischen Methode des *Doctor Angelicus* – die er an der Universität Freiburg/Schweiz zusammen mit seinem Mitbruder *Santiago Ramirez* studiert und perfektioniert hatte, und ohne die Sirenen der sogenannten „anthropologischen Wende“ (*Rahner*) zu hören, die sich in der katholischen Kultur in der Nachkriegszeit durchsetzte – ist es *Utz* gelungen, diese im Laufe der Jahre auf die kompliziertesten Probleme der Sozialethik, der Wirtschaft und des Staates anzuwenden. Sein wichtigstes Werk in fünf Bänden, die *Sozialethik* (1958-2000), zeugt von dieser herausragenden Leistung. Die Bedeutung seines Denkens beruht vor allem darauf, daß er die Soziallehre der Kirche nicht in reduzierter Form interpretiert hat, lediglich als Moralisierung der Arbeitswelt oder als ein Programm sozialer Handlungen nach philanthropischer oder solidaristischer Art oder als eine simple Auflistung der Menschenrechte, ausgehend von einer



wenig fundierten Doktrin der Würde der Person, sondern als das maßgebliche Sachgebiet der Anwendung jener natürlichen Vernunft – auf diese Weise aufgewertet vom jetzigen [nurmehr: vorigen; (WS)] Papst –, strukturell im Einklang mit der Wahrheit des Glaubens, und welche, beteuert *Utz*, die spezifische Eigenart der katholischen Sozialethik darstellt.<sup>53</sup> Ferner beruht auf seiner Neubewertung der praktischen Philosophie – nach dem aristotelischen und thomasischen Vorbild – die Lebenskraft seines Naturrechts, zu der er im Gegensatz zu dem im Werk und im Denken vieler Protagonisten der sogenannten „Wiedergeburt des Naturrechts“ in der Nachkriegszeit gelangt ist, welche schnell wieder vergessen wurden, weil sie noch zu sehr an eine aprioristische Methode neukantianischer Machart gebunden waren.

Den Theoretikern der modernen säkularisierten und agnostischen Gesellschaften hat *Utz* eine Gesellschafts- und Politikwissenschaft normativen und teleologischen Typs entgegengesetzt, die, von der Realität ausgehend, dazu geeignet ist, dem politischen Handeln die gnoseologischen Instrumente zu liefern, die nötig sind, um zu Entscheidungen zu gelangen, die mit dem Gemeinwohl übereinstimmen und deshalb vollkommen legitim sind. Ins „Herz“ des politischen Lebens hat er tatsächlich die klassische Tugend der Klugheit und das Gewissensurteil wieder eingefügt, jenes entscheidende Instrument, das die „Wahrheit der Dinge“ erkennen läßt. Dazu mußte er sich mit der Epistemologie und der vorherrschenden gesellschaftlichen Kultur wertneutraler und formalistischer Art auseinandersetzen, die ihn oft vom Kreislauf der großen Kommunikationsmittel abgeschnitten hat.<sup>54</sup> Doch das „Legat“ von *Utz* für die katholische Sozialethik und im allgemeineren Sinne für die politischen Theorie des 21. Jahrhunderts ist von großer Reichweite: Laut dem Autor verlangt die Soziallehre der Kirche angesichts des blanken Pluralismus von Werten und Kulturen in unseren Gesellschaften nicht eine Rückkehr zum „theokratischen Staat“ (*Gottesstaat*), der seit *De civitate Dei* des heiligen *Augustinus* in seinem Inneren dem christlichen Glauben fremd ist: „Was die Kirche zum Staat beiträgt, ist anderer Art: Indem sie den Menschen für die Wahrheit öffnet, öffnet sie ihn für das Recht und läßt so das Maß der Gerechtigkeit in Erscheinung treten, ohne das ein Staat, wie erfolgreich und mächtig er auch sei, mehr von einer Räuberbande als von einem wirklichen Staat an sich hat.“<sup>55</sup>

