

Menschenrechte in der katholischen Kirche

Bearbeitet von
Marianne Heimbach-Steins

1. Auflage 2014. Buch. 268 S.
ISBN 978 3 402 10987 8
Format (B x L): 23,5 x 15 cm
Gewicht: 444 g

[Weitere Fachgebiete > Religion > Systematische Theologie > Ethik, Moraltheologie, Sozialethik](#)

schnell und portofrei erhältlich bei


DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN

Fortführung des »Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften«

 **Aschendorff**
Verlag

Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften

Begründet von Joseph Höffner

Herausgegeben von Marianne Heimbach-Steins

Unter Mitwirkung von

Klaus Baumann (Freiburg), Gerhard Droesser (Würzburg),
Bernhard Emunds (Frankfurt), Alexander Filipović (München),
André Habisch (Eichstätt), Thomas Hausmanninger (Augsburg),
Hans-Joachim Höhn (Köln), Thomas Hoppe (Hamburg),
Gerhard Kruij (Mainz), Bernhard Laux (Regensburg),
Andreas Lienkamp (Osnabrück), Elke Mack (Erfurt),
Matthias Möhring-Hesse (Tübingen), Ursula Nothelle-Wildfeuer
(Freiburg), Wolfgang Ockenfels (Trier), Michael Reder (München),
Michael Schramm (Stuttgart), Markus Vogt (München),
Johannes Wallacher (München), Joachim Wiemeyer (Bochum),
Günther Wilhelms (Paderborn)

Redaktion

Institut für Christliche Sozialwissenschaften

55. Band/2014

Menschenrechte in der katholischen Kirche

Aschendorff Verlag, Münster

Schriftleitung
Dr. Petr Štica

Manuskripte

Einsendeschluss für Einreichungen in deutscher oder englischer Sprache für die Rubrik »Forschungsbeiträge zur Sozialethik« ist jeweils der 31. Januar. Weitere Informationen unter www.jcsw.de.

Redaktionsanschrift

Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Hüfferstr. 27
48149 Münster
Germany

Tel.: +49(0)251/83 - 3 26 40
E-Mail: jcsw@uni-muenster.de
Internet: www.jcsw.de

Mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© 2014 Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster
Alle Rechte vorbehalten

Herstellung: Aschendorff Druckzentrum GmbH & Co. KG, Münster
Satz: synpannier. Gestaltung & Wissenschaftskommunikation, Bielefeld

ISBN: 978-3-402-10987-8 • ISSN: 0075-2584 • ISSN-Internet: 2196-6265

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
I. Menschenrechte in der katholischen Kirche	
<i>a) Ouvertüre</i>	
Hans Maier	
Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche	21
<i>b) Forschungsbeiträge</i>	
Linda Hogan	
Human Rights and the Ethics of Peace: The Contribution of <i>Pacem in Terris</i>	43
Konrad Hilpert	
Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven	59
Tine Stein	
Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass	79
Stephan Goertz	
Autonomie im Disput <i>Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung</i>	105
Adrian Loretan	
Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche <i>Aporien und Desiderate</i>	131

Thomas Schüller
**Religionsfreiheit und Kirchenrecht –
offene Fragen und ungelöste Probleme** 155

Sabine Demel
**Beteiligungsrechte der Laien und Frauen
in der katholischen Kirche**
Grundlagen und Grenzen im CIC/1983 179

Rainer Bucher
Menschenrechte in der katholischen Kirche
Eine pastoraltheologische Analyse 199

c) *Literatur*

Axel Heinrich
**Tendenzen in neuerer sozioethischer
Literatur zur Enzyklika *Pacem in terris*** 213

II. Berichte und Mitteilungen

a) *Tagungsberichte*

Michelle Becka
Ethik und Empirie
*Bericht zum Kongress der Internationalen Vereinigung für
Moraltheologie und Sozialethik 2013 in Graz* 229

Andreas Fisch / Christoph Krauß
Ressourcenkonflikte
*Bericht über das 15. Berliner Werkstattgespräch
der Sozialethiker(innen) 2014* 235

Julia Blanc

**Die Bedeutung der Option für die Armen
in der Christlichen Sozialethik**

*Bericht zum 23. Forum Sozialethik in der
Katholischen Akademie Schwerte* 243

Hermann-Josef Große Kracht / Jonas Hagedorn

Relaunching corporatism?

*Bericht über die 4. Heppenheimer Tage
zur christlichen Gesellschaftsethik* 247

b) Mitteilungen

Qualifikationsarbeiten

in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik 255

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes 267

Vorwort

Unter dem Titel „Maßstab Menschenrechte. Anspruch und Umsetzung in der katholischen Kirche 50 Jahre nach der Enzyklika *Pacem in terris*“ veranstaltete das Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Kooperation mit dem Religionspädagogischen Institut Luxemburg (Prof. Dr. Daniel Bogner) und dem Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster eine Fachtagung (23.–25.10.2013). Die (meisten) Beiträge dieser Tagung werden in dem nun vorliegenden Band des Jahrbuchs dokumentiert. Damit werden über die inhaltliche Auseinandersetzung mit bleibenden Herausforderungen der Menschenrechte- und Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. hinaus zwei weitere Anliegen konkretisiert: Einerseits wird die Institution katholische Kirche als ein Forschungsgegenstand der Christlichen Sozialwissenschaften in den Blickpunkt der Aufmerksamkeit gerückt; andererseits wird sich zeigen, wie sehr die Bearbeitung dieses Gegenstands von der Verknüpfung theologisch-ethischer und gesellschaftswissenschaftlicher Herangehensweisen profitiert.

Mit der Tagung sollten nicht allein rückblickend die Bedeutung dieses kirchlichen Dokuments und seine Wirkungsgeschichte gewürdigt werden. Vielmehr wollten wir uneingelöste Herausforderungen und Potentiale zur Sprache bringen, die dieser Schlüsseltext und die darin vollzogene Hinwendung zu den Menschenrechten für die katholische Kirche selbst noch immer birgt. Bei aller Anerkennung der positiven Entwicklungen der zurückliegenden fünfzig Jahre – nicht zuletzt der Neupositionierung der kirchlichen Lehre zur Religionsfreiheit und des entschiedenen Einsatzes kirchlicher Akteure zugunsten der Menschenrechte in vielen Teilen der Welt – bleibt ja zu konstatieren, dass im kirchlichen Innenverhältnis bisher keineswegs von einer umfassenden Anerkennung der Menschenrechte die Rede sein kann.

Damit rückt die Frage nach dem Stellenwert, der den Menschenrechten für die institutionelle Gestalt und die rechtliche Ordnung der Kirche sowie für die Kommunikation zwischen Gläubigen und Hierarchie zukommt bzw. zukommen kann und soll, in den Fokus der sozial-ethischen Aufmerksamkeit. Sowohl im ICS selbst als auch in der Verbindung mit den genannten und weiteren Kooperationspartnern bildet die Analyse menschenrechtlicher, religionspolitischer und sozialetisch-ekklesiologischer Entwicklungen und Probleme einen Schwerpunkt. Die Tagung war zudem ausdrücklich mit der Absicht verbunden, ein

Netzwerk menschenrechtsbezogener theologischer Forschung zu initiieren, und hat zu ersten Schritten in diese Richtung geführt. Dies erscheint besonders deshalb wichtig, weil die Erfahrung zeigt, dass im Hinblick auf die Institutionalität der Kirche selbst gerade ein intensiver Austausch zwischen theologischer und philosophischer, rechts- und politikwissenschaftlicher Forschung zu neuen, fruchtbaren Erkenntnissen und Impulsen führen kann.

Mehr denn je liegt es auf der Hand, dass diese Fragen nicht nur von akademischem Interesse, sondern auch gesellschafts- und kirchenpolitisch brisant sind. Dass die Eröffnung der Tagung zeitlich mit der Bekanntgabe der Suspendierung des ehemaligen Limburger Bischofs Franz-Peter Tebartz-van Elst zusammenfiel, ist Zufall. Allerdings hat diese Koinzidenz symptomatischen Charakter: Zu diesem Zeitpunkt war längst klar, dass die „Limburger Wirren“ nicht allein mit dem Versagen eines oder mehrerer Einzelner zu erklären sind, sondern weitaus tiefer reichen und – angesichts der Ur-Erfahrung, dass Menschen an ihrer Verantwortung scheitern können – die Frage nach institutionellen Rahmenbedingungen provozieren, die selbstherrliches Handeln ermöglichen und/oder begünstigen, anstatt es einzudämmen und rechtzeitiges Umsteuern einzuleiten. Analoge Erfahrungen wurden im Zuge der Aufdeckung des sog. Missbrauchsskandals in der Kirche in Deutschland wie in anderen Ortskirchen in Bezug auf die Tatsache der Ausübung sexueller Gewalt gegenüber Kindern und Jugendlichen durch Geistliche und den über lange Zeit verharmlosenden Umgang mit diesen Verbrechen gemacht. Mit umgekehrtem Vorzeichen lässt sich ähnliches auch in den Entwicklungen im gegenwärtigen Pontifikat ausmachen: Papst Franziskus gewinnt das Vertrauen der Menschen durch sein persönliches Zeugnis, durch glaubwürdiges Auftreten im Reden und Handeln. Als Papst wird er aber letztlich daran gemessen werden, ob es ihm gelingt, den römischen Apparat, die Kurie zu reformieren und transparente und Partizipation ermöglichende Strukturen zu schaffen.

Die rechtlichen und soziaethischen Maßstäbe des kirchlichen Institutionenhandelns und die ebenso dringliche Frage ihrer Umsetzung sind mithin ein Schlüssel für die Glaubwürdigkeit der Kirche. Es geht dabei keineswegs um eine Randfrage des Katholischen, sondern um eine zentrale Herausforderung der Identität und Authentizität der Kirche, um die Übereinstimmung von Anspruch und Wirklichkeit und um die Lernfähigkeit einer Institution, die sich selbst als beständig erneuerungsbedürftig beschreibt. Auch wenn die Kirche gemäß ihrem theologischen

Selbstverständnis dafür auf die Führung durch Gottes Heiligen Geist setzt, wäre es verantwortungslos zu erwarten, diese Führung geschähe an menschlichen Lernprozessen und institutionellen Vorkehrungen vorbei; sie kann nur durch diese hindurch konkret werden. In diesem Sinne ist das Ringen um Rechtlichkeit und Partizipation in der katholischen Kirche ein Beitrag zu der notwendigen Erneuerung. Für die Theologie und insbesondere die Christlichen Sozialwissenschaften liegt darin die Aufforderung, sich im internen wie im interdisziplinären wissenschaftlichen Gespräch und im Dialog mit Erfahrungen aus der Praxis mit den ethisch-politischen Standards auseinanderzusetzen, an denen das institutionelle Handeln der Kirche Maß zu nehmen hat, um der eigenen Botschaft zu entsprechen und glaubwürdig in der Gesellschaft agieren zu können.

Die *Ouverture* hat, der Dynamik der dokumentierten Tagung entsprechend, in diesem Jahr eine andere Gestalt als in den Bänden der letzten Jahre: Wir eröffnen den Band mit dem Beitrag von *Hans Maier* zum Thema „Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche“, der als öffentlicher Vortrag den Auftakt der Tagung bildete. Maier steckt die Konturen jener „Groß- und Dauerbaustelle“ der Kirchengeschichte in der Moderne ab, zu deren Bearbeitung unser Projekt einen weiterführenden Beitrag leisten will. Er skizziert in einem großen Panorama das qualitativ Neue, das mit den Menschenrechtsbewegung(en) und ihrem Freiheitspathos Ende des 18. Jahrhunderts in der Geschichte wirksam geworden ist, und ruft die Reaktionen der Kirche und deren Entwicklung seit dem Bruch mit den Anliegen der Revolution bis hin zur aktiven Anerkennung von Menschenrechten und Demokratie in Erinnerung, um schließlich Desiderate einer Rezeption der Menschenrechte im Innern der Kirche zu identifizieren und nach Chancen, dass dies tatsächlich geschehe, zu fragen. Indem er an das Fehlen eines Grundrechtekatalogs, an die nur eingeschränkt gegebenen Rechte der Gläubigen und die offenkundigen Restriktionen – etwa hinsichtlich der Gewissens- und der Meinungsfreiheit, der Geschlechtergerechtigkeit und generell der Partizipationsrechte der Laien – erinnert, präludiert er eine Reihe von Themen, die im Rahmen der folgenden Forschungsbeiträge aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven aufgenommen und weiterverfolgt werden.

Die Serie der *Forschungsbeiträge* wird von drei Texten eröffnet, die der Bestandsaufnahme und Klärung des *status quaestionis* dienen: *Linda*

Hogan, Moraltheologin und Friedensethikerin am Trinity College Dublin, würdigt die Enzyklika *Pacem in terris* unter dem Gesichtspunkt, was sie im Hinblick auf das Verhältnis von Menschenrechten und Friedensethik austrägt. Dabei richtet sie den Fokus zunächst auf die Sprache der Menschenrechte in den kirchlichen Dokumenten, setzt diesbezüglich *Pacem in terris* in Beziehung zur älteren Tradition und zeigt anhand neuerer Forschungsergebnisse, dass in Quellen aus der Zeit vor den Revolutionen des 18. Jahrhunderts durchaus ein ‚menschenrechtsfreundliches‘ Potential zu heben ist. Zugleich verdeutlicht sie, wie sehr die Sprache der philosophischen Aufklärung (Locke, Pufendorf, Wolff) ihrerseits noch theologisch geprägt ist. Im Hinblick auf den friedensethischen Beitrag der Enzyklika argumentiert Hogan, mit der Rezeption der Menschenrechte trage sie dazu bei, die Abweichung von der frühchristlichen, pazifistischen Linie zu korrigieren, die mit der Einführung und Propagierung der Lehre vom gerechten Krieg die kirchliche Doktrin über Jahrhunderte bestimmt habe. So biete *Pacem in terris* eine Grundlage, um die „Lücke“ zwischen einer Politik der Menschenrechte und einer Politik des Friedens zu schließen, die mit den aktuellen Debatten um die Legitimität militärischer Interventionen unter dem Vorzeichen der *Responsibility to protect* (R2P) mit neuer Dringlichkeit auf der Agenda christlicher Ethik erscheint.

Konrad Hilpert analysiert die menschenrechtlich relevante kirchliche Verkündigung unter dem Vorzeichen, welche positiven Erträge eine theologisch-ethische Perspektive auf die bisherige Menschenrechtsrezeption ausweisen kann. Dabei geht er auf die folgenden Themenbereiche ein: den Einsatz für die Menschenrechte als wesentlicher Bestandteil der Sendung der Kirche, die Verhältnisbestimmung zwischen der Tradition der Menschenrechte und kirchlichen Lehrtraditionen angesichts christlicher Wurzeln, die im Lernprozess der Kirche neu bewusst werden, aber nicht zu einer Vereinnahmung führen dürfen; die Religionsfreiheit als Schlüsselfrage; das Recht auf Entwicklung, das paradigmatisch für die Erschließung neuer Kontexte und neuer Gruppen von Menschenrechten (Rechte der Völker und Nationen) in der jüngeren Zeit steht, die Gegenüberstellung von Ideal und Realität bzw. die Korrelation von Verkündigung und Menschenrechts-Praxis. Die Menschenrechte, so sein Fazit, sind der „Schlüssel für den Transformationsprozess, in den die Kirche hineingezwungen wurde: nämlich in Gesellschaften, die religiös heterogener und kulturell fragmentierter sind als frühere Gesellschaften, ihre eigene Identität behaupten zu können, ohne sich subkulturell abzuschließen oder den Anderen Respekt zu versagen“ (S. 72). Die

subkulturelle Selbstabschließung wird dauerhaft aber nur dann vermieden werden können, wenn die Kirche auch *ad intra* ihr Verhältnis zu den Menschenrechten im Horizont dessen klärt, was sie als *Proprium* ihrer Identität bindet (was dies genau ist, gehört auch zur Aufgabe theologischer Reflexion). Im Schlussteil seiner Bestandsaufnahme weist Hilpert daher auf Befunde hin, die von einem zumindest punktuell artikulierten Bewusstsein dafür zeugen, dass sich die Kirche als Institution der Respektierung der Menschenrechte auch in ihrem Inneren stellen muss.

Die politikwissenschaftliche Analyse von *Tine Stein* zum Verhältnis von Menschenrechten und Kirche leitet insofern schon zu den Defizitanalysen über, als sie nach den institutionellen Ursachen der Kirchenkrise fragt. Sie rückt die hierarchische Verfassungsstruktur der Kirche ins Zentrum der Aufmerksamkeit und stellt die Diagnose, als ‚absolutistisches Herrschaftssystem‘ im Sinne Max Webers befinde sie sich in einem performativen Selbstwiderspruch, indem sie zwar die Menschenrechte *ad extra* anerkenne, aber nicht zum Maßstab ihres eigenen institutionellen Handelns mache. Diese Widersprüchlichkeit untersucht Stein im Hinblick auf die allenfalls eingeschränkt geltende Gewissensfreiheit der Gläubigen; ein sprechendes Indiz dafür sind Diskussionsverbote, mittels derer das Lehramt versucht, bei strittigen Lehrfragen Gehorsamerwartungen gegenüber den Gläubigen (und der Theologie) durchzusetzen. Des Weiteren werden die in den letzten beiden Pontifikaten stark ausgespielte päpstliche bzw. kuriale Machtdominanz gegenüber der bischöflichen Kollegialität sowie die Funktion des kirchlichen Rechts als Instrument der Machtdurchsetzung kritisch analysiert. Das ‚vertikale Schisma‘ bezüglich einiger Bereiche der Morallehre der Kirche, die von den Gläubigen nicht rezipiert werden, belegt, dass diese Art der Machtausübung, welche einem menschenrechtlichen Maßstab von sittlicher Autonomie und Gewissensfreiheit entgegensteht, zunehmend leer läuft. Aus dieser Sackgasse können, so Stein, nur institutionelle Reformen herausführen, die rechtliche Verfahren, eine Stärkung synodaler Strukturen und gesicherte Mitwirkungsrechte für alle Mitglieder der Kirche zum Ziel haben. Chancen, die institutionelle Selbstwidersprüchlichkeit zu überwinden, sieht die Autorin in ihrer abschließenden, vorsichtig optimistischen Stellungnahme zu den Potentialen des gegenwärtigen Pontifikates. Die Probleme, die Tine Stein in ihrer Analyse anzeigt, werden in den nachfolgenden Beiträgen *en détail* aufgegriffen:

In seiner moraltheologischen Erörterung behandelt *Stephan Goertz* die Problematik ethischer Autonomie. Während eine moderne (auch

theologische) Ethik davon ausgeht, dass sittliche Autonomie, Menschenwürde und Menschenrechte in einem notwendigen inneren Zusammenhang stehen, ist es offensichtlich, dass sich die Morallehre der Kirche – in einer auf moralische Sicherheit, Eindeutigkeit und die Prävalenz der Autorität orientierten, freiheitsskeptischen Tradition – bis in die Gegenwart hinein der Anerkennung dieses Konnexes widersetzt. Goertz verfolgt entsprechende Spuren in exemplarischen Sondierungen zur Wirkungsgeschichte neuscholastischer Moralthologie und anhand konkreter Konflikte um Fragen der speziellen Moralthologie (in den Bereichen Sexualethik, Gender, Bioethik), um daran Ursachen der Abwehrhaltung gegenüber dem Anspruch ethischer Autonomie zu eruieren und deren zentralen, aber nicht exklusiven Stellenwert genauer zu bestimmen. Auch wenn Goertz die ekklesiologischen Implikationen und Konsequenzen der Anerkennung ethischer Autonomie im Hinblick auf das von Tine Stein markierte Desiderat, die Gewissensfreiheit der Gläubigen zu achten, nicht konkret entfaltet, trägt seine Analyse doch dazu bei, das Problem präziser zu bestimmen und eine entsprechende ekklesiologische Reflexion zu unterfüttern.