### Anmerkungen

\* Originaltitel: Arthur Fridolin Utz interprete della democrazia pluralistica, in: Giovanni Franchi, *Bonum ordinis. Studi di etica sociale e della cultura*, Rom: Edizioni Nuova Cultura, 2011, S. 201-218. Aus dem Italienischen übertragen von Angelika Ditscheid und Wolfgang Hariolf Spindler. Kursiv gestellte deutsche Schlüsselbegriffe, vom Autor in Originalsprache in Klammern gestellt, sind großteils (kursiv) in den Fließtext aufgenommen. Zitate von Utz sind, soweit verfügbar, den deutschsprachigen Originalausgaben entnommen. Zusätzliche Anmerkungen von Spindler sind – mit Ausnahme der bibliographischen Ergänzungen im Anmerkungsapparat – mit „(WS)“ gekennzeichnet.

1) H. Maier, *Il ghetto dell'emancipazione – Critica della Chiesa „democratizzata“*, in: J. Ratzinger/H. Maier, *Democrazia nella Chiesa – Possibilità e limiti*, Brescia 2005, S. 61. Hans Maiers Intervention geht auf einen von der *Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands* organisierten Kongreß in München vom 15. bis 17. April 1970 zurück, der genau dem Thema

der „Demokratisierung der Kirche“ gewidmet war und an dem er als Theologe [recte: Politikwissenschaftler; (WS)] teilgenommen hatte, wie auch der jetzige [inzwischen: vorige; (WS)] Papst.

2) A. F. Utz, *Aperçu sur l'évolution de la doctrine sociale de l'église*, in: *La doctrine sociale de l'église à travers les siècles – Documents pontificaux du XVème au XXème siècle, publiés et indroits par A. F. Utz*, Basel, Rom, Paris 1970, S. XXXIII. Utz zitiert die Dokumente von Leo XIII. *Quod apostolici muneris* (1878) und *Diuturnum illud* (1881).

3) Leo XIII., *Graves de communi* (1901), zit. nach H. Maier, *Il ghetto dell'emancipazione*, aaO., S. 62.

4) H. Maier, ebd.

5) Vgl. dazu B. Sorge, *Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia 2006, S. 31 ff.

6) R. Amerio, *Iota unum – Studio delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Verona 2009, S. 433.

7) Zur Rolle von Jacques Maritain in der neuen politischen Kultur der Katholiken in der Nachkriegszeit vgl. B. Sorge, a.a.O., S. 54 ff. Sorge bezieht sich vor allem auf den „Christlichen Humanismus“ [1936; (WS)] durch die Begründung der Idee eines „neuen Christentums“. Vgl. auch J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia* (1942), Bagno a Ripoli 2007. Vgl. auch E.-W. Böckenförde, *L'ethos della democrazia moderna e la Chiesa* (1957), in: ders., *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Brescia 2007, S. 183 ff.

8) Die folgenden Enzykliken, die sich auf ausdrückliche Weise dem Thema der Demokratie widmen, sind *Octogesimo adveniens* (1971), Nrn. 24 ff., von Paul VI. und *Centesimus annus* (1991), Nrn. 46-47, von Johannes Paul II. Vgl. auch *Katechismus der Katholischen Kirche*, Nrn. 1897 ff.

9) H. Maier, *Il ghetto dell'emancipazione*, a.a.O., S. 62 ff.

10) Ebd., S. 63. Zur „neuen politische Theologie“, eingebettet in eine Rekonstruktion der Geschichte des Begriffs der „politischen Theologie“, vgl. M. Nicoletti, *Il problema della „teologia politica“ del Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in: L. Sartori/ders., *Teologia politica* (Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989), S. 17 ff. Eine Kritik der neuen politischen Theologie findet sich in: H. Maier, *Kritik der politischen Theologie* (1970), in: ders., *Politische Religionen* (= Gesammelte Schriften, Bd. II), München 2007, S. 15 ff.

11) Arthur Fridolin Utz (Basel 1908 – Freiburg [recte: Villars-sur-Glâne]/Schweiz 2001), schweizerischer [Einbürgerung 1950, zuvor deutscher; (WS)] Sozialphilosoph, seit den 1980er Jahren als „Altmeister“ der katholischen Sozialethik angesehen (so J. Ratzinger). Er tritt 1928 in den Dominikanerorden ein, studiert Philosophie und Theologie im Studienhaus des Ordens in Walberberg (Bonn), wo er sein Lektorat abschließt (1934); im gleichen Jahr wird er zum Priester geweiht. An der Universität Freiburg/Schweiz wird er Schüler des spanischen Thomisten Santiago Ramírez; er erwirbt seine Habilitation [recte: wird promoviert; (WS)] mit einer Arbeit über die Einheit der moralischen Tugenden bei Thomas von Aquin (1937). Dann kehrt er nach Walberberg zurück, wo er bis zur Schließung des Konvents (1942) Logik und Metaphysik lehrt. Schließlich erhält er 1946 den Lehrstuhl für Sozialethik und Philosophie an der Universität Freiburg/Schweiz, wo er bis zum Ende seines Lebens tätig sein wird. Dort gründet er das *Internationale Institut für Sozialwissenschaften und Politik*, leitet die Zeitschrift „Politeia“ (1949-1953) und ist Hauptherausgeber der sozialetischen Studienreihe „Sammlung Politeia“. Von 1976 bis 1998 ist er Präsident der Internationalen Stiftung *Humanum*. Zu seinen wichtigsten Auszeichnungen zählt der *Magister in Sacra Teologia* (1965), die Präsidentschaft der *Union de Fribourg* und die Beziehung als Gründungsmitglied der *Päpstlichen Akademie für Sozialwissenschaften*. Sein Schüler ist der Dominikaner Wolfgang Ockenfels (Bad Honnef 1947), Ordinarius für Christliche Sozialwissenschaften an der Theologischen Fakultät Trier und seit 1998 Präsident der Stiftung *Humanum*. Brigitta von Galen, die Assistentin von Utz, gründete 1976 die *Stiftung Professor Dr. A. F. Utz* [vgl. [www.stiftung-utz.de](http://www.stiftung-utz.de); (WS)]. Unter den

Hauptwerken von Utz: *Wesen und Sinn des christlichen Ethos. Analyse und Synthese der christlichen Lebensform* (1942), die Kommentare zu einzelnen Bänden der Deutschen Thomasausgabe der *Summa theologiae*, nämlich über den *Glauben* (Bd. 15, 1950), über *Recht und Gerechtigkeit* (Bd. 18, 1953); die Herausgabe des Werks *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* (3 Bde., 1954-1961), und vor allem die *Sozialethik* in fünf Bänden: I. Die Prinzipien der Gesellschaftslehre (1958); II. Rechtsphilosophie (1963); III. Die soziale Ordnung (1986); IV. Wirtschaftsethik (1994, ital. Übersetzung 1999); V. Politische Ethik (2000, ital. Übersetzung 2008). Eine handliche Biographie und Bibliographie von Utz ist W. H. Spindler, Arthur Fridolin Utz, in: D. Berger/J. Vijgen (Hrsg.), *Thomistenlexikon*, Bonn 2007, Sp. 677 ff. Eine Kurzbiographie ist erschienen von F. Compagnoni, Prefazione all'edizione italiana di A. F. Utz, *Etica economica. Filosofia, teologia, sociologia*, Traduzione dal tedesco di Giovanni Salmieri, Cinisello Balsamo 1999, S. 5-8.

12) Auch wenn er nicht direkt zitiert wird, bezieht sich Utz hier insbesondere auf das Denken von Jürgen Habermas. Vgl. A. F. Utz, Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie (Einführung in die Problematik), in: ders./B. Gräfin von Galen (Hrsg.), *Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie*, Sammlung Politeia, Bd. XXX., Stuttgart 1977, S. 11 ff.

13) Ebd., S. 11 f.

14) Ebd., S. 13.

15) Ebd.

16) Ebd., S. 16.