Institutionelle Dimensionen der Nicht-Rezeption der Menschenrechte werden in den drei folgenden Beiträgen aus kanonistischer Perspektive aufgenommen. Eine grundlegende Bestandsaufnahme zu Aporien und Desideraten in Bezug auf die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche bietet *Adrian Loretan*. Er legt den Akzent besonders auf Entstehung, Wirkungsgeschichte und Verwirklichung der Freiheitsrechte innerhalb und außerhalb der Kirche. Hierbei spielt das von Papst Paul VI. unmittelbar nach dem Konzil in Auftrag gegebene, erst kurz vor der Verabschiedung des CIC 1983 gescheiterte und bis dato nicht wieder aufgenommene Projekt einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* die Schlüsselrolle. Loretan geht den Gründen nach, aus denen Menschenrechte in der Kirche in Misskredit gebracht werden; er sieht sie vor allem in einer Reihe von Implikationen des leitenden Rechtsverständnisses, die mit dem freiheitlichen Rechtsverständnis der Menschenrechte nicht kompatibel sind. Zudem fragt er nach im CIC angelegten Möglichkeiten, diesem Befund wirksam zu begegnen und gegenzusteuern, und markiert Forschungsdesiderate, die aufgenommen werden sollten, um die innerkirchliche Grundrechtsdiskussion der 1970er Jahre wiederzubeleben und eine theologische Fundierung von Freiheitsrechten zur Wirkung zu bringen.

Thomas Schüller geht auf offene Fragen und ungelöste Probleme im Verhältnis von Religionsfreiheit und Kirchenrecht ein. Nachdem das

Zweite Vatikanum die religiöse Freiheit als Recht der Person feierlich anerkannt hat, ist die Frage, ob es eine innerkirchliche Entsprechung zu diesem Freiheitsrecht im säkularen Staat gibt, virulent. Wenn, wie die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit voraussetzt und explizit zum Ausdruck bringt, der Glaube seiner Natur nach ein freier Akt ist (vgl. DH 2 und 10), kann das religiöse Freiheitsrecht auch innerhalb der Glaubensgemeinschaft aus theologischen Gründen nicht umstandslos negiert werden; kirchenrechtlich ist jedoch höchst umstritten, ob es Religionsfreiheit in der katholischen Kirche gibt. Zu klären ist die Relation zwischen Religionsfreiheit – bzw. Glaubens- und Gewissensfreiheit – und dem kirchlichen Absolutheits- und Wahrheitsanspruch. Auf der Grundlage allgemeiner systematischer Überlegungen zu diesem Problem diskutiert Schüller die kirchenrechtlichen Implikationen dieses Verhältnisses anhand zweier konkreter Fallkonstellationen, der Taufe in Todesgefahr des Kindes gem. c. 868 § 2 CIC sowie der durch kirchliche Rechtsvorschriften der zwei letzten Jahrzehnte „nachdrücklich eingeschränkten“ Freiheit von Forschung und Lehre.

Sabine Demel greift das Thema Partizipation der Gläubigen auf und erörtert Grundlagen und Grenzen der Beteiligungsrechte von Laien und speziell von Frauen in der katholischen Kirche nach dem CIC/1983. Zunächst arbeitet sie den spezifischen Kontext der Kirche als Glaubens- und Rechtsgemeinschaft in einer vergleichenden Gegenüberstellung zum Staat als Garant von Menschen- bzw. Grundrechten heraus und markiert Differenzen und Gemeinsamkeiten: Letztere liegen vor allem in dem Charakter als Rechtsgemeinschaft, deren Angehörige Grund- und Mitgliedschaftsrechte haben. Diese Rechte legt Demel im Einzelnen dar und argumentiert, bei aller berechtigten Kritik sei damit eine gute Grundlage für die Ausarbeitung von Beteiligungsrechten gegeben. Ihre kritische Sichtung von Reichweite und Grenzen der festgeschriebenen Rechte (fehlende Mitwirkungsrechte am Leitungsamt; keine genuinen Rechte der Laien) markiert eine Reihe drängender Desiderate, die eine partizipationsorientierte Kirchenverfassung zur Herstellung von Rechtssicherheit, hinreichender struktureller Absicherung und Transparenz einzulösen hätte. Darüber hinaus mahnt sie die tatsächliche Umsetzung des bereits rechtlich Möglichen ebenso wie ein wacheres Rechtsbewusstsein der Laien hinsichtlich der Einforderung ihrer Partizipationsrechte an und unterstreicht damit abschließend die Notwendigkeit, ein „gesundes Selbstbewusstsein“ der Laien zu fördern.

Mit der von Sabine Demel ausgearbeiteten Perspektive auf die kirchenrechtlichen Grundlagen der Beteiligung von Laien und Frauen korrespondieren die pastoraltheologischen Problemanzeigen von *Rainer Bucher*. Ähnlich wie Demel richtet er die Aufmerksamkeit auf die mangelnde Verwirklichung der grundsätzlich gegebenen Partizipationsmöglichkeiten, markiert aber zugleich die bestehenden Grenzen der Mitwirkung und Verantwortungswahrnehmung von Laien und Frauen. Angesichts dieser Ausgangslage leuchtet er aktuell relevante Bedingungen kirchlicher Praxis aus, unter denen bzw. auf die hin die Frage nach Menschenrechten in der Kirche pastoraltheologisch zu stellen ist. Als solche identifiziert er die Spannung zwischen dem menschenrechtlich geprägten Normempfinden und der kirchlichen Erfahrungsrealität, grundlegend veränderte Modi religiöser Praxis, die nicht mehr an traditionellen Modellen exklusiver, lebenslanger Mitgliedschaft Maß nähmen, sondern nutzerorientiert situativ basiert seien, Mitgliedschaft temporär konzipieren und erlebnisorientiert ausgerichtet seien. Damit zusammenhängend entstehen hierarchieunabhängige kirchliche Sozialformen („Kirche der Frauen“, „Kirche der Laien“) und zivilgesellschaftliche Aktionsformen – auch und gerade im Hinblick auf die Artikulation von Kritik an der Institution Kirche, wie etwa die österreichische Pfarrerrinitiative exemplarisch gezeigt habe.

In der Rubrik *Literaturbericht zum Thema* skizziert *Axel Heinrich* Tendenzen in neuerer sozialetnischer Literatur zu *Pacem in terris* und bilanziert sie unter dem Aspekt der bleibenden Aktualität der Enzyklika in drei Fragenkreisen. Zweifellos ist die Enzyklika ein nach wie vor zentraler Referenztext nicht nur im Binnenkontext der lehramtlichen Sozialverkündigung, sondern auch für die Christliche Sozialetnik im Allgemeinen und die katholische Friedensethik im Besonderen. Heinrich differenziert dieses Bild, indem er auf drei Fragenkreise eingeht: Erstens stellt er im Gespräch mit relevanter Literatur den Beitrag der Enzyklika zur sozialetnischen Begriffsbildung und -füllung (Gemeinwohl; Person; Menschenrechte) und zur Ausprägung einer neuen, eben menschenrechtlichen Denkform sowie zu einem – in der Forschungsliteratur unterschiedlich akzentuierten – neuen „Profil“ der kirchlichen Sozialverkündigung heraus. Zweitens geht er näher auf die Einschätzungen der Forschung zum friedensethischen Ertrag der Enzyklika ein, insbesondere auf die (auch von Linda Hogan in diesem Band fokussierte) Frage, ob und inwiefern *Pacem in terris* pazifistisch ausgerichtet sei. Als dritten Fragenkreis identifiziert Heinrich die Diskussion um konkrete Folgerungen aus der Enzyklika zur

menschenrechts- und friedenspolitischen Positionierung der katholischen Kirche, u. a. zur Frage von Dialogoffenheit und „politischer Neutralität“, zur Zusammenarbeit mit menschenrechtlichen Bewegungen und Friedensbewegungen unabhängig von deren religiöser Profilierung und zum Einsatz für Menschenrechte als Kriterium der Glaubwürdigkeit der Kirche.

Der Platz für frei eingereichte *Forschungsbeiträge zur Sozialethik* bleibt in diesem Jahr leider unbesetzt. Die relativ wenigen eingereichten Manuskripte konnten aufgrund der Kriterien der externen Begutachtung nicht zum Druck angenommen werden. Wir verbinden diese Information mit der Einladung an interessierte Kolleginnen und Kollegen, eigene Forschungsbeiträge für den nächsten Band des Jahrbuchs anzubieten bzw. junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auf die Möglichkeit zur Einreichung hinzuweisen und zu ermutigen.¹

Eine Reihe von *Berichten* geben Auskunft über sozialetische Tagungen des zurückliegenden Jahres: *Michelle Becka* berichtet vom Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik im September 2013 in Graz, bei dem das Thema „Ethik und Empirie“ bearbeitet wurde, das für beide theologische Disziplinen eine Reihe gewichtiger methodischer Herausforderungen mit sich bringt. Das 15. Berliner Werkstattgespräch, auf das *Andreas Fisch* und *Christoph Krauß* zurückblicken, befasste sich an der Schnittstelle zwischen politischer, wirtschaftlicher und ökologischer Ethik mit dem drängenden Thema „Ressourcenkonflikte“. *Julia Blanc* referiert über das 23. Forum Sozialethik, in dessen Fokus die Option für die Armen und ihre aktuelle Bedeutung für die Christliche Sozialethik stand. Schließlich berichten *Hermann-Josef Große Kracht* und *Jonas Hagedorn* von den 4. Heppenheimer Tagen zur christlichen Gesellschaftsethik, die im interdisziplinären Austausch der Frage nachgingen, ob und wie korporatistische Arrangements, die in Deutschland lange Tradition haben, auch heute noch „tragfähig und aussichtsreich sind“.

Wie jedes Jahr schließen die *Mitteilungen* über laufende und in jüngster Zeit abgeschlossene Qualifikationsarbeiten zur katholischen Sozialethik im deutschsprachigen Raum den Informationsteil des Bandes ab.

1 Für den *Call for Papers* vgl. www.jcsu.de. Stichtag für die Einsendung von Manuskripten für den Band 56/2015 ist der 31. Januar 2015.

Zu den schönen Traditionen des Jahrbuchs gehört es, an dieser Stelle den Kollegen zu ‚runden‘ Geburtstagen zu gratulieren. Unsere Glück- und Segenswünsche gelten Peter Inhoffen aus Graz und Bruno Schlegelberger SJ aus Berlin zum 80. Geburtstag, den Luzerner Kollegen Hans Halter zum 75. und Hans Jürgen Münk zum 70. Geburtstag, dem Regensburger Moralthologen Herbert Schlögel OP, der dort über Jahre für die Präsenz der Christlichen Sozialethik mit gesorgt hat, zum 65. Geburtstag, sowie den Kollegen Joachim Wiemeyer in Bochum und Leopold Neuhold in Graz zum 60. Geburtstag.

Am Ende dieses Vorworts soll ein Wort in eigener Sache stehen: Der nun vorgelegte Band 55/2014 wurde erstmals von Petr Štica als Schriftleiter betreut, der diese Aufgabe als Nachfolger von Alexander Filipović im November 2013 übernommen hat. Ganz herzlicher Dank sei daher an dieser Stelle dem bisherigen Schriftleiter des Jahrbuchs gesagt, der nach seiner Habilitation in Münster zum WS 2013/14 als Professor für Medienethik an die Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München berufen worden ist. In den Jahren 2010–2012 hat er den komplexen Prozess der Neuaufstellung des Jahrbuchs als Print- und Online-Journal samt Einführung des Qualitätssicherungsverfahrens (*Peer-Review*) maßgeblich mitgestaltet. Schon von München aus hat er den letztjährigen Band des Jahrbuchs (54/2013) noch bis zum Erscheinen verantwortlich betreut und seinem Nachfolger ein wohlgeordnetes Arbeitsfeld übergeben. Das aktuelle Erscheinungsbild und Konzept des Jahrbuchs ist wesentlich durch die ‚Handschrift‘ von Alexander Filipović mitgeprägt.

Abschließend danken wir dem Aschendorff-Verlag für die bewährte Zusammenarbeit, der Universitäts- und Landesbibliothek Münster für die sehr konstruktive Kooperation in der Bereitstellung der Online-Präsenz unter www.jcsw.de, der Bielefelder Agentur *synpannier* für die kompetente und unkomplizierte Besorgung des Layouts, Uwe Rasch für die Korrektur englischer Texte, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung des Jahrbuchs sowie den MitarbeiterInnen und Hilfskräften am Institut, besonders Josef Becker, der diesen Band redaktionell mitbetreut hat, für ihre umsichtige Arbeit.

Münster, im August 2014

Marianne Heimbach-Steins & Petr Štica

I. Menschenrechte in der katholischen Kirche

Hans Maier

Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche

Zusammenfassung

Menschen- und Bürgerrechte als Katalog, System, Bestandteil von Verfassungen sind zunächst außerhalb der christlichen Kirchen entstanden. Vor allem in Europa stießen sie lange Zeit auf den Widerstand der katholischen Kirche. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts begann ein langsamer Prozess der Annäherung, der nach dem Zweiten Weltkrieg seinen Höhepunkt in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit erreichte. Die Menschenrechte erreichten in dieser Zeit die Kirche, sie wurden auch theologisch integriert. Wie weit sie künftig auch im Innern der Kirche – als Christenrechte – Wirkungen entfalten, ist freilich gegenwärtig noch offen.

Abstract

Human and civil rights as catalogue, system, constituent part of constitutions have emerged outside of the Christian churches. Particularly in Europe, they met for a long time with stiff resistance from the Catholic Church. Only towards the end of the 19th century did a slow process of rapprochement begin which culminated in the Second Vatican Council's Declaration on Religious Freedom. It was at this time that human rights had reached the Church, which also integrated them theologially. To what degree human rights will have an effect inside the Church in the future – as Christian rights – remains an open question however.

Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertelange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland.¹ Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war von dem Bewusstsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, dass die katholische Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, so wie sie in den modernen Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert hervortraten, anfangs mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich zum Ende des 19. Jahrhunderts, vor allem seit Papst Leo XIII., und vollends im 20. Jahrhundert bei den Päpsten Johannes XXIII. und Johannes Paul II., eine Annäherung vollzog.

1 Vortrag, gehalten im Rahmen der Tagung „Maßstab Menschenrechte. Anspruch und Umsetzung in der katholischen Kirche“ in Münster am 23.10.2013. Für den Druck wurden Anmerkungen hinzugefügt.

Wenn wir heute Kirche und Menschenrechte getrost in einem Atem nennen können, so stehen wir damit am Ende eines langen Weges – eines Weges, der gekennzeichnet ist von Enttäuschungen und Rückschlägen ebenso wie von Erwartungen und Hoffnungen. Ich will diesen Weg in drei Schritten nachzeichnen.² Zunächst möchte ich den Aufbruch der Menschenrechtsbewegung seit dem 18. Jahrhundert schildern und das Besondere, Neue gegenüber den älteren Freiheitsbewegungen herausarbeiten (1). Dann möchte ich in einem zweiten Teil die Reaktionen von Kirche und Theologie auf diesen naturrechtlich-freiheitlichen Aufbruch darstellen – von den Reaktionen auf die modernen Revolutionen bis zur Gegenwart (2). Und drittens will ich die Frage stellen, was die heute erreichte Konvergenz von Kirche und Menschenrechtsbewegung für die Kirche bedeutet. Sind Menschenrechte nur etwas im Außenbereich – oder betreffen sie auch das Innere der Kirche? Menschenrechte in der Welt – Christenrechte in der Kirche: gibt es da Analogien, Parallelen, Widersprüche, Gegensätze (3)?

1 Menschenrechte – was war das Neue?

Freiheiten, Privilegien, Rechte für einzelne Menschen oder Gruppen von Menschen hat es auch in älteren, in vorrevolutionären Gesellschaften schon gegeben. Aber Menschen- und Bürgerrechte als Katalog, System, Bestandteil von Verfassungen³ sind erst in den modernen Revolutionen erkämpft und durchgesetzt worden. Von ihnen sprechen wir erst dort, wo die überlieferten konkreten Freiheiten der Ständegesellschaft in eine allgemeine Freiheit des Menschen umgedacht werden; und eben dies vollzog sich in den Menschenrechte-Erklärungen des 18. Jahrhunderts und in der zugehörigen Naturrechtslehre.

Versuchen wir zunächst, noch vorläufig, das Neue des Vorgangs zu kennzeichnen. Vier Züge treten als Charakteristika des neuen

2 Die folgende Darstellung lehnt sich an mein Buch „Wie universal sind die Menschenrechte?“ (Maier 1997) an. Eine Neuauflage ist für 2014 geplant.

3 Auf das Zusammentreffen aller drei Elemente ist abzuheben: Kataloge von Freiheitsrechten gibt es seit dem Mittelalter, erste Systematisierungen von Natur- und Menschenrechten seit dem 16. Jahrhundert; die Integration beider in Verfassungen jedoch erst seit der französischen Menschenrechts- und Bürgerrechtserklärung von 1789 (nach Vorspielen im englischen und amerikanischen „*Limited Government*“ sowie im „*Imperium limitatum*“ des Alten Reiches).

Menschenrechts hervor. *Erstens* ist es allumfassend, universal; es betrifft nicht diesen oder jenen Menschen, sondern alle, nicht Franzosen, Engländer, Spanier, sondern den Menschen schlechthin. Alles, „was menschliches Antlitz trägt“ (in der Sprache der Zeit), ist Träger solcher Rechte; es gibt hier keine Differenzierung nach Nationen, Ständen, Klassen, ja selbst die Scheidung zwischen Unfreien und Freien, Beherrschten und Herrschenden fällt vor dem Anspruch dieses Rechts – das aus der menschlichen Natur begründet wird – dahin. *Zweitens* ist es ein individuelles Recht. Der einzelne Mensch ist sein Träger, nicht mehr die Gruppen, Assoziationen, Korporationen der ständisch verfassten Gesellschaft. Nicht durch Teilhabe an seinem Stand gelangt der Einzelne ins Recht, sondern unmittelbar, als Individuum, als Person besitzt er seine Rechte. Und er besitzt sie selbst dann, wenn er keinem privilegierten Stand zugehört und nur ein unbekannter Niemand in der menschlichen Gesellschaft ist. *Drittens* ist das Menschenrecht ein angeborenes, vorstaatliches Recht, unmittelbar erfließend aus der menschlichen Natur; der Staat kann es nur anerkennen, nicht verleihen oder schaffen; die Verfassung deklariert es nur, erzeugt es nicht. Es ist mit dem Menschen geboren, ein „*native right*“, wie die amerikanischen Revolutionäre sagen. *Viertens* ist das Menschenrecht kraft seines Ursprungs und seines Individualcharakters ein Anspruchsrecht gegenüber dem Staat: es verlangt vom Staat die Respektierung einer ihm vorausliegenden, vorgegebenen persönlichen Freiheitssphäre. Der Staat soll nicht tun dürfen, was ihm beliebt, er soll in substantielle Bezirke individueller Freiheit nicht oder nur unter streng gesetzlichen Bedingungen eingreifen dürfen, kurz: Der Bürger macht gegenüber der staatlichen Gewalt einen Unterlassungsanspruch geltend, der begründet wird mit seinem „älteren“ Naturrecht persönlicher Freiheit und Autarkie. So ist das Menschenrecht nicht an den Nebenmenschen, die Gesellschaft, sondern in strengem Sinn an den Staat adressiert: Rechtsanspruch des Menschen bedeutet Enthaltungspflicht des Staates.