17) A. F. Utz, Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus. Eine sozialetische Würdigung der wissenschaftlichen Arbeiten von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger – Zur Verleihung des Augustin-Bea-Preises 1989*. Im Auftrag der Internationalen Stiftung HUMANUM hrsg. von A. F. Utz, Bonn 1989, S. 31.

18) Vgl. ebd., S. 30 ff.

19) A. F. Utz, *Etica politica*, in collaborazione con la contessa Brigitta von Galen, Cinisello Balsamo 2008, S. 7. [Im dt. Original ist vom „Individuum mit *eigenen* Aspirationen“ die Rede. Vgl. Utz, *Politische Ethik*, Bonn 2000, S. 9; (WS)].

20) Utz bezieht sich hier auf Immanuel Kant, laut dem es das Ziel der staatlichen Organisation sei, die egoistischen Antriebe der Menschen einzudämmen, und zitiert jenen berühmten Absatz, einen Auszug aus dem Werk „Zum ewigen Frieden“, nach dem ein Staat auch aus einem Volk von Teufeln bestehen könne, vorausgesetzt, sie sind mit Intelligenz ausgestattet und gewillt, sich den Gesetzen zu unterwerfen. Vgl. A. F. Utz, *Etica politica*, S. 99 f.

21) Utz zitiert hier die Worte des Politologen Manfred Hättich. Vgl. Utz, *Etica politica*, S. 12. In Italien findet sich eine Apologie der Indifferenz im öffentlichen Leben in: G. Giorello, *Di nessuna chiesa*, Mailand 2005. Zu den Stellungnahmen Giorellos vgl. G. Franchi, *Etsi Deus non daretur? Un'analisi filosofico-culturale dell'attuale dibattito su religione ed etica pubblica*, in: F. Ricci (Hrsg.), „Il cielo stellato sopra di me...“ *Temi di etica pubblica*, Rom 2007, S. 320.

22) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 12.

23) Ebd., S. 77 ff.

24) Ebd., S. 8 f.

25) Ebd., S. 19 ff. Diese Teil- und Fehlvorstellung von Politik als „Kampf um die Macht“ wurde in unserer Zeit von Max Weber erdacht und von seinem Schüler Carl Schmitt auf die Spitze getrieben, dem gemäß das spezifisch „Politische“ in der Unterscheidung von Freund und Feind bestehe.

26) A. F. Utz, *Sozialethik*, I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, S. 136; ders., *Etica politica*, S. 29. Zum Begriff „Gemeinwohl“ ganz allgemein vgl. ebd., S. 129 ff.

- 27) A.F. Utz, *Etica politica*, S. 29. Im dritten Band seiner Sozialethik, *Die Soziale Ordnung*, befaßt sich Utz mit der Definition des Staates, wobei er ihm zunächst eine „Nominaldefinition“ gibt als „alle gesellschaftlichen Handlungen und Gebilde umfassende Gesellschaft“, aber dann eine gemäß den Lehren von Aristoteles und Thomas von Aquin von einem ontologischen und metaphysischen Gesichtspunkt ausgehende Definition: „Der Staat ist jene Gesellschaft, die das der Natur des Menschen entsprechende umfassendste Gemeinwohl zum Objekt hat.“ A. F. Utz, *Sozialethik. Mit internationaler Bibliographie*, III. Teil: *Die Soziale Ordnung*, Bonn 1986, S. 173 und S. 185. In der *Politischen Ethik* bestimmt er noch einmal folgendermaßen den Staat: „Der Staat ist in erster Linie ein gesellschaftliches Gebilde. Als solches entsteht er durch gesellschaftliche Übereinkunft, zu der der einzelne gewissermaßen gezwungen ist, weil er nur im Verbund mit andern die menschlichen Lebenszwecke verwirklichen kann. (...) Der Staat ist also in erster Linie ein Herrschaftsverband, der die verschiedenen Handlungen von einzelnen und Gruppen im Sinn eines umfassenden Ganzen wirksam ordnet und jene Aufgaben übernimmt, die von den einzelnen Menschen und Gruppen nicht erfüllt werden können.“ A. F. Utz, *Etica politica*, S. 75 f.
- 28) Ebd., S. 132.
- 29) Der Dominikaner drückt sich so aus: „Die politische Wissenschaft hat Abschied von der Ethik genommen, sie ist zur Wissenschaft der Regime, der Aufteilung der politischen Macht geworden.“ A. F. Utz, *Etica politica*, S. 31.
- 30) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 82-84.
- 31) Utz verwendet die vier aristotelischen Ursachen bei der Definition der demokratischen Herrschaftsgewalt: die Materialursache der Demokratie ist die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, umfaßt im Staat; die Formalursache ist das Recht der Bürger, am öffentlichen Leben teilzunehmen; die effiziente, d. h. operative Ursache ist die Stimmabgabe der Bürger bei Wahlen und die Finalursache, welche die spezifische demokratische Form des Staates transzendiert, ist das Gemeinwohl. Vgl. A.F. Utz, *Etica politica*, S. 144 f.
- 32) A. F. Utz, *Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus*, a.a.O., S. 21.
- 33) Ebd.
- 34) A.F. Utz, *Etica politica*, S. 64.
- 35) Ebd., S. 35. Eine vertiefte Studie über die moralische Handlung findet sich in A. F. Utz, *Approches d'une philosophie morale*, Paris – Fribourg/Schweiz 1972.
- 36) Zur Tugend der Weisheit beim heiligen Thomas vgl. etwa J. Pieper, *La prudenza*, Brescia 1999. Zu einer mehr allgemein gehaltenen Analyse der moralischen Handlung in thomistischer Lösung vgl. ders., *Die Wirklichkeit und das Gute*, Leipzig 1935.
- 37) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 37 f.
- 38) Ebd. In seiner Abhandlung über die Klugheit in der *Summa theologiae* fragt sich der heilige Thomas, ob sich diese auch in den Untergebenen oder nur in den Herrschenden finde, und beantwortet diese Frage damit, daß, obgleich es letzteren gebührt zu regieren, und den Untergebenen zu gehorchen, „jeder Mensch, insofern er vernünftig ist, kraft der freien Urteilskraft der Vernunft an der Machtausübung teil hat und deshalb eine Teilhabe an der Klugheit besitzen muß“. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II, q.47, a.12.
- 39) Utz bezieht sich vor allem auf den bekannten Aufsatz von E. Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien* (1960), jetzt in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5: *Demokratie und Pluralismus*, Baden-Baden 2007, S. 74 ff. Die Hinweise von Utz auf Fraenkel und seine Schule finden sich in A. F. Utz, *Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus*, a.a.O., S. 31 ff., und in ders., *Etica politica*, S. 139 f.
- 40) Ebd., A. F. Utz, *Etica politica*, S. 164.

41) Ebd., S. 165. Der Wille, erklärt Utz, wird erst in der Phase der Konkretisierung frei, in dem Moment, da er sich für ein oder ein anderes Ziel entscheiden muß; ebd., S. 168.

42) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 167 ff. Das Gewissen verpflichtet, auch wenn es sich irrt – erklärt der Autor –, weil die Sünde nicht in dem Umstand bestehe, nicht frei das Gute anstreben zu wollen, sondern in dem Prozeß der Konkretisierung der natürlichen Ausrichtung auf das Wahre und Gute, in den sich die Leidenschaften einmischen. Deshalb ist eine kontinuierliche Kontrolle der eigenen Urteile notwendig, um zu verifizieren, ob sich der Wille nicht vom Sein entfernt hat; die richtige Entscheidung ist übrigens das Ergebnis einer ständigen Einübung der Tugend; ebd., S. 167 ff. Unlängst hat Benedikt XVI. die Natur des irrenden Gewissens so erklärt: „Es ist nie eine Sünde, den Überzeugungen zu folgen, die sich herausgebildet haben, man muß ihnen sogar folgen. Aber nichtsdestoweniger kann es eine Sünde sein, daß man solche falschen Überzeugungen hat entstehen lassen und daß man die Abscheu gegen diese mißachtet hat, mit der die Erinnerung, das Gedächtnis einen selbst warnt. Die Sünde befindet sich also woanders, mehr in der Tiefe: nicht in der Tat des Augenblicks, nicht im momentanen Urteil des Gewissens, sondern in jener Nachlässigkeit gegenüber meinem eigenen Dasein, die mich taub hat werden lassen gegenüber der Stimme der Wahrheit und deren innerlichen Eingebungen.“ J. Ratzinger/Benedikt XVI., *L'elogio della coscienza – La Verità interroga il cuore*, Siena 2009, S. 28-30.

43) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 171. Auch Benedikt XVI. schlußfolgert, daß „die Tatsache, daß die erlangte Überzeugung in dem Moment, in dem man handelt, offensichtlich verpflichtend ist, keinerlei Kanonisierung der Subjektivität bedeutet“. J. Ratzinger/Benedikt XVI., *L'elogio della coscienza*, a.a.O., S. 29.

44) A.F. Utz, *Etica politica*, S. 189.

45) Und er fügt hinzu: „Die Aussage des Glaubens unterscheidet sich von der Aussage aus Einsicht einzig dadurch, daß sie ihre Sicherheit nicht auf die intellektuelle Evidenz, sondern auf die Aussage eines zuverlässigen Zeugen stützt.“ A. F. Utz, *Etica politica*, S. 195. Andererseits ist das, woran man im katholischen Glauben glaubt, in sich rational, es ist sogar die Vernunft an sich. Ders., *Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus*, a.a.O., S. 18. Ebenso der Theologe Amerio: „In der Tat beruht es nicht auf der Autorität Gottes, daß der menschliche Geist die Autorität Gottes anerkennt (das wäre ein Zirkelschluß), sondern auf einer Argumentation, welche die Maßgeblichkeit der Offenbarung findet, indem sie analytisch den Gottesbegriff selbst untersucht. Jede Autorität im katholischen System ist deshalb eine Tatsache der Vernunft, denn wenn sich die Vernunft unterordnet, ist es dennoch die Vernunft selbst, welche die Notwendigkeit, sich unterzuordnen, erkennt.“ R. Amerio, *Iota Unum*, S. 330. Zum mit dem Katholizismus eng verbundenen Thema der „Rationalität des Glaubens“ vgl. Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben *Dei Filius* (1870); Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (1965); Johannes Paul II., Enzyklika *Fides et Ratio* (1998); Katechismus der Katholischen Kirche, Nrn. 154-159, vor allem Nr. 155, in der die vom heiligen Thomas in der *Summa* formulierte Definition des Glaubensaktes erwähnt wird: „Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratia“ (*Summa Theologiae*, II-II, q. 2 a. 9, c). Mit Joseph Ratzinger – zuerst als Kardinal und dann als römischem Pontifex – hat das Thema an Aktualität gewonnen. Vgl. zum Beispiel J. Ratzinger, *Ragione e fede. Scambio reciproco per un'etica comune*, in: J. Habermas/J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo*, hrsg. von Giancarlo Borsetti, Venedig 2005, S. 65 ff.; vgl. auch J. Ratzinger/M. Pera, *Senza radici – Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, vor allem S. 117 ff., und den Text der nunmehr berühmten „Regensburger Vorlesung“: Benedikt XVI., *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in: ders., *Chi crede non è mai solo. Viaggio in Baviera. Tutte le parole del Papa*, Rom 2006, S. 11 ff. Zu der Debatte, die sich aus dieser Vorlesung ergeben hat, vgl. K. Wenzel (Hrsg.), *Le religioni e la ragione – Il dibattito sul discorso del Papa a Ratisbona*, Brescia 2008.