Den geschichtlichen Durchbruch der Menschenrechte 1776 in den USA und 1789 in Frankreich kann man sich als eine Synthese von Entwicklungen vorstellen, die bis dahin getrennt verlaufen waren. Die geschilderten Elemente – menschheitlicher Anspruch, Individualcharakter, Vorstaatlichkeit, staatsbegrenzende Wirkung – vereinigten sich zum Gebilde eines „neuen Rechts“. Das Pathos der amerikanischen wie der französischen Deklaration erklärt sich vor allem aus dieser jähren Konvergenz von Hoffnungen und Erwartungen verschiedener Art und

Herkunft. Was man bisher in verschiedenen Himmelsstrichen gesucht hatte, das zog sich plötzlich in eine zentrale Richtung zusammen.

Viele Schubkräfte vereinigten sich hier: zivilisatorische Höherentwicklung, in der sich Herrschaftsrechte in Arbeitsverhältnisse umformten; die Kette der Religions- und Bürgerkriege der frühen Neuzeit, in deren Verlauf der Staat zum Zwangsschlichter der Gesellschaft aufstieg; die Bildung nationaler Gesellschaften, egalisierter „Untertanenverbände“, welche die übernationalen ständischen Gemengelagen des Mittelalters ablösten, endlich die vereinheitlichende Wirkung des modernen, von staatlichen Instanzen gesetzten und gesprochenen Rechts. Der Prozess verlief nicht einheitlich, Rückschläge waren an der Tagesordnung, an vielen Stellen behauptete sich die alte Ordnung zäh. Aber in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde das Gefühl eines säkularen Umschlags allgemein: Ein neues Freiheitspathos begann sich zu verbreiten, man drängte heraus aus alten sozialen und politischen Bindungen, die Ständeordnung schien überlebt. „Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten“⁴ – dieser Ruf des Genfer Handwerkersohns Rousseau gab der erwartungsvoll gespannten Zeit das chiliastische Stichwort. Plötzlich erschienen alle überlieferten Ordnungen als dumpfe Beschränkungen der ursprünglichen Freiheit und Gleichheit des Menschen: Sie zurückzuholen, notfalls mit Gewalt, erhoben sich Freiheitsbewegungen und Revolutionen des 18. Jahrhunderts in den USA und Frankreich; sie für alle Zeit festzuhalten und verfassungsmäßig zu verankern, waren die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte bestimmt, wie sie von da an üblich zu werden begannen.

Die Bewegung, von der Mitte des 18. Jahrhunderts an stetig anschwellend, mobilisierte eine Fülle traditioneller Gedankenmassen für sich, und es wäre zu einfach, wollte man in ihr nur aufklärerische Kritik und Emanzipation am Werke sehen.⁵ In einem Land mit stark ständischer Struktur wie dem England des 18. Jahrhunderts konnte der Menschenrechtsgedanke da und dort an die alte Privilegien-Freiheit anknüpfen,

4 So beginnt bekanntermaßen Rousseaus *Du Contrat Social* in seiner endgültigen, 1762 veröffentlichten Form „L’homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux. Comment ce changement s’est-il fait? Je l’ignore. Qu’est-ce qui peut le rendre légitime? Je crois pouvoir résoudre cette question“ (Rousseau 2010, chap. 1).

5 Grundlegend für eine differenzierte Sicht der Vorgeschichte sind die von Günter Birtsch herausgegebenen Bände (vgl. Birtsch 1981; 1987; Birtsch u. a. 1991/1992).

und auch die amerikanischen Siedler, als sie sich gegen das Mutterland erhoben, wussten sich in der Tradition des *common law* und des mittelalterlichen Widerstandsrechts. Die Menschenrechts-Kataloge der neuenglischen Staaten knüpften an die *Bill of rights* an: Der Schritt von den altenglischen *civil liberties* zu den *human rights* war hier nur klein, und die *Covenant*-Theologie mit ihrem Gedanken eines staatsgründenden Bundes zwischen Gott und Menschen vermittelte die Verbindung zur puritanischen Überlieferung. Im Übrigen waren die amerikanischen Menschenrechte weit eher Bestätigung und Umhegung traditioneller altenglischer Freiheiten als Durchbruch einer neuen abstrakten Freiheitsidee: In der Sprache des Juristen für den Gerichtsgebrauch verfasst, gehen sie im Allgemeinen über die englischen Überlieferungen nicht hinaus, wenn man von der erstmals in der *Virginia Bill* (1776) deklarierten Pressefreiheit absieht. Es ist bezeichnend, dass die Erklärung der Menschenrechte noch keineswegs sogleich zur Aufhebung der Sklaverei führte, wie überhaupt die amerikanischen Menschenrechte, bei Licht besehen, fast immer ins Naturrechtlich-Allgemeine transponierte Geburtsrechte der Engländer gewesen sind.

2 Die Reaktionen der Kirche

Ich komme zum zweiten Teil meines Beitrags. Wie reagierte die Kirche – die katholische Theologie, das päpstliche Lehramt – auf den geschilderten Aufbruch der Menschenrechtsbewegung?

Eine allgemeine Bemerkung sei vorausgeschickt. Sie betrifft das grundsätzliche Verhältnis christlicher und menschenrechtlicher Traditionen. Ohne Zweifel hat der Gedanke der Menschenrechte eine seiner Quellen in der Idee der Einheit des Menschengeschlechts, wie sie in der Stoa, aber auch in der Theologie des frühen Christentums hervortritt.⁶ Einen solchen Gedanken haben weder die Römer (die zwar den Begriff der *humanitas* besaßen) entwickelt noch die älteren Griechen (bei denen der Gedanke der Menschheit schon an der kulturellen Schranke zwischen Menschen und Barbaren scheiterte). So wurde die eine Menschheit eine christliche Denkfigur – sie bestimmte sowohl die Lehren der Väter von der Universalität der Menschheit wie noch den Menschheitsgedanken

6 Zum Folgenden Bödeker 1982.

des spanischen und des niederländischen Natur- und Völkerrechts im 16. und 17. Jahrhundert. Da aber die christliche Welt, in der zuerst die Menschheit als Einheit gedacht wurde, nie die ganze Welt umfasste, brach ihre Universalität immer wieder in Stücke auseinander: Aus der christlichen Menschheit wurde ein Gegenüber von Christen und Heiden, aus universellen Verpflichtungen des Menschen wurde christliche Binnenethik in einem abendländischen, sich erst allmählich ausweitenden Kontext. Es war angesichts dieser Lage entscheidend, dass die Aufklärung das Konzept *Menschheit* aus seiner christlichen Verankerung löste (konsequenter übrigens die deutsche als die französische oder englische) – dass also der Begriff des Menschen über den des Christen obsiegte. „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, als Mensch?“ – so lässt Lessing (1979, 63) seinen Nathan fragen.⁷ Damit werden Autonomie und Freiheit, die „Selbstzweckhaftigkeit“ (Kant) des Menschen zum Grund der Menschenwürde und der Menschenrechte – ein Vorgang von bleibender Wirkung für das 19. und 20. Jahrhundert. Die christlichen Kirchen – alle – mussten diesen Vorsprung erst mühsam, in zahlreichen Anpassungen und Rezeptionen wieder einholen.

Diese Marginalitäts- und Defensivposition kennzeichnet vor allem die Reaktion der Katholischen Kirche auf die Erklärung der Menschenrechte. Man kann hier mehrere Phasen unterscheiden: Zum ersten die der bedingungslosen oder bedingten Abwehr; sie reicht von der Französischen Revolution bis zum Syllabus von 1864. Dann die Phase der Annäherung, die mit dem Pontifikat Leos XIII. beginnt und mit Pius XII. ihren vorläufigen Abschluss findet. Und endlich die der aktiven Mitwirkung, die von der Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. über die Erklärung des Zweiten Vatikanums zur Religionsfreiheit bis zum Beitritt des Heiligen Stuhls zur KSZE-Schlussakte von Helsinki und zum Lehrschreiben *Redemptor hominis* Johannes Pauls II. reicht.

Im Folgenden seien die wichtigsten Punkte dieser Entwicklung kurz umrissen.

1. Bereits die erste Stellungnahme der Päpste zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte

7 Der Vers geht weiter: „Ah! Wenn ich einen mehr in Euch gefunden hätte, dem es gnügt, ein Mensch zu heißen!“

Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an.⁸ Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradiesischen Naturstand!) gilt dem Papst als „sinnlos“ (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistandes (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von *imbecillitas* (*infirmitas*) und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an. In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich.⁹ Im Übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staates in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen (Theiner 1857, I, 40 f.; Utz/von Galen, S. 2669 ff.).

In diesem Sinn äußern sich dann auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwiderung auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791:

„Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, daß unsere Ansichten

8 Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit, Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert nach: Theiner 1857, I und Utz/von Galen. *Quod aliquantum*: In: Theiner 1857, I, 32–71; Utz/von Galen, S. 2652–2729.

9 „Der Gedanke war schon am 1. August von dem Curé Grandin, einem unbekanntem Dorfpfarrer, vorgeschlagen worden. Mit Grégoire, dem späteren Führer der konstitutionellen Kirche und Lubersac, dem Bischof von Chartres, dem Gönner des Abbé Sieyès und Vorkämpfer der Vereinigung des Klerus mit dem Dritten Stande, stellte sich die Masse des Klerus hinter den Antrag, dem Camus, der später kompromißlose Theoretiker der Zivilverfassung, die prägnante Formulierung gab. Er konnte eine starke Minderheit von 433 gegen 570 Stimmen für eine Pflichtenerklärung gewinnen. Immerhin, der Antrag wurde abgelehnt“ (Zitiert nach Erdmann 1949, 84).

über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien. [...] Wir verlangen aber, daß eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und daß Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.¹⁰

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution übrigens grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot. Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber den liberalen Freiheitslehren im 19. Jahrhundert entscheidend, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlt; so identifiziert sie bis zu Leo XIII. hin den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates mit Freiheit und Demokratie schlechthin.

2. Noch schärfer und einseitiger formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die liberalen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter Führung des katholischen Priesters Lamennais mit dem Ruf „*Dieu et la liberté*“ hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.¹¹ Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen

10 *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape*, 3 mai 1791 (Zitiert nach Erdmann 1949, 297f.).

11 Zu Lamennais vgl. Ahrens 1930; Jürgensen 1963; Roe 1966.

Dokument: „irrigae Meinung“, „Wahnsinn“, „seuchenartiger Irrtum“ („*erronea sententia*“, „*deliramentum*“, „*pestilentissimus error*“) und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede-, und Pressefreiheit.¹² Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura*¹³ vom 8. Dezember 1864 und in dem gleichzeitig veröffentlichten *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*¹⁴, einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum „heutigen Liberalismus“.

Verurteilt werden u. a. folgende Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen; die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit trage nicht dazu bei, Geist und Sitten der Völker zu verderben; und der Römische Papst solle sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.

3. Erst mit Leo XIII. ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen Zeitirrtümern, aber an die Stelle bloßen Reagierens, bloßer Abwehr tritt nun immer stärker die Bemühung um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.¹⁵ Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom

12 *Mirari vos*. In: Utz/von Galen, S. 136–159, die Zitate S. 148–150.

13 *Quanta cura*. In: Utz/von Galen, S. 162–179.

14 In: Utz/von Galen, S. 34–53; die verurteilten Sätze (§ X: Irrtümer bezüglich des heutigen Liberalismus) ebd., S. 53.

15 Das *Corpus politicum leoninum* umfasst vor allem die fünf Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung, 1885), *Libertas praestantissimum* (über christliche Freiheit und Liberalismus, 1888), *Sapientiae christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger, 1890), *Rerum novarum* (über die Arbeiterfrage, 1891) und *Au milieu des sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform, 1892). Zur Interpretation vgl. Murray 1967; Maier 1983, 67–73; Isensee 1987.

Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Berührung mit dem Leben der modernen Staaten zu bringen und das Papsttum trotz seiner „Gefangenschaft im Vatikan“ zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung – ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbstständige Geltung als *societas perfecta* in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz. Hatte man schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert „Die Kirche ist im Staat – nicht der Staat in der Kirche“¹⁶, so hatte der laizistische Historiker Michelet später den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste und treffendste Formel gebracht, wenn er schrieb: „Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war“ (Michelet I, 1847). Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft.¹⁷ Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse noch hat die Kirche politische Aufgaben. Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen Führer zum Himmel (*dux ad coelestia*), sondern die Kirche. Aber ebenso deutlich rückt er von unerleuchteten Eiferern, von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

16 So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der *Assemblée Nationale* vom 1. Juni 1790: „L'église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église“.

17 *Immortale Dei*. In: Utz/von Galen, S. 2116–2153; hier der oft zitierte Satz: „Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet“ (ebd., S. 2124). Mit ihm wird die traditionelle staatliche *cura religionis* verneint, wenngleich Leo XIII. mit Rücksicht auf die katholischen Staaten noch nicht die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zieht; vgl. Murray 1967, 141.

Es ist charakteristisch, dass er 1892 den französischen Katholiken den Rat gibt, die Republik anzuerkennen, nachdem er den großen kirchlichen Verjährungstermin, die hundert Jahre seit der Absetzung des französischen Königs durch die Legislative, abgewartet hatte. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont¹⁸ – er hat als „sozialer Papst“ auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte. Die Entscheidung war nicht unumstritten: Die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfes erlebt; eine solche Staatsmacht galt es zweifellos zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte dem Einzelnen, vor allem dem Schwächeren, gefährlich werden. Leo XIII. stellt dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber.

„Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen“ (RN 26).¹⁹

Am wenigsten weicht Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der

18 „Ubi dominatus premat aut impendat eiusmodi, qui oppressam iniusta vi teneat civitatem, vel carere Ecclesiam cogat libertate debita, fas est aliam quaerere temperationem rei publicae, in qua agere cum libertate concessum sit: tunc enim non illa expetitur immodica et vitiosa libertas, sed sublevatio aliqua, salutis omnium causa, quaeritur, et hoc unice agitur ut, ubi rerum malarum licentia tribuitur, ibi potestas honeste faciendi ne impediatur“ (Leo XIII.: *Libertas praestantissimum*. In: Utz/von Galen, S. 221). Dasselbe gilt auch für das berechtigte Streben, Fremdherrschaft abzuschütteln.

19 Das Zitat steht im Zusammenhang einer Untersuchung, welcher Anteil (*quota pars*) dem Staat bei der Lösung der Arbeiterfrage zukommt. Das Ergebnis: „Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque iure suo optimo, neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respublica ex lege muneri sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenerit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias“ (in: Utz/von Galen, S. 524).

Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die „Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion oder auch gar keine zu bekennen“, wird von ihm entschieden abgelehnt.²⁰ Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen „keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren“. Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines „heiligen Opportunismus“ gescholtener Pragmatiker, lässt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden; und selbst wenn er die alte Formel „Keine Freiheit für den Irrtum!“ tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus. Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem „Staat ohne Gott“. Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA und Frankreich – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentrierte sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit. Seinen so vielfältig in die Zukunft weisenden Überlegungen ist die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch das Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *res publica christiana* den Papst – und das katholische Denken – beherrscht hat.

4. So hat erst das Zweite Vatikanum in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Dies geschah im Bewusstsein der Tatsache, „daß alle Völker immer mehr eine Einheit werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist“ (DH 15).

20 Vgl. Leo XIII.: *Libertas praestantissimum*. In: Utz/von Galen, S. 201–205.

„Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie von jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird gegen sein Gewissen zu handeln, noch darin gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird“ (ebd. 2).

Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt.²¹ Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den aus der Aufklärung stammenden Freiheitslehren und -ansprüchen im zentralen Bereich von Glauben und Gewissen zu einem vorläufigen Abschluss.

Darin bildet sie ein Epoche machendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Wie von Trient der einheitlich-geschlossene Katholizismus ausging, der „in stolzer Türme Wehr“ dem Ansturm der Feinde trotzte, wie das Erste Vatikanum diesen Katholizismus in straffer hierarchischer Durchorganisation der Welt und Zeit und ihren „Irrtümern“ gegenüberstellte, so hat das Zweite Vatikanum eine behutsame *Zuwendung zur Welt* eingeleitet, deren Eigenständigkeit und „rechtverstandene Autonomie“ jetzt anerkannt wird und der die Katholiken künftig in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenüberstehen sollen. Dabei verzichtet die Kirche nicht auf ihren Anspruch, die ihr anvertraute Wahrheit zu verkündigen. Sie verzichtet aber darauf, ihn anders als in Freiheit geltend zu machen. Nirgends sollen die Menschen auch nur mit leisestem Druck auf die Wahrheit verpflichtet werden; ihre freie Entscheidung wird ernst genommen; die Freiheit der Kirche selbst gründet in der religiösen Freiheit der Person. Aller Zwang, alle Inanspruchnahme des weltlichen

21 Zur Geschichte des Textes vgl. Hamer 1967; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit vgl. Murray 1967. Allgemein zum Thema vgl. Rahner u. a. 1966; Siebenrock 2009 (dort auch weitere Literatur).

Arms, alles „*compelle intrare*“²² werden aufgegeben. Die Kirche darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, sie muss – so darf man folgern – im Zweifel selbst die Freiheit des Ungläubigen mitverteidigen. Gott hat sie dem Menschen nicht genommen; wie könnte sie der Christ dem Menschen nehmen?

Dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit ging eine historische Blickwendung voraus. Im Zweiten Vatikanum löste sich die Kirche von den traumatischen Erfahrungen mit der Französischen Revolution und der jakobinischen Demokratie (vgl. Maier 1959) und wandte sich der angelsächsischen Welt und den in ihr entwickelten freieren demokratischen Formen zu. Daran hatte der amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil; er war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der „*self-evident truths*“ der amerikanischen Verfassung nahe brachte (vgl. Murray 1960).²³ Er stellte aber zugleich auch die Weichen für eine neue Interpretation der päpstlichen Lehre zu Menschenrechten, Freiheit, Demokratie, indem er darauf abhob, dass sie auf einen konkreten Gegner bezogen waren, nämlich auf die – im Prinzip totalitäre, kirchenfeindliche – *jakobinische* Demokratie.

Murray argumentierte, es sei den Päpsten im 19. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dieser „totalitären Demokratie“ gar nichts anderes übrig geblieben, als die Rechte der Kirche gegen ein Monopol, einen Alleingeltungsanspruch der Politik zu verteidigen. Die radikale jakobinische „Demokratie“ habe ja das Eigenrecht der Kirche auf Existenz und freie Entfaltung bestritten. Man dürfe jedoch – so Murray – die jakobinische Form der Demokratie nicht mit der Demokratie schlechthin gleichsetzen. Die angelsächsische, vor allem die amerikanische Welt habe – bei äußerer Trennung von Kirche und Staat – Möglichkeiten einer gesellschaftlichen Ordnung entwickelt, die dem Freiheitsbedürfnis der

22 Das lukanische Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,15–24), vor allem der Satz „*Exi in vias, et sepes et compelle intrare, ut impleatur domus mea*“, ist in der Kirchen- und Theologiegeschichte immer wieder als Ermächtigung für den (christlichen) Staat verstanden worden, sich der Glaubenseinheit seiner Bürger notfalls mit Zwangsmitteln zu versichern. Darüber geriet lange Zeit die frühchristliche Lehre aus dem Blick, dass in Glaubens- und Gewissensfragen Gewalt von Übel sei (vgl. Angenendt 2007; Maier 2008).

23 In der Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil wurde der stark von amerikanischen Bischöfen beeinflusste erste Entwurf der Religionsfreiheits-Erklärung das „*american schema*“ genannt.

Kirche weit entgegenkomme und den Lebensbedingungen der Kirche besser entspreche.

Die Päpste – so deutet er an – schrieben nicht gegen die Demokratie schlechthin, sondern gegen eine, wie sich historisch herausstellen sollte, *Perversion* von Demokratie; eine Demokratie ohne Verfassung, ohne Duldung intermediärer Gewalten, ohne einklagbare Grundrechte, ohne Beziehungen zur Kirche. Das Problem der päpstlichen Äußerungen war freilich, dass sie (einzig) diese, die jakobinische „Demokratie“ ins Auge fassten.

Damit aber kämpften sie – so Murrays Folgerung – gegen ein Phantom; und dementsprechend musste man ihre Äußerungen interpretieren und – vor dem Hintergrund der modernen, grundrechtlich und verfassungsstaatlich gebundenen Demokratie – relativieren. Das Verdikt der Päpste galt nicht absolut. Es war auf eine frühe, von der Geschichte selbst widerlegte Form von Demokratie bezogen. Dagegen galt es die wirkliche Demokratie erst noch zu entdecken – auch in der Kirche und für die Kirche.

In der Tat haben sich die Päpste des 20. Jahrhunderts bemüht, die Lehren Leos XIII. aus der Umhüllung taktischer Rücksichten und zeitgebundener Formulierungen zu lösen; sie haben versucht, zu der inzwischen weltweit herrschenden Demokratie ein der Kirche wesensgemäßes, und das heißt: ein theologisches Verhältnis zu entwickeln. Das beginnt schon mit der Weihnachtsansprache Pius' XII. 1944; es setzt sich fort unter den Nachfolgern des Pacelli-Papstes. Die Arbeiten bedeutender katholischer Laien und Theologen werden jetzt vom Amt aufgenommen und in offizielle Verlautbarungen der Kirche eingeschmolzen, ich erinnere nur an Toniolo, Sturzo, Maritain und Murray. Das wohl eindrucksvollste Dokument dieser Rezeption ist die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) Johannes' XXIII., die man mit Recht als kirchliche „*Magna Charta*“ der Menschenrechte bezeichnet hat. Von hier führt dann der Weg mit innerer Konsequenz zu einer Öffnung, wie sie sich vor allem im Pontifikat Pauls VI. vollzogen hat, zur aktiven Beteiligung des Vatikans an den in den siebziger Jahren immer mehr sich internationalisierenden Menschenrechtsbewegungen, zur Mitarbeit an der KSZE, zur Zusammenarbeit mit dem Weltkirchenrat in den Fragen der Menschenrechte und zu einer kaum zählbaren Fülle von Verlautbarungen der Päpste, der nationalen Bischofskonferenzen und der Laiengremien besonders in Europa zu diesem Thema.

Es klingt wie der Schlussakkord einer langen, oft mit Bitterkeit geführten Auseinandersetzung, wenn Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika

Pacem in terris die Allgemeine Erklärung über die Menschenrechte von 1948 mit folgenden Worten charakterisiert:

„Gegenüber einigen Kapiteln dieser Erklärung sind Einwände und begründete Zurückhaltung geäußert worden. Nichtsdestoweniger ist diese Erklärung als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten. Denn durch sie wird die Würde der Person, die allen Menschen unbedingt zukommt, feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen seine Rechte zugesprochen, wie zum Beispiel die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Rechtschaffenheit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben und ein menschenwürdiges Dasein zu führen“ (PT 144).

Bekanntlich war auch Johannes Paul II. 1998 der Festredner bei der 50-Jahrfeier der UNO-Deklaration über die Menschenrechte. Das bezeugt den mittlerweile erreichten engen Zusammenhang zwischen der Katholischen Kirche und den Menschenrechten in den Augen der Weltöffentlichkeit.

Ich beende diesen Gang durch die kirchlichen Reaktionen auf die Menschenrechte mit zwei Zitaten. Sie machen den Spannungsbogen der Entwicklung deutlich, die von den Revolutionen des 18. Jahrhunderts bis zur kirchlichen Anerkennung von Demokratie, politischer Freiheit, Menschenrechten im 20. und 21. Jahrhundert führt. Das erste habe ich schon erwähnt; es ist die aus schmerzvoller Nah-Sicht auf die Übergriffe der Französischen Revolution geborene Kennzeichnung der Freiheit und Gleichheit als „sinnloser“, ja „absurder“ Prinzipien durch Papst Pius VI. im Jahr 1791. Das andere stammt von Papst Johannes Paul II. und wurde anlässlich seines ersten Frankreichbesuchs am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen Le Bourget gesprochen: „Jeder weiß, welchen Platz die Idee der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit in eurer Kultur und in eurer Geschichte einnimmt. Im Grunde sind das christliche Gedanken.“ Der Papst fügte hinzu: „Ich sage das, obwohl ich mir dessen bewußt bin, daß die, die als erste diese Idee formuliert haben, sich dabei nicht auf den Bund des Menschen mit der ewigen Weisheit bezogen, aber sie wollten doch zugunsten des Menschen wirken“ (Johannes Paul II. 1980, 58).

3 Menschenrechte – Christenrechte?

Könnte man also heute über der langen und schmerzlichen Geschichte des Themas „Kirche und Menschenrechte“ getrost die Akten schließen in der Hoffnung, die Probleme von Jahrhunderten hätten ihr Gewicht in der Gegenwart verloren? Dies – so meine ich – wäre eine allzu optimistische Einschätzung der heutigen Situation. Denn so positiv und so hoffnungsreich diese ist, Defizite bleiben dennoch anzumerken. Die Menschenrechte haben im 20. und 21. Jahrhundert die Kirche erreicht, gewiss. Aber sind sie auch schon in ihr Inneres vorgedrungen? Das lässt sich mit gutem Grund bezweifeln, auch wenn man die Fortschritte der jüngsten Zeit nicht unterschätzen wird.

Fragen wir zunächst, wo die Gewinne liegen, wo sich in der Gegenwart eine dauerhafte Konvergenz von Menschenrechten und Christenrechten abzeichnet. Das ist ohne Frage im Bereich der Religionsfreiheit der Fall. Die Religionsfreiheit verbindet als Forderung nicht nur alle Getauften, alle kirchlichen Stände – Kleriker, Ordensleute, Laien – miteinander, sie verbindet auf neue Weise auch die Kirche mit dem Staat. Sie ist das erste der im weltlichen Bereich erwachsenen Grundrechte, das in der katholischen Kirche volle Geltung erlangt hat. Ihr gilt nicht nur eine wichtige Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Dignitatis humanae*), sie steht auch unmissverständlich in dem – nicht immer konzilsgeneigten – *Codex Iuris Canonici* von 1983. In c. 749 §2 CIC heißt es: „Niemand hat jemals das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen.“²⁴ Die Kirche verpflichtet sich hier zu einer Selbstbindung in Abkehr von einer langen geschichtlichen Praxis – nicht unähnlich dem Staat, dem vergleichbare Unterlassungsansprüche durch die Menschenrechtsbewegung abgerungen wurden. Hier läge gewiss ein Ansatz für weitere Entwicklungen, ein Nucleus für einen kirchlichen Grundrechtekatalog.

Nach weiteren ermutigenden Beispielen muss man dann freilich erst mühsam suchen. So wird zwar im CIC von 1983 der getaufte Mensch als kanonisches Rechtssubjekt, als Träger von Rechten und Pflichten vorgestellt (vgl. Aymans/Mörsdorf 1991, 289ff.). Das Buch II (*De populo Dei*) (CIC Lib. II, Tit. I.) zählt zahlreiche „Pflichten und Rechte“ – in dieser

24 „Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est.“ Vgl. hierzu Aymans/Mörsdorf 1991, 92ff.

Reihenfolge – der Gläubigen und auch speziell der Laien und der Kleriker auf (c. 212 § 3 CIC). Dazu gehört auch das Recht der Meinungsäußerung gegenüber kirchlichen Amtspersonen, das allen kirchlichen Ständen zukommt (ebd.). Aber wie ängstlich wird diese Meinungsfreiheit sogleich wieder eingeschränkt und konditioniert: Meinungsäußerungen, so heißt es, müssen den geistlichen Hirten mitgeteilt werden „unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beobachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen“ (ebd.).

Ähnlich ergeht es einem, wenn man erwartungsvoll den c. 208 CIC liest, der von der Gleichheit aller Gläubigen spricht, die aus „ihrer Wiedergeburt in Christus“ stammt. Schritte zu realer Gleichberechtigung, die daraus folgen, sucht man im CIC vergebens. Dem weiblichen Geschlecht räumt zwar das Kirchliche Gesetzbuch die Heiratsfähigkeit mit 14 Jahren ein (c. 1083); doch sind Frauen weiheunfähig, wie c. 1024 mit dem Satz „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann“ verfügt. Daher können sie auch keine Ämter übernehmen, „zu deren Ausübung Weihegewalt oder Leitungsgewalt erforderlich ist“ (c. 274 § 1). Nicht zufällig folgt auf den Teil I des Buches II, der vom Volk Gottes handelt und die konziliare *Communio*-Theologie wenigstens anklingen lässt, der Teil II, der von der hierarchischen Verfassung der Kirche handelt, vom Papst, den Kardinälen, den Bischöfen, den Diözesen, Pfarreien, Klöstern. Hier ist zwar Platz für spezielle Bestimmungen über kirchliche Archive („Nur der Bischof darf den Schlüssel zum Geheimarchiv haben“ – c. 490 § 1) und über die Zusammensetzung des Vermögensverwaltungsrates einer Diözese (kein Blutsverwandter des Bischofs darf Mitglied sein – c. 492 § 3). Aber es findet sich in diesem Teil kaum eine Bemerkung über persönliche Rechte, obwohl etwa die Bestimmungen über die Exklaustration von Mönchen und Nonnen (cc. 686–693) sehr wohl die Menschenrechte von Gläubigen berühren.

Aber muss man Auskunft über Grundrechte in der Kirche überhaupt im kirchlichen Gesetzbuch suchen? Sollte man sich nicht lieber an die Anstöße halten, die das Zweite Vatikanische Konzil gegeben hat, auch wenn sie im Kirchenrecht noch keinen adäquaten Niederschlag gefunden haben?

So ist es in der Tat. Lassen Sie mich daher zum Schluss wenigstens in Kürze andeuten, wo ich Entwicklungsmöglichkeiten für die Zukunft sehe, wo man Erkenntnisse des Konzils neu in den Blick nehmen, deutlicher akzentuieren, intensiver verlebendigen muss. Die Initiative kommt dabei,

meine ich, in erster Linie den Laien zu. Bekanntlich hat die Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) den Ort der Laien im Gesamtaufbau der Kirche neu umrissen (vgl. LG 30–38). Mit Marianne Heimbach-Steins kann man von einer Spiritualität der Laien sprechen, welche die „gottgemäße Regelung der zeitlichen Dinge“ betrifft. Es geht um „die Suche nach dem Reich Gottes in den konkreten welthaften Bezügen christlicher Existenz ‚vor Ort‘“ in Ehe, Familie, Beruf, Gesellschaft und Politik (Heimbach-Steins 2009, 595). Entscheidend erscheint mir die Formulierung, mit der *Lumen gentium* den besonderen Dienst und die spezielle Verantwortung der Laien umschreibt: Sie sind berufen, „die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde sein kann“ (LG 33). Nur durch sie! Das gibt den Laien eine Stellung und einen Auftrag, die über den halbherzigen, sogleich wieder ängstlich eingeschränkten Appell zur Meinungsäußerung in der Kirche (c. 212 § 2,3 CIC) weit hinausgehen. Dort, wo die Kirche „nur durch sie“, die Laien, lebt, haben diese auch ein konkretes, unabgeleitetes Existenzrecht und genießen in ihrem Tun einen quasi grundrechtlichen Schutz.

Hinzukommen muss zweitens die nötige Handlungsfreiheit. Demgemäß werden in der Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von heute zwei Formen des Handelns der Christen unterschieden: Handeln als Kirche (im Namen der Kirche) und Handeln innerhalb der Kirche (aber nicht im Namen der Kirche). Es ist ein Unterschied – so der Text – zwischen dem, „was die Christen als einzelne oder in Verbänden im eigenen Namen als Bürger, die vom christlichen Gewissen geleitet sind, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Oberhirten tun“ (GS 76, politische Gemeinschaft und Kirche). Der Sinn ist klar: Da vor allem das Politische und Soziale die freie Initiative der Christen braucht, kann das kirchliche Amt nicht mehr – wie in Zeiten einer nach innen geschlossenen Gesellschaft – die Gesamtverantwortung für jegliches politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen. Die Gläubigen müssen im Zweifel ihren Weg selbst suchen – in nicht wenigen Fällen gewiss auch verschiedene und kontroverse Wege. Entscheidend ist, dass sie sich bei ihrem Wegesuchen vom „christlichen Gewissen“ – das hier ausdrücklich genannt wird – leiten lassen. Handlungsfreiheit, Gewissensfreiheit – das sind weitere wichtige Bausteine für einen kirchlichen Grundrechtekatalog.

All das zeigt: Wir sind beim Thema „Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche“ noch immer unterwegs, wir sind noch

keineswegs am Ende. Alle Gläubigen müssen sich heute um jene Weltsendung der Kirche bemühen, die das Konzil in *Lumen gentium* im Auge hatte. Dabei gilt es, den Eigenstand der Welt, die „Autonomie des Zeitlichen“ (Jacques Maritain) ganz ernst zu nehmen. Wenn das gelingt, wenn es in der ganzen Kirche geschieht, dann besteht Aussicht, dass der Glaube auch in unserer Zeit Gestalt und Ausstrahlungskraft gewinnt.

Literatur

- Ahrens, Liselotte** (1930): Studien zur Geschichte der Französischen Restauration. Münster: Helios.
- Angenendt, Arnold** (2007): Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert. Münster: Aschendorff.
- Aymans, Winfried; Mörsdorf, Klaus** (1991): Kanonisches Recht, Bd. 1. Paderborn: Schöningh.
- Birtsch, Günter** (1981): Grund und Freiheitsrechte im Wandel von Gesellschaft und Geschichte: Beiträge zur Geschichte der Grund- und Freiheitsrechte vom Ausgang des Mittelalters bis zur Revolution von 1848. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Birtsch, Günter** (Hg.) (1987): Grund und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Birtsch, Günter; Trauth, Michael; Meenken, Immo** (Hg.) (1991/92): Grundfreiheiten, Menschenrechte 1500–1850. 5 Bände. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Bödeker, Hans Erich** (1982): Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck, Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Erdmann, Karl Dietrich** (1949): Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma. Köln: Kölner Universitätsverlag.
- Hamer, Jérôme** (1967): Geschichte des Textes der Erklärung. In: Hamer, Jérôme; Congar, Yves (Hg.): Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text. Paderborn: Bonifatius, 53–123.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): Art. Laien (Spiritualität). In: Kasper, Walter (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6. 3. Aufl. Sonderausgabe. Freiburg i. Br.: Herder, 595–596.
- Isensee, Josef** (1987): Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts. In: Böckenförde, Ernst-Wolfgang; Spaemann, Robert (Hg.): Menschenrechte und Menschenwürde: historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis. Stuttgart: Klett-Cotta, 138–174.
- Jürgensen, Kurt** (1963): Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Wiesbaden: Steiner.

- Lessing, Gotthold Ephraim** (1779): *Sämtliche Werke*. Berlin: de Gruyter.
- Maier, Hans** (1959): *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789–1901)*. Freiburg i. Br.: Rombach.
- Maier, Hans** (1983): *Katholizismus und Demokratie*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Maier, Hans** (1997): *Wie universal sind die Menschenrechte?* Freiburg i. Br.: Herder.
- Maier, Hans** (2008): *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*. In: Schreiner, Klaus (Hg.): *Heilige Kriege*. München: Oldenbourg, 55–69.
- Michelet, Jules** (1847–1853): *Histoire de la révolution française. Tome I–VII*. Paris: Chamerot.
- Murray, John Courtney** (1960): *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*. London: Sheed & Ward.
- Murray, John Courtney** (1967): *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*. In: Hamer, Jérôme; Congar, Yves (Hg.): *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text*. Paderborn: Bonifatius, 125–165.
- Rahner, Karl; Maier, Hans; Mann, Ulrich; Schmaus, Michael** (1966): *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*. München: Hueber.
- Roe, William Gordon** (1966): *Lamennais and England: The Reception of Lamennais' Religious Ideas in England in the Nineteenth Century*. London: Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques** (2010): *Du contrat social ou principes du droit politique/ Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Französisch-deutsche Ausgabe. Hg. von Hans Brockard. Stuttgart: Reclam.
- Siebenrock, Roman A.** (2009): *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*. In: Hünermann, Peter; Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4*. Freiburg i. Br.: Herder, 125–218.
- Theiner, Augustin** (1857/58): *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de La France, 1790 à 1800. Tome I–II*. Paris: Didot.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben zitiert aus:

- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert** (Hg.) (2008): *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes** (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): *Erklärung Dignitatis humanae über die Religionsfreiheit*, S. 661–675.

GS – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, S. 449–552.

Johannes Paul II. (1980): Predigten und Ansprachen bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich. Bonn: Sekretariat der DBK.

LG – Zweites Vatikanisches Konzil (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* über die Kirche, S. 123–200.

PT – Johannes XXIII. (1963): Enzyklika *Pacem in terris*. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 9. erw. Aufl.: Köln: Ketteler-Verlag, S. 241–290.

RN – Leo XIII. (1891): Enzyklika *Rerum novarum*. In: Utz/von Galen I, 496–553.

Utz/von Galen – Utz, Arthur-Fridolin; Galen, Brigitta von (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung – Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. 4 Bände. Aachen: Scientia Humana-Inst.

Über den Autor

Hans Maier, Dr. Dr. h. c. mult., Professor em. für politische Wissenschaft und für Christliche Weltanschauung (Guardini-Lehrstuhl) an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus a. D.

Linda Hogan

Human Rights and the Ethics of Peace: The Contribution of *Pacem in Terris*

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit der Bedeutung der Menschenrechte in der Christlichen Sozialethik auseinander und benennt Herausforderungen, die mit der Rezeption der Enzyklika *Pacem in terris* verbunden sind. In einem ersten Schritt werden die politischen und theologischen Kontexte der Entstehung der Enzyklika beleuchtet. Anschließend wird diskutiert, auf welche Weise *Pacem in terris* die Sprachformen christlichen Sozialengagements transformierte und dabei – trotz des seit langer Zeit bestehenden Verdachtes des Lehramtes gegen die Kategorie der Menschenrechte – für die Menschenrechte plädierte. Dann wird die These entwickelt, dass das Hauptverdienst von *Pacem in terris* in der Verbindung von Menschenrechtspolitik und Friedenspolitik für die Christliche Sozialethik bestand. Schließlich werden herausfordernde Aspekte der Rezeption dieser innovativen und bedeutenden Enzyklika diskutiert.

Abstract

This paper reflects on the significance of human rights in Christian social ethics and considers the challenges associated with the reception of the encyclical. In a first step, it provides an analysis of the political and theological contexts from which *Pacem in terris* emerged. It then discusses how *Pacem in terris* has transformed the language of Christian social commitment and promoted human rights notwithstanding the tradition's long-standing suspicion of the category of human rights. It suggests that one of the most important contributions wrought by *Pacem in terris* was the manner in which it brought the politics of human rights and the politics of peace into a seamless Christian social ethic and it ends with a discussion of the challenges associated with the reception of this transformative and iconic encyclical.