- 46) Romano Amerio spricht von einer „Abwandlung“ der Tugend des Glaubens während der dem Zweiten Vatikanum folgenden Epoche, die „einen Akt des Intellekts hervorbringt, der übertragen worden ist zum Akt der Person, und die Zustimmung zu geoffenbarten Wahrheiten hervorbringt, [die] eine Spannung des Lebens wird, so in die Sphäre der Hoffnung überschreitend“. R. Amerio, *Iota Unum*, S. 103.
- 47) Vgl. E.-W. Böckenförde, *L'autorità delle encicliche papali – A partire dalle dichiarazioni sulla libertà religiosa*, in: ders., *Cristianesimo, libertà democrazia*, hrsg. von M. Nicoletti, Brescia 2007, S. 108. Böckenförde erklärt die Möglichkeit einer Diskontinuität in der Lehre der Kirche zum Prinzip der Religionsfreiheit, wobei er die These von der Fehlbarkeit päpstlicher Enzykliken verfehlt.
- 48) Eine kurze Rekonstruktion der Geschichte der Religionsfreiheit in der Lehre der Kirche findet sich in B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II – Un discorso da fare*, Frigento 2009, S. 170 ff.
- 49) A. F. Utz, *Etica politica*, S. 196. Für Utz ist noch das „klassische“ Konzept der Toleranz gültig, das zum letzten Mal von Pius XII. formuliert wurde: „Ich gehe zwar mit deiner Ansicht nicht einig, weil sie vom göttlichen Recht aus keinen Bestand hat, aber ich ertrage sie und lasse sie bestehen.“ Ebd., S. 14, Anm. 6. Die Rekonstruktion des Disputs mit Utz und eine Antwort Böckenfördes auf den Dominikaner findet sich in E.-W. Böckenförde, *L'autorità delle encicliche papali – A partire dalle dichiarazioni sulla libertà religiosa*, aaO., S. 100 ff. Der Theologe Brunero Gherardini ist hingegen von einer Wende durch das Vaticanum II bezüglich der Religionsfreiheit überzeugt, auch wenn er ein entschiedener Kritiker dieses Ereignisses ist. Vgl. B. Gherardini, *Concilio Ecumenico Vaticano II – Un discorso da fare*, S. 163 ff.
- 50) A. F. Utz, *Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus*, a.a.O., S. 14 und 18. Auch Benedikt XVI. hat sich kürzlich noch einmal mit diesem Thema beschäftigt: „Wenn es einerseits wahr ist“, schreibt der Pontifex, „daß die Entwicklung die Religionen und [die] Kulturen der verschiedenen Völker braucht, ist es aus diesem Grund andererseits ebenso wahr, daß eine angemessene Unterscheidung vonnöten ist. Religionsfreiheit bedeutet nicht religiöse Gleichgültigkeit und bringt nicht mit sich, daß alle Religionen gleich sind. Die Unterscheidung hinsichtlich des Beitrags der Kulturen und [der] Religionen zum Aufbau der sozialen Gemeinschaft in der Achtung des Gemeinwohls ist vor allem für den, der politische Gewalt ausübt, erforderlich. Solche Unterscheidung muß sich auf das Kriterium der Liebe und der Wahrheit stützen.“ Benedikt XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* (2009), Nr. 55.
- 51) Wie auch F. Compagnoni in seinem „Vorwort zur italienischen Ausgabe“ von A. F. Utz, *Etica economica*, S. 5 ff., anmerkt.
- 52) W. Ockenfels OP, *A servizio del Bene Comune – Per la morte di Arthur F. Utz OP*, *Oikonomia*, 1/2002, S. 2-3.
- 53) Mit der theoretischen natürlichen Vernunft, durch die Abstraktion, kann der Mensch sich von den Zweitursachen – der Ordnung dieser Welt – zur Erstursache bewegen, von den Institutionen zum Institutur. So A. F. Utz, *Etica politica*, S. 10.
- 54) So W. Ockenfels OP, *A servizio del Bene Comune – Per la morte di Arthur F. Utz OP*, a.a.O.
- 55) A.F. Utz, *Der christliche Glaube als Voraussetzung des demokratischen Pluralismus*, a.a.O., S. 63.

*Dr. Giovanni Franchi (geb. 1967) ist Professor für Politische Philosophie an der Politikwissenschaftlichen Fakultät der Università degli Studi di Teramo (Italien).*