Human rights represent one of the great civilizing projects of modernity. From their formal promulgation in Paris in 1948 in the Universal Declaration of Human Rights, to their subsequent embrace by the newly independent states from Africa, Asia and the Middle East, human rights have emerged as the primary discourse of global politics and as an increasingly prominent category in international and domestic legal systems. In the theological realm the concept of human rights has all but replaced its antecedent, the natural right, while in the world of Christian social engagement the language of human rights has become the *lingua franca* of political and social action.

The 50th anniversary of *Pacem in terris* provides an opportunity to reflect on the significance of human rights in Christian social ethics and

to consider the challenges associated with the reception of the encyclical. This paper begins with an analysis of the political and theological contexts from which *Pacem in terris* emerged. It goes on to discuss how the encyclical transformed the language of Christian social engagement and promoted human rights notwithstanding the tradition's longstanding suspicion of the category of human rights. It suggests that one of the most important contributions wrought by *Pacem in terris* was the manner in which it brought the politics of human rights and the politics of peace into a seamless Christian social ethic and it ends with a discussion of the challenges associated with the reception of this transformative and iconic encyclical.

The promulgation of *Pacem in terris* happened at the height of the Cold War. Although the Cold War was to continue for further decades, the years immediately preceding the issuing of the encyclical were particularly tense. In October 1962 the Cuban missile crisis grabbed the imagination of the world and led to the widespread fear that nuclear weapons would be used. Although the threat never materialized, the crisis left an indelible mark on the consciousness of the global polity, it was the first time that there was worldwide recognition that humanity had come perilously close to annihilation, and that the powers of destruction were in its own hands.

Pope John XXIII addressed this directly in his encyclical saying that "there is a common belief that under modern conditions peace cannot be assured except on the basis of an equal balance of armaments and that [...] if one country is equipped with atomic weapons, others consider themselves justified in producing such weapons themselves, equal in destructive force" (PT 110). "Consequently", he says, "people are living in the grip of constant fear. They are afraid that at any moment the impending storm may break upon them with horrific violence" (ibid. 111). Yet he insists that "justice, right reason, and the recognition of man's dignity cry out insistently for a cessation to the arms race." And reiterating the words of Pope Pius XII he reminds the world that "the calamity of a world war, with the economic and social ruin and the moral excesses and dissolution that accompany it, must not on any account be permitted to engulf the human race for a third time" (ibid. 59).

Pacem in terris is an iconic and important encyclical. It marks a significant breakthrough in the social ethics tradition since it is the first time that the language of human rights is explicitly used in a papal encyclical. Moreover it is also important because it establishes a threshold of

engagement with the world that is qualitatively different than earlier encyclicals: In *Pacem in terris* Pope John XXIII addresses and challenges global political leaders in a language that is both comprehensible to the world, and that simultaneously draws on Christian theological categories, and uses a language which is also embedded in the tradition's historic memory and its social witness.

It begins: "Peace on earth, which all men of every era have most eagerly yearned for, can be firmly established *only* if the order laid down by God be dutifully observed" (ibid. 1; accent. by L. H.).

And in a carefully constructed analysis and argument, it goes on to consider

- the rights of human beings and their corresponding duties;
- the relationship between the citizen and state, and in particular the nature of the authority of the state;
- the need for equality amongst nations and the responsibilities of states to live by the same rights and duties that are attendant on individuals;
- the need for better relationships between nations states and for a global civil society based on mutual respect and mutual aid.

The richness of the encyclical is evident for all to read, and there are many aspects on which one could fruitfully comment. The task today however is to discuss its importance for Christian social ethics specifically in relation to the politics of human rights.

1 *Pacem in Terris* and the Language of Human Rights

All traditions, whether they are secular or religious, are dynamic and evolving. Traditions are the products of discursive processes, they are historically constructed and internally diverse. The historian John Noonan (cf. 1993, 669) characterizes some aspects of the Catholic Church's moral tradition in this way: what was forbidden became lawful (the cases of usury and marriage); what was permissible became unlawful (the case of slavery); what was required became forbidden (the persecution of heretics).

So whether one examines the Roman Catholic Church's tradition on marriage, on divorce, on abortion, on slavery, on conscientious objection to war or on religious freedom one encounters an always evolving, sometimes inconsistent, and occasionally contradictory body of thought.

This is the case also with Christianity's engagement with the notion of human rights. Historical studies confirm that there has long been significant internal diversity on the matter of whether human rights language has any place in the Christian vocabulary.

In recent decades the Roman Catholic Church has enthusiastically adopted the language of human rights. The language of human rights is pervasive throughout the teaching and practice of Catholic social ethics today and is frequently the idiom through which Christian values are articulated to the modern world. Moreover the Catholic Church, through its organisational structures has played a key advocacy role in terms of promoting human rights in national and international contexts. Across the world national conferences of Catholic bishops pursue social justice concerns through the lens of human rights and this is also replicated at the inter-governmental and international level. For example the Catholic Commission of Bishops' Conferences of the European Community (COMECE), made a formal response to the *Draft Charter of Fundamental Rights of the European Union* in which they confirmed that "protecting the fundamental rights of citizens in relation to the European Union, its institutions and its agencies is an important initiative to which COMECE attaches great value" (COMECE 2000).

However it has not always been thus. Although the Roman Catholic Church now uses the language of human rights consistently in its political and social ethics, there was a time when it too expressed hostility to the modern concept of human rights. Not only did Pius VI declare that it was anathema for Catholics to accept the 1789 Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, saying "this equality, this liberty, so highly exalted by the National Assembly, have then as their only result the overthrow of the Catholic religion",¹ but Gregory XVI's 1832 encyclical *Mirari vos* also strongly condemned liberalism, individualism, democracy, and also freedom of conscience, of speech, and of the press. The historical details of the progressive adoption of human rights by the Catholic Church are well understood and will not be repeated here. However, it is important in the context of assessing the significance of *Pacem in terris* to note that this encyclical marked one of the most seminal moments in the Catholic tradition's journey from its initial hostility towards human rights language to its enthusiastic embrace.

1 Quoted in Plongeron 1979.

Pacem in terris begins by linking the human desire for peace with the creation of a just and ordered society and highlights the obligations human beings have to use the progress of learning and the inventions of technology in the pursuit of this purpose. Immediately it articulates the foundational principle of any well-ordered society, and insists that it rests on the understanding “that every human being is a person, that is, his nature is endowed with intelligence and free will” (PT 9). And explicitly referencing Pius XII’s Christmas Eve radio message of 1942 the encyclical goes on to insist that it is “precisely because he is a person he has rights and obligations flowing directly and simultaneously from his very nature” and that furthermore “these rights and obligations are universal and inviolable so they cannot in any way be surrendered” (ibid. 9). Thus fundamental rights flow from the person’s nature, and, universal, inviolable, and therefore inalienable. *Pacem in terris* goes on to enumerate the substantive content of these inviolable and inalienable rights, in a very extensive and detailed manner. Amongst the fundamental human rights that are identified are “the right to life, to bodily integrity, and to the means which are suitable for the proper development of life; these are primarily food, clothing, shelter, rest, medical care, and finally the necessary social services” (ibid. 11). Arising from this moreover “human being also has the right to security in cases of sickness, inability to work, widowhood, old age, unemployment, or in any other case in which he is deprived of the means of subsistence through no fault of his own” (ibid.). In addition to these basic human rights the encyclical goes on to enumerate the political and cultural rights to which human beings can lay claim. Thus “every human being has the right to respect for his person, to his good reputation; the right to freedom in searching for truth and in expressing and communicating his opinions, and in pursuit of art, within the limits laid down by the moral order and the common good; and he has the right to be informed truthfully about public events” (ibid. 12). In this context too there is recognition of the supreme importance of the right to religious freedom, the right to practice one’s religion publicly and privately, and in the words of the encyclical “to honor God according to the sincere dictates of [one’s] own conscience” (ibid. 14). There is also the right to share in the benefits of culture, and hence to receive a good general education (cf. ibid. 13), the right to choose for oneself the kind of life which appeals to the person (cf. ibid. 15).

In terms of the evolution of the Catholic tradition of human rights *Pacem in terris* makes a significant contribution to the enunciation of

economic rights as human rights. From the late nineteenth century onwards, and especially after the promulgation of *Rerum novarum* in 1891, the church frequently spoke about economic rights, and particularly highlighted the rights of workers to safe and sustainable working conditions and to fair wages (cf. RN 34). With *Pacem in terris* however economic rights become articulated as human rights, and as fundamental to the just ordering of society. *Pacem in terris* locates these rights in the natural law, and speaks not only about the right to an opportunity to work, but also to be able to work “without coercion” (PT 18). Reasonable working conditions are mentioned as a right, and this is given substance by the way in which the encyclical insists on the right to working conditions in which “physical health is not endangered, morals are safeguarded, and young people’s normal development is not impaired” (ibid. 19). Moreover, there is special mention of the “right to a wage determined according to criterions of justice, and sufficient, therefore, in proportion to the available resources, to give the worker and his family a standard of living in keeping with the dignity of the human person” (ibid. 20). In addition, while the right to the private ownership of property, is explicitly noted, it is also recognised in the encyclical that the right to own private property entails a social obligation as well.

There is a remarkable consistency between the rights enumerated in *Pacem in terris* and those enumerated in the 1948 UN Universal Declaration of Human Rights. Of particular interest is the manner in which *Pacem in terris* foregrounds economic and cultural rights, in addition to political rights, therefore giving support to those who argued for the inclusion of economic and cultural rights in the UN Declaration. The inclusion of economic, social and cultural rights in the UN Declaration was hard won and strongly resisted by the western powers. It was particularly the countries in the Latin American socialist tradition, together with the USSR and later the former colonies who really pushed for the inclusion and retention of these rights in the Declaration. Economic, social and cultural rights made their way into the Declaration initially because they were included both in the Inter-American text and in the Panamanian submission, both of which served as blue-prints for the first draft of the Declaration. They were retained because of the vigilance of the same delegates as well as on the insistence of China (cf. Morsink 1999, 191ff.).

It is clear especially from the debates during the Third Session of the Commission that the idea of individuals being entitled to socially

provided goods, services and opportunities such as food, shelter, health-care, 'social security' and education represented a significant challenge to the conventional western conceptualisation of rights. Although delegates from the USA and Britain reluctantly accepted their inclusion in the Declaration, they continued to regard these rights as having lesser status than civil and political rights. The fact that *Pacem in terris* took such a strong position on the equal importance of economic, social and political rights, while the international community was trying to broker an agreement on this (through the establishment of the different covenants which gave a legal force to these rights) was very important. It allowed the emerging human rights regime to move away from a discourse dominated by civil and political rights and towards a human rights discourse that has, over time transformed this standard liberal category into a multicultural discourse with which, and through which, different moral languages and narrative traditions, including religious ones, readily engage.

2 *Pacem in Terris* and the Re-valorisation of the Historic Tradition of Rights

The fluency and confidence with which *Pacem in terris* deployed the language of human rights is hugely significant in terms of what it says about *how* the modern category of human rights should be regarded in relation to its theological antecedents. As we know for many decades the dominant view among theologians and philosophers was that the emergence of liberalism should be regarded as something startlingly new.² However, this view has been modified significantly within the last two decades, not least because of the impetus given to the alternative point of view by *Pacem in terris*.

The historical studies of Roger Ruston (2004), Brian Tierney (1997) and John Witte Jr. (2007) in particular have challenged this assessment in respect of human rights, and have provided the basis for a new history

2 See in particular Leo Strauss 1952; 1953. Strauss argued that the enlightenment philosophers beginning with Hobbes and Locke were the first to use the term 'natural right'. See also the work of Michel Villey for whom the concept of subjective rights constituted a revolutionary idea that developed from the voluntarism of William of Ockham. See in particular Villey 1964. See also Kamenka 1978.

of rights in which the enduring significance of its Christian antecedents is acknowledged. Much of the debate about the appropriation of human rights language in Christian social ethics revolves around the question of the extent to which original theological meanings have persisted contemporary human rights discourse. Alasdair MacIntyre claims, for example, that “there is no expression in any ancient or medieval language correctly translated by our expression ‘a right’ until near the close of the middle ages: the concept lacks any means of expression in Hebrew, Greek, Latin or Arabic, classical or medieval, before about 1400” (1981, 69). However, Brian Tierney’s analysis of the jurisprudence of the twelfth century seems to contradict this conclusion, and refutes the view that human rights are a modern invention imposed on Christian political thought. According to Tierney the early medieval discussions about natural rights represent a thoroughly theological foreshadowing of the concept of human rights. Tierney’s discussion centres on the point at which *ius naturale*, which traditionally meant cosmic harmony or objective justice, began also to acquire the sense of a subjective natural right (cf. Tierney 1997, 43–77). He remarks that the context of the evolving interpretation was a medieval society that was “saturated with a concern for rights” (ibid., 57), and this undoubtedly influenced academic jurisprudence. Tierney assembles a host of textual sources that reveal how important individual subjective rights were to the canonists. Even Gratian wrote “of the rights of liberty that could never be lost, no matter how long a man was in bondage” (ibid., 57).³ Moreover in the discussions of whether the poor have a natural right to the superfluous goods of the rich we find the articulation of a subjective natural right in the form of a welfare right, thereby contradicting Cranston’s influential argument that rights of reciprocity were unknown even in the seventeenth and eighteenth centuries (cf. Cranston 1962).

Though there is a host of different discussions each with its specific emphasis, Tierney discerns a clear progression from the idea that a rich man has an obligation to share his superfluities with the poor, to the eventual articulation of a right to the material necessities of life. Alanus, Laurentius and later Vincentius Hispanus, for example, each used the language of right to refer to the poor man’s claim. Later Godfrey of

3 Quoting *Decretum Gratiani ... una cum glossis* (Venice, 1600), C. 16 q. 3 *dictum post c.* 15.

Fontaines wrote of this right as inalienable. “By law of nature (*ius naturae*) each one has a certain right (*ius*) in the common exterior goods of this world, which right cannot be licitly renounced” he claimed (*ibid.*, 75).⁴ Many of the canonists also insisted that the procedure of evangelical denunciation should be available to the poor person in need. In this way the local “bishop could then compel an intransigent rich man to give alms from his superfluities, on pain of excommunication if necessary” (*ibid.*, 74). Nor was this purely a passive right because in the case of necessity the canonists recognised that the poor had a right to take what they needed. Evangelical denunciation thus became a means by which this right was justiciable, a remarkable accomplishment given that we are still struggling today to find ways to achieve justiciability in relation to welfare rights.

So what is the significance of this ambiguous legacy for Christianity’s engagement with contemporary human rights discourse? That there was evolution in the concept of natural rights between the medieval and early modern period is not disputed. What continues to be debated however is its significance for the theological appropriation of rights-talk. The loss of the theological horizon, together with an entrenchment of the secularism that has attempted to relegate religion to the private sphere, has led some to conclude that Christianity and liberalism now represent two incompatible ways of conceptualising human social relationships. *Pacem in terris* suggests otherwise. Moreover much recent historical work suggests that, in different historical periods, a theological language of rights was generated from within the life of the Christian community and was articulated in response to questions about the nature of Christian witness in the social context. The medieval canonists, the early Calvinists and the Spanish Dominican reformers of the sixteenth century each moved effortlessly between the language of rights and the language of biblical texts and saw no conflict in so doing. Rights language was thus an indigenous theological language. It flourished within a religious world-view and expressed a fundamental theological belief about human beings as social creatures in a divinely providential universe. It was in effect deeply and incontrovertibly Christian. Nor was it a case that once the voluntarist interpretation took hold that it was the only frame through

4 Quoting Hoffmans, J. (ed.) (1932): *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefried de Fontaines*. Louvain: Editions de L’Institut supérieur de philosophie.

which rights language was refracted. For example Tierney (cf. 1997, 340) mentions Pufendorf, Locke, Burlamaqui and Wolff as thinkers in whom traces of this theological frame were still evident and who moderated the sceptical tenor of the emerging liberal rights theories. Indeed particularly in Locke one can discern the continuing significance of the Christian tradition of rights, even though he is often mistakenly perceived as “a prototype liberal individualist” (Ruston 2004, 215).⁵

These early affinities together with a myriad of albeit fragile continuities, account for the ease and fluency with which Christians in the twentieth century re-appropriated the discourse of rights. Indeed one could argue, that the re-appropriation promoted by *Pacem in terris* not only has a historical warrant, but that it can be interpreted as the elaboration, not the abandonment, of a theological tradition. Thus, although the language of historic memory, of faithful witness and of moral virtue is often invoked by Christian communitarians to indicate a conflict with liberal, including human rights categories, I suggest that, at least historically, this situated memory, witness and virtue can also be read as facilitating a more positive mode of engagement.

3 Human Rights and the Ethics of Peace: The Untapped Legacy of *Pacem in Terris*

The legacy of *Pacem in terris* is secure in many important respects. The language of human rights is embedded in the language of Catholic social ethics and has become *the* mode of engagement internationally on critical social issues. In addition Catholic NGOs which essentially developed from *Pacem in terris*, Vatican II, and *Populorum progressio*, have given further force to human rights as important political social and legal categories on which to draw in pursuit of social justice. However gaps remain. We are highly aware of the shocking gaps in terms of rights and responsibilities in the institutional structures of the church. However there is another gap which I would like to consider, and it

5 See Ruston (2004) chapters 11–15 in particular for a comprehensive rebuttal of this view that Locke was the prototypical liberal individualist. Ruston traces the dominance of this interpretation, especially in the American academy to Strauss. See note 135.

relates to the failure to link substantially the politics of human rights with the politics of peace.

Pacem in terris made a highly significant intervention in relation to the politics of peace, and it is one which has not been given the attention it deserves. It is well acknowledged that the question of whether Christians should ever have recourse to war has been debated from the earliest centuries of Christianity. Moreover it is accepted that for the first three centuries Christians followed Jesus' prophetic denunciation of violence and adopted what we now call a pacifist stance. However, as Christianity was legitimized and became ever more closely associated with the civil authority (initially with Constantine in the fourth century), it began to re-consider the absolutist pacifist position and developed a set of principles that would allow for the defence of the innocent against unjust aggression in certain restricted circumstances. Thus began the just war tradition, initially developed by Ambrose and Augustine, and later elaborated by Aquinas, Vitoria and Suárez, and which quickly eclipsed the pacifist trajectory of the early church. Moreover the emergence, between the sixteenth and eighteenth centuries, of specific churches that were committed to a principled pacifism further distanced the major denominations, including the Roman Catholic Church, from pacifism, so that the just war tradition became the primary way that the church engaged with this question.

By the time Pope John XXIII addressed the issue of modern warfare the landscape had changed significantly and there was a growing recognition that the atomic capabilities of states raise new questions about the ethical acceptability of recourse to war as a means of righting wrongs, including wrongs associated with violations of human rights. This represents a major moment in the history of Catholic thinking on war and peace, since it signals a degree of unease with the predominance of the just war paradigm, and it is particularly notable when *Pacem in terris* asserts that "it is contrary to reason to hold that war is a suitable way to restore rights which have been violated" (PT 127) and later on when it suggests that "it no longer makes sense to maintain that war is a fit instrument with which to repair the violation of justice" (ibid.). In place of resorting to war, even in situations where human rights have been violated, *Pacem in terris* holds out an alternative paradigm, a paradigm based on a global commitment to a just political order. Of particular importance in this regard is the recognition that *Pacem in terris* fore-grounded three inter-related themes which gained prominence in the following decades

and which have become a central part of the legacy of *Pacem in terris* in terms of how it has promoted the politics of peace. These are (1) a re-articulation of the nature of peace as involving a commitment to a just international order and to human rights; (2) a focus on the role of international institutions as a means of resolving conflicts; (3) a highly critical assessment of the arms race (which the encyclical insists must cease, and the stock-piles of armaments reduced all round and simultaneously by all parties concerned) and the policy of deterrence, which is vociferously condemned (cf. *ibid.* 109–116).

The legacy of *Pacem in terris* will be further enhanced when the link between the politics of human rights and the politics of peace is more firmly established in Catholic social ethics. *Pacem in terris* clearly articulated this connectivity between human rights and the politics of peace, and insisted that peace on earth would be secured, not through the stock-piling of weapons, or through recourse to war, but only through the promotion of a juridical and political ordering of the world community, based in the recognition of the personal dignity of every human being (cf. *ibid.* 145). In this way the encyclical was clear that one of the premier ways of mitigating conflict was to ensure that all have access to the material resources necessary for authentic human development. This theme was taken up enthusiastically by Paul VI, especially in addresses on World Day of Peace. Paul VI insisted on the essential link between justice and peace and spoke consistently about the obligations of political authorities to ensure a just and equitable economic order. Later still Pope John Paul II was acutely aware that a genuinely peaceful society is premised on a just economic and political order. Recurrent themes include the centrality of justice and human rights, of solidarity and development, and of reconciliation in the task of building a culture of peace.

As his papacy progressed John XXIII began to re-assert the role of non-violent action as a means of political change and warns about the seductiveness and the destructiveness of violence. As we look to the next decades and reflect on the enduring challenge of *Pacem in terris* one must look to the question of the use of violence in order to secure basic human rights, and specifically at the question of the deployment of military force to halt gross violations of human rights. There is no doubt that this is one of the most difficult issues in political ethics today, notwithstanding the fact that there is a broad consensus amongst ethicists on the admissibility and necessity of the use of violence in order to achieve humanitarian outcomes. Philosophers Michael Walzer, Brian

Orend and Jean Bethke Elshtain and theologians David Hollenbach, Ken Himes and Nigel Biggar each defend versions of the just war tradition that allow it to be used to justify military interventions in sovereign states for the purposes of securing basic human rights and of ending gross violations of human rights. Moreover, the *Responsibility to Protect* doctrine, adopted by the United Nations in 2005, gives the UN the ability to intervene militarily in the context of grave abuses of human rights, including genocide, ethnic cleansing, crimes against humanity and war crimes (cf. International Commission 2001). It is difficult to argue against the position which holds that in such extreme circumstances, the only ethical course of action is to deploy violence to resist evil. In these situations the political, economic, historical, humanitarian and ethical imperatives all converge in order to make violence seem compelling, necessary, valuable even inevitable. Rwanda, 1994, serves as a caution against any diminution of the commitment to wage war to achieve humanitarian ends. However, even when it is directed towards just ends, the use of violence radically compromises the durability of a culture of human rights. Moreover the ethical appeal of violence is only compelling because of a fundamental failure of politics, a failure to prioritize non-violent conflict resolution, a failure to address grievances (real or imagined) a failure to build a culture of respect for human rights (cf. Hauerwas et. al. 2005).

As we seek to build a durable culture of human rights, in the spirit of *Pacem in terris* I wish to suggest that we must push back against the weight of this reality and challenge the dominance of the just war paradigm in the ethical responses of these limit situations. In particular we must consider why human rights advocates have accepted violence as a means of effecting justice and why violence has captured our ethical and political imaginations to such an extent that those who promote non-violence seem at best naive and at worst irresponsible. Indeed, even if the conclusion remains that, as a last resort, violence should be used to establish a culture of human rights, the fundamental questions about the nature of violence and its impact should not be by-passed. It is vital therefore that we are clear-sighted about the nature of the violence through which humanitarian interventions are pursued and that we attend to the particularity of the brutality of violence, even when pursued to secure basic human rights. Moreover, it is essential that we can understand as fully as possible the multiple meanings that this violence carries. No doubt it is difficult for those of us who have never endured

physical violence to understand the havoc that violence creates. Yet those of us who are concerned about the ethical questions raised by the use of violence, particularly in situations of grave humanitarian crisis, do need to gain some proximity to the perspectives of those who have both experienced and perpetrated violence. Thus while prior to *Pacem in terris* just war doctrine was central, its dominance has begun to wane somewhat. Moreover by foregrounding the individual conscience it provided an impetus for the growth of Catholic peace movements and ultimately for the support of conscientious objection as a legitimate posture within a democratic state. *Pacem in terris* challenges the tradition to move beyond the logic of violence, and into a space of non-violence, and towards the establishment of a culture of peace by peaceful means. *Pacem in terris* allows for an inter-twining of the politics of human rights with the politics of peace and is, I suggest, one of its most powerful legacies as well as its most enduring challenge.

Bibliography

- Cranston, Maurice** (1962): *Human Rights Today*. London: Ampersand Books.
- Hauerwas, Stanley; Hogan, Linda; McDonagh, Enda** (2005): *The Case for the Abolition of War in the Twenty-first Century*. In: *Journal of the Society of Christian Ethics* 25/2, 17–35.
- International Commission on Intervention and State Sovereignty** (2001): *The Responsibility to Protect*. Ottawa: International Development Research Centre.
- Kamenka, Eugene** (1978): *The Anatomy of an Idea*. In: Kamenka, Eugene; Tay, Alice Erh-Soon (eds.): *Human Rights*. London: Arnold, 1–12.
- MacIntyre, Alasdair**. (1981): *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Morsink, Johannes** (1999): *The United Nations Declaration of Human Rights: Origins, Drafting and Intent*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Noonan, John T. Jr.** (1993): *Development in Moral Doctrine*. In: *Theological Studies* 54, 662–677.
- Plonger, Bernard** (1979): *Anathema or Dialogue? Christian Reactions to the Declarations of the Rights of Man in the United States and Europe in the Eighteenth Century*. In: *Concilium (Eng)* 15/4, 39–48.
- Ruston, Roger** (2004): *Human Rights and the Image of God*. London: SCM Press.
- Strauss, Leo** (1952): *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, Leo** (1953): *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.
- Tierney, Brian** (1997): *The Idea of Natural Rights. Studies in Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*. Atlanta, GA: Scholars Press.

Villey, Michel (1964): La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam. In: Archives de philosophie du droit 9, 97–127.

Witte, John Jr. (2007): The Reformation of Rights, Law, Religion and Human Rights in Early Modern Calvinism. Cambridge: Cambridge University Press.

Ecclesiastical Documents

COMECE (2000): Observations of the COMECE Secretariat on the Draft Charter of Fundamental Rights of the European Union, online unter: <www.comece.org/site/eu/publications/otherpublications/article/3432.html> accessed on July 20, 2012.

PT – **John XXIII** (1963): Encyclical Letter *Pacem in terris*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

RN – **Leo XIII** (1891): Encyclical Letter *Rerum novarum*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

About the Author

Linda Hogan, Ph. D., Vice-Provost/Chief Academic Officer and Professor of Ecumenics at Trinity College Dublin, Ireland.

Konrad Hilpert

Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven

Zusammenfassung

Im Jahre 1963 hat sich die katholische Kirche in der Enzyklika *Pacem in terris* zum ersten Mal auf oberster Ebene explizit und vorbehaltlos zu den Menschenrechten als Voraussetzung und Garantie des weltweiten Friedens bekannt. Seitdem ist das Thema Menschenrechte zu einem zentralen und vielfach behandelten Gegenstand kirchlichen Sprechens und Handelns geworden. Der vorliegende Beitrag untersucht die Rezeption der Menschenrechte anhand der kompletten amtlichen Verlautbarungen auf Weltebene zum Thema und analysiert sie hinsichtlich ihrer Selbstpositionierung zur kirchlichen Lehrtradition, ihres spezifischen Profils und ihrer Entwicklungen. Er stellt weiterhin die Fragen nach den tatsächlichen Auswirkungen und nach dem Spannungspotential, das die Anerkennung der Menschenrechtsbewegung für die Kirche selbst und ihre Moralverkündigung in sich birgt.

Abstract

In 1963, the Catholic Church for the first time explicitly and without reservations acknowledged human rights as prerequisite for and guarantee of world peace in the encyclical *Pacem in terris*. Since then, human rights have become a central and much discussed issue of ecclesial discourse and action. This contribution examines the reception of human rights on the basis of the complete official statements on human rights worldwide and analyses their position with regard to doctrinal tradition, their specific profile and their developments. It further investigates the real effects human rights may have on the Church itself, and the potential tension that the acknowledgement of the human rights movement may hold in store for the Church itself and its moral preaching.

Einen Impuls zu der Frage zu geben, was sich im Sinne einer konstruktiven Menschenrechtsrezeption in der katholischen Kirche in den vergangenen Jahrzehnten entwickelt hat, kann sich sowohl auf die systematische Rezeption menschenrechtlichen Denkens in der kirchlichen (Moral-)Verkündigung beziehen als auch auf das konkrete Menschenrechtsengagement kirchlicher Akteure. Mit dieser Aufgabenstellung sind für das Erkenntnisinteresse meines Beitrags drei Vorentscheidungen getroffen, nämlich:

(1) Der zentrale Gegenstand soll die Menschenrechtsrezeption sein: „Rezeption“ umschreibt im allgemeinen Sprachgebrauch einen Vorgang der Übernahme und Aneignung, assoziiert also etwas Passives.

Rezeption kann aber – so wie der Begriff in der Literaturwissenschaft¹ verwendet wird – auch für einen schöpferischen Prozess stehen, so dass es für mich gilt, darauf zu achten, ob bei der Menschenrechtsrezeption vielleicht auch Neues entstanden ist, ob es gar Rückkoppelungseffekte der kirchlichen Thematisierung auf die allgemeine Menschenrechtsdiskussion gegeben hat.

(2) Es wird näherhin gefragt nach der „konstruktiven“ oder – wie es im weiteren Text verdeutlichend heißt – nach der „positiven“ Menschenrechtsrezeption. Damit ist ein Bewertungsapriori formuliert: Die Aufmerksamkeit soll dem gelten, was aus heutiger Perspektive (2014) im Blick auf die letzten 50 Jahre des Umgangs mit diesem Thema als weiterführend und produktiv erkannt werden kann. Es soll also nicht um das gehen, was fehlt, inkonsequent ist oder vielleicht verzerrend rezipiert wurde. Und schließlich

(3) soll mein Materialobjekt, an dem ich die Rezeption untersuche, die kirchliche Verkündigung sein. Mein Blick richtet sich also weder darauf, was aus der Verkündigung der Menschenrechte bei den Gläubigen, in den Gemeinden, in den kirchlichen Verbänden unter welchen Voraussetzungen geworden ist und erst recht nicht auf den Diskurs, der sich in der akademischen Theologie zu diesem Thema entwickelt hat. Solche Wirkungen gibt es natürlich; man denke nur an die Rolle des Themas Menschenrechte in der Befreiungstheologie (vgl. Boff 1985, 46–91) oder an die Debatte um Kirchenasyl und Inklusion in Theorien kirchlicher Sozialarbeit.² Und es gibt natürlich auch eine Wirkung des kirchlichen Sprechens über die Menschenrechte auf die Wahrnehmung der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit – der innerkirchlichen, in der innergesellschaftlichen und in der weltweiten – und deren Erwartungen in Bezug auf die großen Dramen der Flucht, der Armut und des Hungers, des Verbrauchs an Umwelt, der Arbeitslosigkeit, des Terrors und seiner Bekämpfung durch Krieg, die sich vor den Augen der Weltöffentlichkeit abspielen. Aber solche Einflüsse müsste man mit anderen, nämlich empirischen Methoden untersuchen. Von mir aber wird der

1 Über die Bemühungen der Rezeptionsforschung, die ja gerade seit den späten 1960er Jahren (also in unmittelbarer zeitlicher Umgebung zu *Pacem in terris* und zum Zweiten Vatikanum, aber ohne kausalen Bezug dazu) in Schwung kam, gibt einen strukturierten Überblick: Link 1980.

2 Siehe beispielsweise mehrere Beiträge in Krockauer u. a. 2006; Lob-Hüdepohl/Lesch 2007; Maaser 2010.

Gebrauch hermeneutischer und analytischer Methoden erwartet; und ich beschränke mich dem Auftrag gemäß als Gegenstandsbereich auf kirchliche Texte mit amtlichem Status, also auf die, bezüglich derer die Kirche den Anspruch erhebt, dass darin ihr Selbstverständnis authentisch niedergelegt ist, „Zeugin und Verkünderin“ der Frohbotschaft Jesu unter „den Menschen von heute“ in „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“ zu sein (vgl. GS 1).

Unter diesen drei Prämissen lassen sich folgende Beobachtungen machen:

1 Der Einsatz für die Menschenrechte als wesentlicher Bestandteil der Sendung der Kirche³

Mit *Pacem in terris* (1963) bekennt sich die katholische Kirche auf oberster Ebene zum ersten Mal ausdrücklich, uneingeschränkt und mit Nachdruck zu den Menschenrechten als Voraussetzung und Garantie des Friedens weltweit.⁴ Deren Wertschätzung, Achtung und Verwirklichung wird zu einem zentralen Anliegen des eigenen Wirkens der Kirche erklärt. Dies findet u. a. sichtbaren Niederschlag in einer Fülle wichtiger Konzilsdokumente (GS 73–76; 77–90; GE Vorwort; 6; DH), Enzykliken (RH 17; LE 16–23; SRS 33; CA 47; CV 22; 29; 43–52; 55), Synodenbeschlüsse (IM; KuM; Paul VI. 1974), verbindlicher Lehrwerke (KKK 1930; KSK 123–130) und Botschaften auf unterschiedlichen Ebenen amtlicher kirchlicher Verkündigung⁵ (siehe hierzu die Übersicht am Schluss dieses Beitrags).

Dieses nachdrückliche Bekenntnis zu den Menschenrechten ist deshalb so bemerkenswert, weil der Tenor der lehramtlichen Äußerungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts durchgängig ein anderer war: Die Menschenrechte galten für anderthalb Jahrhunderte als Inbegriff der Ideale der Französischen Revolution und einer kirchen-, teilweise sogar christentumsfeindlichen Politik mit „zügelloser Gier nach ungehemmter Freiheit“ (Gregor XVI. 1832, zit. nach: Utz/von Galen, II/19). Der Höhepunkt der Distanzierung war mit dem *Syllabus errorum* Papst Pius' IX. (1864) erreicht. Leo XIII. schlug in seinen großen Staatsenzykliken etwa

3 In Anlehnung an eine Formulierung in IM 6.

4 Zu dieser Enzyklika und ihrer Wirkungsgeschichte siehe jetzt auch Hilpert 2013b.

5 Siehe besonders die seit 1968 jeweils zum Weltfriedenstag (1. Januar) verlautbarten Botschaften.

hundert Jahre nach 1789 – das war die traditionelle Verjährungsfrist! – einen pragmatischeren Kurs ein, setzte sich aber weiterhin in der Theorie scharf ab von den „neueren zügellosen Freiheitslehren“, die man in den heftigen Stürmen des vorausgehenden Jahrhunderts ersonnen und als Grundlehren des Rechts proklamiert habe (Leo XIII. 1885, zit. nach: Utz/von Galen, XXI/33). Immerhin anerkannte er in *Rerum novarum* (vgl. RN 1) die Koalitionsfreiheit der Arbeiter und gab dadurch den entscheidenden Impuls zur Entwicklung einer kirchenamtlichen Befassung mit sozialen und wirtschaftlichen Fragestellungen. Aber erst die Päpste, die mit den totalitären Systemen im 20. Jahrhundert Bekanntschaft machten, nämlich Pius XI.⁶ und Pius XII.⁷, beriefen sich vor, während und nach dem 2. Weltkrieg für die Frage, wie künftig vermieden werden könne, dass der Staat Willkür, Tyrannei und menschenverachtende Zerstörung übe, auf die Menschenrechte.

Im Blick auf den ersten Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozess 1946/47 schrieb Gustav Gundlach SJ, der engste Berater Pius XII., in einem zuerst in einem amerikanischen Journal publizierten Aufsatz: „Wesentlich handelt es sich [bei den vor Gericht als Verbrechen bezeichneten Sachverhalten] um direkte oder unzureichend begründete indirekte Einbrüche der öffentlichen Gewalt in die unantastbaren Persönlichkeitsrechte des Menschen“ (Gundlach 1948/1949, 291). Zumindest für die Theologie waren seit dieser Zeit die Menschenrechte, die im Dezember 1948 durch die Vereinten Nationen als „die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“ (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Präambel) deklariert worden waren, die Hoffnungsträger „für die Abwehr von Willkür und Gewalt“.⁸

6 „Der Mensch als Persönlichkeit“ – so die Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) – „besitzt gottgegebene Rechte, die jedem auf ihre Leugnung, Aufhebung oder Brachlegung abzielenden Eingriff von Seiten der Gemeinschaft entzogen bleiben müssen“ (Pius XI. 1937, in: Utz/von Galen, II/201).

7 Siehe dazu Pius XII. 1942.

8 So das Vorwort des von August von Wimmer im Auftrag der Pax Romana und dem Katholischen Arbeitnehmerverband herausgegebenen Tagungsbandes „Die Menschenrechte in christlicher Sicht“ (Wimmer 1953, VII).

2 Christliches Erbe?

Diese häufige und emphatische Thematisierung der Menschenrechte seit *Pacem in terris* wirft Fragen auf. Die Frage, die sich zunächst aufdrängt, ist diejenige nach dem Verhältnis zur Tradition der eigenen Sozialverkündigung. Faktisch waren die Initiativen ja von außerhalb des kirchlichen Raums gekommen. Gleichzeitig glaubte man entdecken zu können, dass in dem von außerhalb Thematisierten Eigenes zu finden sei.⁹

Das ist bis heute in der Menschenrechtsdebatte ein Problempunkt, zu dem immer wieder neue Vorschläge gemacht werden.¹⁰ In den maßgeblichen kirchlichen Texten wird auf diese Frage durchaus eingegangen. *Pacem in terris* anerkennt die Originalität der 15 Jahre vor ihr durch die Vereinten Nationen verabschiedeten Allgemeinen Menschenrechtserklärung und würdigt sie „als Stufe und Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt“ (PT 144) und als „wahrer Meilenstein auf dem Weg des moralischen Fortschritts der Menschheit“ (Johannes Paul II. 1979, 7).

Theologisch ordnet sie sie unter die „Zeichen der Zeit“ ein. Damit bietet sie eine theologische Möglichkeit an, die Menschenrechte aus dem Streit um Kontinuität oder Bruch herauszuhalten. In der theologischen Reflexion zu den Menschenrechten gibt es den Vorschlag, die Spannung zwischen diesen beiden interpretatorischen Sichtweisen (vgl. Rahner 2013) durch die Deutung als Lernprozess zu vermitteln. Lernen ist eine kulturell etablierte Haltung, methodische Aneignung von Überliefertem, Wiederentdeckung von Vergessenem, Offenheit für neue Fragestellungen und Selbstkorrektur miteinander zu verbinden (vgl. Hilpert 1991, 161f.; 2013a).

3 Spezifisches Profil oder nachholende Dublette?

Eine zweite Frage stellt sich im Blick auf den Menschenrechtsprozess im Kontext der UNO (und übrigens auch des Europarats): War dieser Vorgang der Anerkennung der Menschenrechte seitens der katholischen

9 Diese Figur vom Wiederfinden eigener Tradition in Bezug auf die Menschenrechte findet sich bereits bei Jacques Maritain (1942). Für die deutsche Debatte in den Nachkriegsjahren von allergrößter Bedeutung: Ritter 1949a; 1949b.

10 Der jüngste Vorschlag stammt von Hans Joas (vgl. 2011).

Kirche „bloß“ eine nachholende Entwicklung oder war er ein Initialakt, der zu einem eigenen, unaustauschbaren Profil des kirchlichen Menschenrechts-Engagements geführt hat? Um diese Frage zu beantworten, könnte man zunächst einmal prüfen, ob es Besonderheiten bei den Inhalten und bei der Gruppierung der Menschenrechte in *Pacem in terris* und den weiteren Dokumenten gibt. Eine solche Prüfung führt allerdings zu keinem deutlichen Resultat, obschon durchaus versucht wird, die einzelnen Rechte eigenständig zu umschreiben und ihre Reichweite exakter zu bestimmen (z. B. beim Recht auf Leben¹¹).

Originalität zeigt sich aber an anderen Stellen, nämlich:

- in der konsequenten und betonten Rückführung aller Menschenrechte auf die Würde des (als Person verstandenen) Menschen als Fundament (KKK 1930; KSK 153),
- in der dezidiert theologischen Begründung der Menschenwürde auf die schöpfungsmäßige Gottebenbildlichkeit und deren Annahme und Vollendung durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (KSK 153),
- in der Aneignung des damit ermöglichten Bildes der „Menschheitsfamilie“ als Inbegriff für die Universalität des Menschseins und die Relativierung einer eurozentrischen Perspektive (PT; PP 17; 62; 79; SRS 40; 49; Friedensbotschaft 1994; 2008; Ansprache 1965, 1, 6; Ansprache 1979, 21; Ansprache 1995, 1; Ansprache 2008; CA 26; CV 53–67),
- in der Betonung der Untrennbarkeit von Anspruchs- und Pflichtdimension (PT 28–33; LE 16; Friedensbotschaft 2003; CV 43; KSK 156),

11 In den Instruktionen *Donum vitae* (1987) und *Dignitas personae* (2008) heißt es übereinstimmend: „Die Frucht der menschlichen Zeugung erfordert ab dem ersten Augenblick ihrer Existenz, also von der Bildung der Zygote an, jene unbedingte Achtung, die man dem Menschen in seiner leiblichen und geistigen Ganzheit sittlich schuldet. Der Mensch muss von seiner Empfängnis an als Person geachtet und behandelt werden und infolgedessen muss man ihm von diesem Augenblick an die Rechte der Person zuerkennen und darunter vor allem das unverletzliche Recht jedes unschuldigen Menschen auf Leben“ (DP 4). In der jüngsten Apostolischen Exhortation von Papst Franziskus *Evangelii gaudium* heißt es vorsichtiger, aber nicht minder dringlich, die „Verteidigung des ungebohrenen Lebens“ sei „eng mit der Verteidigung jedes beliebigen Menschenrechtes verbunden“. Sie setze „die Überzeugung voraus, dass ein menschliches Wesen immer etwas Heiliges und Unantastbares ist, in jeder Situation und jeder Phase seiner Entwicklung“ (EG 213).

- im Bestehen auf der inneren Zusammengehörigkeit der Gewährleistung von individueller Freiheit, Einsatz für das Gemeinwohl und aktiver Teilhabe an den Lebenschancen von Gesellschaft und Kultur,¹²
- in der besonderen Aufmerksamkeit für die Notleidenden, Schwachen und Verletzbaren (IM 31; SRS 14; 42 mit Gebrauch des Terminus „Option [...] für die Armen“; CA II; CV 22; 27), sowie
- in der Herausstellung der Bedeutung der freien Zusammenschlüsse im Zwischenbereich zwischen den Bürgern als Einzelnen und dem Staat (PT 24; 74; 163; GS 75; CV 38), die im Umfeld des Jahres 1989 dann auch allgemein wiederentdeckt und unter dem alten Begriff der „Zivilgesellschaft“ Karriere gemacht hat.

In der Summe zeigt das, dass die Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische Kirche mehr zu sein beansprucht als das fortschreitende Abrücken von traditionellen Vorbehalten und eine dazu komplementäre Aneignung schon vorhandener Standards politischer Ethik.

4 Recht auf Religionsfreiheit

Zum Eigenprofil der kirchlichen Äußerungen zu den Menschenrechten gehört von Anfang an auch, dass „auf das Recht der Religionsfreiheit [dabei geht es – wie schon die einschlägige Definition in der Erklärung *Dignitatis humanae* des Zweiten Vatikanums zeigt (vgl. DH 2; Paul VI. 1974) – im Kern um die Freiheit des Gewissens] allergrößter Wert gelegt wird“ (KSK 155; vgl. RH 17; Friedensbotschaft 1988; 1991; 1999; 2007; 2011). Verstanden als „Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben“, gilt sie in gewissem Sinn als „Quelle und

12 Diese innere Zusammengehörigkeit wird in *Pacem in terris* bei der Darstellung der einzelnen Rechte dargelegt, beispielsweise bei dem Recht auf Leben (PT 11) oder dem Recht auf Wahrung des guten Rufs und der freien Meinungsäußerung (ebd. 12). Zum Bild des die Menschenrechte garantierenden und schützenden Staats siehe PT 26. Der traditionellen, aus der Lehre vom Status des Bürgers zum Staat orientierten Einteilung folgt die Gemeinsame Botschaft des Papstes und der Weltbischofssynode über Menschenrechte und Versöhnung von 1974 (vgl. Paul VI. 1974).

Synthese“ der Menschenrechte (CA 47).¹³ Das liegt nicht nur an der Rolle, die gerade dieses Recht in der Religions- und Konfessionsgeschichte gespielt hat,¹⁴ sondern hat seinen Grund auch darin, dass die Achtung von Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit auch in der Gegenwart und in der Zukunft die zentrale Bedingung dafür ist, dass der Glaube in freiheitlichen Gesellschaften von den Einzelnen gelebt, von Generation zu Generation weitergegeben und mittels eigener Institutionen organisiert werden kann. Die Bedeutung der ausdrücklichen Anerkennung dieses Rechts reicht weit über den Bereich staatskirchenrechtlicher Arrangements hinaus in das Verständnis von Politik, in die Sicherung katholischer wie auch nichtkatholischer und nichtchristlicher Religionspraxis einschließlich der Verweigerung jeder religiösen Wirklichkeitsdeutung sowie in die grundsätzliche Selbstbegrenzung staatlicher Machtansprüche hinein.

Die katholische Kirche hat in den letzten 50 Jahren dieses Recht, das seine Brisanz längst verloren zu haben schien, ständig und mit großem Nachdruck eingefordert, und zwar nicht nur dann, wenn eigene Gläubige in Bedrängnis geraten waren, sondern weltweit und mit Aufmerksamkeit für Verfolgung und Restriktion, denen Gläubige auch anderer Glaubensrichtung ausgesetzt sind, sei es in Gestalt der Einschränkung der freien Meinungsäußerung aus religiösen Gründen, der Gängelung durch Regierungen, der Bestrafung von Gotteslästerung, der Behinderung von Gottesdienst, von Übergriffen und Einschüchterung. Wie prekär es aktuell um die Lage der Religionsfreiheit tatsächlich bestellt ist, zeigen die im Sommer dieses Jahres vom Rat der Außenminister der EU verabschiedeten Richtlinien zur Förderung und zum Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit (vgl. Europäisches Parlament 2013) wie der ebenfalls im Sommer 2013 gemeinsam von der DBK und der EKD verantwortete „Ökumenische Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit“ (vgl. DBK/EKD 2013). Diesem Bericht zufolge sind 70% der Weltbevölkerung von solchen Einschränkungen betroffen; Brennpunkte sind der Mittlere Osten und Nordafrika sowie autoritäre Länder in Asien wie China und Myanmar.

13 RH 17 schließt nicht weniger eindrücklich mit dem Satz: „Die Verwirklichung dieses Rechtes ist eine der grundlegenden Proben für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage“. Vgl. außerdem CV 56; Ansprache 2008.

14 Siehe dazu die bekannte These von Georg Jellinek (1964) und deren Diskussion.

5 Weiterentwicklungen

Das kirchenamtliche Sprechen über die Menschenrechte ist nicht auf dem Stand von *Pacem in terris* stehengeblieben, sondern hat sich in den fünf Jahrzehnten seither nach mehreren Richtungen hin weiterentwickelt und ausdifferenziert. Diese Weiterentwicklungen finden in den jeweils nachfolgenden Dokumenten, die bestrebt sind, bereits Gesagtes nicht einfach zu wiederholen, sondern in andere Problemkontexte einzufügen, und in den jährlichen Botschaften zum Tag des Friedens statt. *Inhaltlich* besonders bemerkenswert ist die Verknüpfung mit der Notwendigkeit der Versöhnung (vgl. Friedensbotschaft 1968; 1970; 1975; 1997; 2002), der Hinweis auf die Bedeutung der Achtung der Minderheiten (vgl. Friedensbotschaft 1989), die Akzentuierung der Rechte der Kinder und der Familien (vgl. Friedensbotschaft 1994; 1995; 1996; 2008), die Dringlichkeit der Bekämpfung der Armut als Instrument zu mehr Realisierung der Menschenrechte (vgl. Friedensbotschaft 1993; 2009) sowie die Ausweitung auf die Anliegen der weltweiten Solidarität, der Solidarität mit den zukünftigen Generationen sowie der Bewahrung der Schöpfung (vgl. Friedensbotschaft 1990; 2010). *Formal* besteht eine wichtige Weiterentwicklung darin, dass die im Völkerrecht eingeleitete Ergänzung der Menschenrechte um „Rechte der Völker und Nationen“ mitvollzogen wird (IM 15; 64/8; SRS 32f.; CA 21; KSK 157). Dementsprechend werden nicht nur das Recht auf Unabhängigkeit, sondern auch die Rechte auf Existenz, auf eigene Sprache und Kultur, auf die Gestaltung des Gemeinschaftslebens nach den eigenen Überlieferungen und auf den Aufbau einer eigenen Zukunft und die Sorge für die Ausbildung der jüngeren Generation explizit bekräftigt.¹⁵

6 Ideal und Realität, Buchstabe und Geist

Das kirchliche Sprechen in der Öffentlichkeit zugunsten der Menschenrechte nimmt Teil an der zweifachen Widersprüchlichkeit, von der jedes

¹⁵ Diese Konkretionen wurden wiederholt in wichtigen Ansprachen Johannes Pauls II. herausgestellt, u. a. in der Ansprache zum 50. Jahrestag des Beginns des Zweiten Weltkriegs und in der Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen 1995 (Die wesentlichen Stellen sind zitiert in: KSK 157). Ferner vgl. Friedensbotschaft 2001.

Engagement seitens der Menschenrechte bedroht ist: Die eine besteht in der Tatsache, dass die Menschenrechte in der Realität faktisch andauernd und massiv verletzt werden (vgl. CA 47; KSK 158); dass dies auch seitens der Kirche in ihrer Geschichte der Fall war, hat Papst Johannes Paul II. in den großen Vergebungsbitten 2000 ausdrücklich ausgesprochen.¹⁶ Die andere besteht in der Möglichkeit, dass trotz allem Respekt, der ihnen rhetorisch gezollt wird, ihrem „Geist“ entgegen gehandelt werden kann oder sie sogar benutzt werden können, um politische Interessen zu bemänteln und als zwingend erscheinen zu lassen (vgl. RH 17; KSK 158). Zur Überwindung beider Klüfte müssen die Verkündigung der Menschenrechte wie auch die Anklage von Verletzungen ergänzt und begleitet werden durch eine engagierte Menschenrechts-Praxis. Dazu geeignete Ebenen der Implementierung durch die Kirche sind: die ökumenische Zusammenarbeit (vgl. GS 90 [ohne ausdrücklichen Menschenrechtsbezug]; KSK 159), der Dialog mit den anderen Religionen (Friedensbotschaft 2002; KSK 159), die Mitarbeit in Organisationen der Vereinten Nationen (vgl. GS 90; Ansprache 1965; 1979; 2008), Kontakte und Kooperationen mit Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen auf nationaler und internationaler Ebene (vgl. KSK 159),¹⁷ Entwicklungsarbeit und Diakonie sowie sämtliche Formen und Einrichtungen der Erziehung, Bildung und Sozialarbeit. Dazu kommt die Einrichtung der Päpstlichen Studienkommission *Justitia et Pax* als Informations-, Multiplikations- und Aktivierungszentrum.¹⁸

16 Abschnitt VII. dieser Bitten enthält ein „Bekenntnis der Sünden auf dem Gebiet der Grundrechte der Person“. Text in: Internationale Theologische Kommission 2000.

17 Als Beispiel für eine tatsächliche Kooperation kann die Beteiligung des Vatikans bei der KSZE-Akte (Helsinki-Prozess) genannt werden.

18 Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* vom 6.1.1967. Durch das Motu proprio *Iustitiam et pacem* vom 10.12.1976 wurde die Kommission zu einer ständigen Einrichtung. Eine wissenschaftliche Darstellung der Tätigkeit von *Justitia et Pax* auf gesamtkirchlicher Ebene scheint derzeit nicht verfügbar. Hingegen geben über die Aktivitäten der Deutschen Kommission einen guten Überblick Giesecking 2007 und Lürer 2013.

7 Auswirkungen auf den Binnenbereich

Die uneingeschränkte und emphatische Anerkennung der Menschenrechte als universal, unverletzlich und unveräußerlich lässt nicht zu, ihre Geltung auf Politik, Staat und Völkergemeinschaft zu beschränken; vielmehr verlangt sie, die Menschenrechte auch auf den binnenkirchlichen Raum zu beziehen. Die Notwendigkeit der Respektierung der Menschenrechte auch im Inneren der Kirche wurde gelegentlich auch ausdrücklich konstatiert (vgl. IM 41f; Paul VI. 1974; Johannes Paul II. 1979, 4, in: KSK 159).

In *De iustitia in mundo* klingt es besonders entschlossen: „Weiß die Kirche sich verpflichtet, Zeugnis zu geben für die Gerechtigkeit, dann weiß sie auch und anerkennt, dass, wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muss. Darum ist unser eigenes Verhalten, unser Besitz und unser Lebensstil in der Kirche einer genauen Prüfung zu unterziehen“ (IM 41). Hier bewegt sich die Argumentation zunächst noch ganz auf der Ebene der Glaubwürdigkeit. Dann fährt der Text allerdings fort: „Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten. Keiner, welcher Art auch immer seine Beziehungen zur Kirche sein mögen, darf in den jedermann zustehenden Rechten verkürzt werden“ (ebd. 42).

Solche grundsätzlichen Postulate provozieren die Frage, wie weit dem in der Realität der kirchlichen Ordnung und konkreten Regelungen Rechnung getragen ist (etwa bei disziplinarischen Konflikten, bei Beanstandungen und Strafen, beim Umgang mit Brüchen in Lebensformen und Berufsbiografien). Der Verweis auf den Grundrechte-Katalog im kirchlichen Gesetzbuch, wie er im Kompendium der Soziallehre der Kirche erfolgt (KSK 159 mit ausdrücklichem Verweis auf cc. 208–223), deckt diesen Selbstanspruch der Kirche, die Menschenrechte „in ihrem eigenen Innern zu respektieren“, allenfalls teilweise ab.

Im gesamten Gesetzbuch der Kirche gibt es keine Bezugnahme auf die Menschenrechte, obschon ein solcher im Entwurf der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* von 1980 noch vorgesehen war, und zwar gerade als Kopfnorm für den Grundrechtsteil (vgl. Aymans/Mörsdorf 1997, 77). Innerhalb der Kanonistik gibt es auch Stimmen, die sich explizit gegen die „unbesehene Übernahme aller Menschenrechte in die kirchliche Rechtsordnung“ aussprechen und dies damit begründen, dass „die Menschenrechte zwar vorkirchliches und vorstaatliches Recht darstellen,

aber doch dem Staat gegenüber formuliert sind“. Sie hätten daher „ihr besonderes Gepräge aus der Schutzfunktion gegenüber den spezifischen Missbrauchsmöglichkeiten der ‚*potestas civilis*‘“ (ebd., 79; Hervorhebung K. H.).¹⁹ Die Kirche habe „einen eigenständigen Bezug zu den Menschenrechten, der von ihrem Wesen als geistlicher Gemeinschaft bestimmt wird“ (ebd., 81). Bei den kirchlichen Grund- (oder Gemein-)rechten gehe „es nicht um die Schaffung eines kirchenfreien Raumes für das religiöse Subjekt“; denn „begrifflich [sei] der Christ nur zu definieren als Glied der Kirche“ (ebd., 82). Genau genommen, das meint: dem Wortlaut nach, gibt es im CIC auch keine Grundrechte im strengen Sinne, also Bürgerrechte im Rahmen einer Verfassung, die allen anderen rechtlichen Bestimmungen vor- und übergeordnet sind, sondern „nur“ Pflichten und Rechte aller Gläubigen. Diese allgemeinen Rechte und Pflichten der Gläubigen in cc. 208–223 CIC werden allerdings von manchen Kirchenrechtsvertretern unter Hinweis auf die Entstehungsgeschichte durchaus als grundrechtsähnliche „Fundamentalrechte“ interpretiert.²⁰

8 Folgewirkungen der Rechteorientierung

Die Dynamik der menschenrechtlichen Grundidee, den Menschen unabhängig von seinem Glauben und der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft als Träger überpositiver Rechte anzusehen, erfasst auch die Bereiche der Lebensführung und der personalen Beziehungen. Dies ist in den jüngsten gesellschaftlichen Diskursen über Gewalt in Familien und Vertrauensverhältnissen deutlich geworden. Es kann auch nicht ausgeschlossen werden, dass Folgerungen, die aus anerkannten Menschenrechten abgeleitet werden, in Spannung geraten zu Moralstandards, die von der Tradition als objektiv vorgegeben behauptet (z. B. Verbot der Empfängnisverhütung) bzw. mittels arbeitsrechtlicher Sanktionen mit Nachdruck versehen werden, oder zu kirchenrechtlichen Bestimmungen (z. B. dem Ausschluss von Frauen von den Weiheämtern). Entsprechende Spannungen bewirken zwar nicht zwangsläufig die Nichtgültigkeit entgegensetzender Forderungen, erhöhen aber nach

19 Gegen die Fundamentalität bzw. Verfassungsqualität bezieht auch Eugenio Corecco (vgl. 1985) explizit Stellung.

20 Näheres dazu (inkl. Autoren) bei Steuer-Flieser 1999, bes. 76–79.

innen den theologischen Rechtfertigungsdruck für diese Beschränkungen erheblich. Von „außen“, also in Öffentlichkeit und Politik, provozieren diese Spannungen, die sich aus kohärentem menschenrechtlichem Argumentieren zu kirchlichen Vorgaben ergeben, Fragen nach Umfang und Grenzen des Privilegierungsanspruchs der Kirche gegenüber dem Staat, der die Religions- und Gewissensfreiheit als Grundrechte mit Verfassungsrang schützt. Diese Problematik, die in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft über die Kirchen hinaus auch viele andere religiöse Gemeinschaften betrifft, bleibt nur dann in einer sozial verträglichen Balance, wenn die Unantastbarkeit der Würde jedes Menschen samt des mit ihr verbundenen Kernbereichs von Persönlichkeitsrechten respektiert wird, die Existenz konkurrierender Glaubensrichtungen toleriert ist und die Zugehörigkeit zur Kirche (bzw. zu einer religiösen Gemeinschaft) samt deren Tradition und Ordnung auf der freien Zustimmung und dem Glauben ihrer Mitglieder beruht. Freie Zustimmung und Glaube ihrerseits hängen von der Plausibilität der religiösen Wirklichkeitssicht, der Glaubwürdigkeit und Anziehungskraft der gelebten Praxis sowie vom Vertrauenkönnen ab.

9 Gewalt aus religiösen Gründen

Seit *Centesimus annus* (1991) ist gerade im Zusammenhang der Einforderung des Rechts auf Religionsfreiheit auch ausdrücklich davon die Rede, dass Religion und Weltanschauungen in der heutigen Welt dazu benutzt würden, Gewalt, Leid, Verwüstung und Tod zu verursachen (CA 29; 46f.; CV 29). Als Gestalten solcher religiöser Gewalt werden konkret das Töten „im heiligen Namen Gottes“, Terrorismus, Fanatismus und religiöser Fundamentalismus, staatliche Förderung der religiösen Indifferenz oder des praktischen Atheismus genannt (CA 29; 46; CV 29; 55f.; Friedensbotschaft 2002; 2007; 2011).

Ein bemerkenswertes Element, das als Weiterführung der Menschenrechtslogik und ihrer Friedensfunktion durch die katholische Kirche gedeutet werden *kann* (nicht: muss), ist das Weltfriedensgebet in Assisi, das bisher viermal stattgefunden hat. Hervorgegangen aus dem Wunsch, dass die Religionen und Konfessionen sich verbünden mögen, um gemeinsam und mithilfe der ihnen und nur ihnen eigenen Ausdrucksform des Gebets etwas für den Frieden beizutragen, hat es nach dem 11. September 2001 den besonderen Akzent der selbstverpflichtenden

Absage an jede religiös verursachte oder auch nur legitimierte Gewalt bekommen.²¹

10 Ausblick

Die Bilanz von 50 Jahren Menschenrechtsrezeption der katholischen Kirche ist beachtlich. Zwar erweist sich vor allem die Durchsetzung ihrer Geltung im Binnenbereich immer wieder als mühsam. Aber Thema und Anliegen sind unzweifelhaft zu einem integralen Bestandteil der kirchlichen Verkündigung und auch des praktischen Engagements für die Menschen, besonders die benachteiligten, geworden. Darüber hinaus sind die Menschenrechte zum Basisthema geworden, über das die Kirche sich weltweit mit Staaten, der Staatengemeinschaft, zivilgesellschaftlichen Akteuren und Repräsentanten anderer Religionen verständigt und als Anwältin in Erscheinung tritt. Schließlich sind die Menschenrechte auch zu einem Schlüssel für den Transformationsprozess geworden, in den die Kirche selbst geraten ist bzw. in den sie hineingezwungen wurde: nämlich in Gesellschaften, die religiös heterogener und kulturell fragmentierter sind als frühere Gesellschaften, ihre eigene Identität behaupten zu können, ohne sich subkulturell abzuschließen oder den Anderen Respekt zu versagen. Die Behauptung der eigenen Identität in solchen offenen Gesellschaften kann nämlich nicht einfach dem Eigensinn der Tradition, der allgemeinen Verständlichkeit der Symbole und Riten vertrauen oder auf Disziplinarmaßnahmen setzen. Vielmehr ist sie angewiesen auf Anregung, Förderung und Organisation von Verständigung, auf authentisches Überzeugtsein sowie auf exemplarische Projekte zur Menschenrechtspraxis und -bildung, auf das Angebot freier Bindung und das Zutrauen von Verantwortungsübernahme. Nur so wird die Kirche inmitten der Vielfalt und angesichts der Hochschätzung der Freiheit bestehen und zur Respektierung der gemeinsamen Würde bzw. Gottebenbildlichkeit in jedem Anderen anleiten können.

21 Zur Idee und der Geschichte dieser Treffen siehe z. B. Sandler 2012, hier 102–104. Die Texte sind in deutscher Übersetzung dokumentiert in: Waldenfels 1987; *L'Osservatore Romano* (D) 22 (1992), Nr. 50, 7; 23 (1993), Nr. 2, 1; 23 (1993), Nr. 3, 7–9; 32 (2002), Nr. 5, 7f.; 32 (2002), Nr. 6, 9–11; 32 (2002), Nr. 11, 7; 41 (2011), Nr. 44, 7f.; 41 (2011), Nr. 44, 8f.; 41 (2011), Nr. 44, 2. Vgl. außerdem Friedensbotschaft 1992.

Literatur

- Aymans, Winfried; Mörsdorf, Klaus** (1997): Kanonisches Recht. Lehrbuch auf Grund des Codex Iuris Canonici, Bd. II. 13., völlig neu bearbeitete Aufl. Paderborn: Schöningh.
- Boff, Leonardo** (1985): Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Corecco, Eugenio** (1985): Der Katalog der Pflichten und Rechte der Gläubigen im CIC. In: Gabriels, André; Reinhardt, Heinrich J. F. (Hg.): Ministerium Iustitiae. FS Heribert Heinemann. Essen: Ludgerus-Verlag, 179–202.
- Europäisches Parlament** (2013): Empfehlung des Europäischen Parlaments vom 13. Juni 2013 an den Rat zu dem Entwurf von Leitlinien der EU zur Förderung und zum Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit, online unter: <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P7-TA-2013-0279+0+DOC+XML+Vo//DE>, abgerufen 18.10.2013.
- Generalversammlung der UN** (1948): Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Resolution 217 A (III). Luzern: Bucher.
- Giesecking, Erik** (2007): Justitia et Pax 1967–2007. 40 Jahre Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden: eine Dokumentation. Paderborn: Schöningh.
- Gundlach, Gustav** (1948/49): Der Nürnberger Prozess und die Moral. In: Stimmen der Zeit 143, 286–293.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte: Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Hilpert, Konrad** (2013a): Christliches Ethos und Erkenntniszuwachs. Methodologische Vergewisserung über die Notwendigkeit des Lernens in der theologischen Ethik. In: Goertz, Stephan; Hein, Rudolf B.; Klöcker, Katharina (Hg.): Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral. Freiburg i. Br.: Herder, 123–139.
- Hilpert, Konrad** (2013b): Die Sorge um den Frieden als Element der kirchlichen Sendung und die Rolle der Menschenrechte. In: Tück, Jan-Heiner (Hg.): Erinnerungen an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, 651–669.
- Internationale Theologische Kommission** (Hg.) (2000): Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Freiburg: Johannes.
- Jellinek, Georg** (1964): Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Wiederabdruck der 4. Auflage. In: Schnur, Roman (Hg.): Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1–77.
- Joas, Hans** (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Krockauer, Rainer; Bohlen, Stephanie; Lehner, Markus** (Hg.) (2006): Theologie und soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf. München: Kösel.
- Link, Hannelore** (1980): Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme. 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

- Lob-Hüdepohl, Andreas; Lesch, Walter** (Hg.) (2007): Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch. Paderborn: Schöningh.
- Lüer, Jörg** (2013): Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit“. Die Deutsche Kommission *Justitia et Pax* nach 1989. Stuttgart: Kohlhammer.
- Maaser, Wolfgang** (2010): Lehrbuch Ethik. Grundlagen, Problemfelder, Perspektiven. Weinheim-München: Juventa-Verlag.
- Maritain, Jacques** (1942): *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. New York: Editions de la Maison Française Inc.
- Rahner, Johanna** (2013): „Semper ipse sed nunquam idem“. Relecture des Zweiten Vatikanischen Konzils im heutigen kirchlichen Kontext. In: Münchener Theologische Zeitschrift 64, 385–398.
- Ritter, Gerhard** (1949a): Die Menschenrechte und das Christentum. In: *Zeitwende* 21/1, 1–12.
- Ritter, Gerhard** (1949b): Ursprung und Wesen der Menschenrechte. In: *Historische Zeitschrift* 169, 233–263.
- Sandler, Willibald** (2012): Globale Gewalt und das Ringen um den Frieden. Der Beitrag von Assisi. In: Siebenrock, Roman A.; Tück, Jan-Heiner (Hg.): *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*. Freiburg i. Br.: Herder, 102–120.
- Steuer-Flieser, Dagmar** (1999): „Grundrechte im Codex Iuris Canonici“ von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit. Baden-Baden: Nomos.
- Waldenfels, Hans** (Hg.) (1987): Die Friedensgebete von Assisi. Mit einem Kommentar von Hans Waldenfels. Freiburg i. Br.: Herder.
- Wimmer, August** (1953): Die Menschenrechte in christlicher Sicht. Freiburg i. Br.: Herder.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben, zitiert aus:

- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB)** (Hg.) (2007): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- Ansprache – Ansprache der Päpste vor der UNO-Vollversammlung** (jeweils mit Jahresangabe).
- CA – Johannes Paul II.** (1991): Enzyklika *Centesimus annus*, S. 689–764.
- CV – Benedikt XVI.** (2009): Enzyklika *Caritas in veritate*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 186).
- DBK; EKD** (2013): *Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen* (Gemeinsame Texte Nr. 21), online unter: http://www.ekd.de/download/religionsfreiheit_christen_weltweit_2013_07_01.pdf, abgerufen 18.10.2013.

- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit. In: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, S. 661–675.
- DP – Kongregation für die Glaubenslehre** (2008): Instruktion *Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 183).
- EG – Franziskus** (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194).
- Friedensbotschaft – Botschaft zum Weltfriedenstag** (1968–2014). Texte in: Österreichische Kommission Iustitia et Pax (Hg.): Dokumentationsarchiv zur Katholischen Soziallehre, online unter: <http://www.iupax.at/index.php/liste-friedensbotschaften.html>, abgerufen 17.02.2014.
- GE – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Gravissimum educationis* über die christliche Erziehung. In: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, S. 335–348.
- Gregor XVI.** (1832): Enzyklika *Mirari vos*. In: Utz, Arthur-Fridolin; Galen, Birgitta von (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung – Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Aachen: Scientia-Humana-Inst., II/1–24 (S. 136–159).
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, S. 291–395.
- IM – Bischofssynode, römische** (1971): Abschlussdokument der Römischen Bischofssynode *De iustitia in mundo*, S. 495–517.
- Johannes Paul II.** (1979): Ansprache an die Amtsträger und Anwälte der Rota vom 17.2.1979.
- KKK – Katechismus der Katholischen Kirche** (1993). München: Oldenbourg.
- KSK – Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden** (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.
- KuM – Iustitia et Pax** (1974): The Church and Human Rights. Deutsche Übersetzung in: Die Kirche und die Menschenrechte. Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“. München: Kaiser 1976.
- LE – Johannes Paul II.** (1981): Enzyklika *Laborem exercens*, S. 529–601.
- Leo XIII.** (1885): Enzyklika *Immortale Dei*. In: Utz, Arthur-Fridolin; Galen, Birgitta von (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung – Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Aachen: Scientia-Humana-Inst., XXI/24–48 (S. 2116–2153).
- Paul VI.** (1974): Gemeinsame Botschaft des Papstes und der Weltbischofssynode über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluss der Bischofssynode von 1974. In: Herder-Korrespondenz 28, 624–625.
- Pius IX.** (1864): *Syllabus Errorum*. In: Hünermann, Peter (Hg.) (2010): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Henrici Denzinger enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. 43. Freiburg i. Br.: Herder, 2901–2980.

- Pius XI.** (1937): Enzyklika *Mit brennender Sorge*. In: Utz, Arthur-Fridolin; Galen, Birgitta von (Hg.) (1976): Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Aachen: Scientia-Humana-Inst., II/167–219 (S. 290–309).
- Pius XII.** (1942): Weihnachts-Ansprache. In: Utz, Arthur-Fridolin; Groner, Joseph-Fulko (Hg.) (1954/1961): Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII. 3 Bände. Freiburg i. Ue.: Paulusverlag, 259–261.
- PP – Paul VI.** (1967): Enzyklika *Populorum progressio*, S. 405–440.
- PT – Johannes XXIII.** (1963): Enzyklika *Pacem in terris*, S. 241–290.
- RH – Johannes Paul II.** (1979): Enzyklika *Redemptor hominis*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 6).
- RN – Leo XIII.** (1891): Enzyklika *Rerum novarum*, S. 1–38.
- SRS – Johannes Paul II.** (1987): Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, S. 619–687.

Anhang: Übersicht über die gesamtkirchlichen Dokumente zu den Menschenrechten seit 1963

Enzykliken

- Johannes XXIII., *Pacem in terris* (1963)
- Johannes Paul II., *Redemptor hominis* (1979)
- Johannes Paul II., *Laborem exercens* (1981)
- Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis* (1987)
- Johannes Paul II., *Centesimus annus* (1991)
- Benedikt XVI., *Caritas in veritate* (2009)
- Franziskus, *Evangelii gaudium* (2013, Apostolisches Schreiben)

Schlussdokumente von Synoden und Konzilien

- Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965)
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (1965)
- Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (1965)
- Römische Bischofssynode, Abschlussdokument *De iustitia in mundo* (1971)
- Gemeinsame Botschaft des Papstes und der Weltbischofssynode über Menschenrechte und Versöhnung (1974)

Botschaften zum Weltfriedenstag

- Paul VI., Botschaft zur Feier eines „Tages des Friedens“ (1. Januar 1968)
- Paul VI., „Erziehung zum Frieden durch Versöhnung“ (1970)
- Paul VI., „Jeder Mensch ist mein Bruder“ (1971)
- Paul VI., „Willst Du Frieden, so arbeite für die Gerechtigkeit“ (1972)

- Paul VI., „Der Friede ist möglich“ (1973)
- Paul VI., „Der Friede hängt auch von Dir ab!“ (1974)
- Paul VI., „Versöhnung, der Weg zum Frieden“ (1975)
- Paul VI., „Die echten Waffen des Friedens“ (1976)
- Paul VI., „Wenn Du Frieden willst, verteidige das Leben“ (1977)
- Paul VI., „Nein zur Gewalt, Ja zum Frieden“ (1978)
- Johannes Paul II., „Um zum Frieden zu gelangen, zum Frieden erziehen“ (1979)
- Johannes Paul II., „Die Wahrheit kraft des Friedens“ (1980)
- Johannes Paul II., „Um dem Frieden zu dienen, achte die Freiheit“ (1981)
- Johannes Paul II., „Frieden: Gottes Geschenk, den Menschen anvertraut“ (1982)
- Johannes Paul II., „Der Dialog für den Frieden: Eine Forderung an unsere Zeit“ (1983)
- Johannes Paul II., „Der Frieden entspringt einem neuen Herzen“ (1984)
- Johannes Paul II., „Frieden und Jugend, zusammen unterwegs“ (1985)
- Johannes Paul II., „Der Friede, Wert ohne Grenzen Nord-Süd, Ost-West: Ein einziger Friede“ (1986)
- Johannes Paul II., „Entwicklung und Solidarität: Zwei Schlüssel zum Frieden“ (1987)
- Johannes Paul II., „Religionsfreiheit, Bedingung für friedliches Zusammenleben“ (1988)
- Johannes Paul II., „Um Frieden zu schaffen, Minderheiten achten“ (1989)
- Johannes Paul II., „Friede mit Gott dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung“ (1990)
- Johannes Paul II., „Wenn Du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen“ (1991)
- Johannes Paul II., „Die Gläubigen vereint im Aufbau des Friedens“ (1992)
- Johannes Paul II., „Willst du den Frieden, komm den Armen entgegen“ (1993)
- Johannes Paul II., „Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie“ (1994)
- Johannes Paul II., „Die Frau: Erzieherin zum Frieden“ (1995)
- Johannes Paul II., „Bereiten wir den Kindern eine friedliche Zukunft!“ (1996)
- Johannes Paul II., „Biete die Vergebung an, empfang die Vergebung“ (1997)
- Johannes Paul II., „Aus der Gerechtigkeit des Einzelnen erwächst der Frieden für alle“ (1998)
- Johannes Paul II., „In der Achtung der Menschenrechte liegt das Geheimnis des wahren Friedens“ (1999)
- Johannes Paul II., „Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt!“ (2000)
- Johannes Paul II., „Dialog zwischen den Kulturen für eine Zivilisation der Liebe und des Friedens“ (2001)
- Johannes Paul II., „Kein Friede ohne Gerechtigkeit, keine Gerechtigkeit ohne Vergebung“ (2002)
- Johannes Paul II., „*Pacem in terris*: Eine bleibende Aufgabe“ (2003)
- Johannes Paul II., „Eine stets aktuelle Aufgabe: Zum Frieden erziehen“ (2004)
- Johannes Paul II., „Lass dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute“ (2005)
- Benedikt XVI., „In der Wahrheit liegt der Friede“ (2006)

- Benedikt XVI., „Der Mensch – Herz des Friedens“ (2007)
Benedikt XVI., „Die Menschheitsfamilie, eine Gemeinschaft des Friedens“ (2008)
Benedikt XVI., „Die Armut bekämpfen, den Frieden schaffen“ (2009)
Benedikt XVI., „Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung“ (2010)
Benedikt XVI., „Religionsfreiheit, ein Weg für den Frieden“ (2011)
Benedikt XVI., „Die jungen Menschen zur Gerechtigkeit und zum Frieden erziehen“ (2012)
Benedikt XVI., „Selig, die Frieden stiften“ (2013)
Franziskus, „Brüderlichkeit – Fundament und Weg des Friedens“ (2014)

Ansprachen des Papstes

an die Vollversammlung der Vereinten Nationen

- Paul VI. (1965)
Johannes Paul II. (1979)
Johannes Paul II. (1995)
Benedikt XVI. (2008)

Lehrwerke und Codices

- Codex Iuris Canonici (1983)
Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (1990)
Katechismus der katholischen Kirche (1993)

Gebetshandlungen

- Johannes Paul II., Vergebungsbitten (2000)

Instruktionen

- Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (1984)
Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung (1986)
Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Donum vitae* über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung (1987)
Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion *Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik (2008)

Über den Autor

Konrad Hilpert, Dr. theol., Professor em. für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Tine Stein

Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass

Zusammenfassung

Handelt es sich bei der aktuellen Kirchenkrise um das Versagen einzelner Kleriker oder zeigt sich hier ein Strukturproblem? Gerade die Politikwissenschaft bringt zur Untersuchung dieser Frage eine besondere Kompetenz mit, da eine ihrer wesentlichen Erkenntnisse lautet, dass das Versagen von Individuen immer auch auf eine Fehlkonstruktion des institutionellen Arrangements deutet, innerhalb derer Individuen handeln. Ausgehend von der Diagnose, dass die Kirche sich in einem performativen Selbstwiderspruch befindet, da sie aus der Universalität der Menschenrechte keine Konsequenzen für ihre eigene Sozialgestalt zieht, wird in dem Aufsatz die Verfassungsstruktur der Kirche kritisch untersucht und besonderes Augenmerk auf das Spannungsverhältnis zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam gegenüber dem Lehramt gerichtet. In einem nächsten Schritt werden die programmatischen Äußerungen Franziskus' auf ihren institutionellen Reformgehalt geprüft. Die Verfasserin schließt mit einem Plädoyer für eine dialogische Binnenarchitektur der Kirche.

Abstract

Is the current crisis of the Catholic Church a result of the failure of individual clerics or is a structural problem at hand? Due to its special competences, political science lends itself particularly well to an examination of this question, since one of its main insights purports that the failures of individuals always point to a faulty design of institutional arrangements within which individuals must perform. Starting from the diagnosis that the Church finds itself caught in a state of performative self-contradiction, since it has failed to integrate the universality of human rights into appropriate social action within its own structure, the following essay will critically analyse the constitutional structure of the Church and, in particular, examine the tension between freedom of conscience and obedience of faith with respect to the Church magisterium. In a next step Francis' programmatic statements will be tested for their substance as regards institutional reform. The author concludes with a plea for a dialogue-oriented internal Church structure.

1 Einleitung

Die Krise der katholischen Kirche scheint in Deutschland zu einem Dauerzustand geworden zu sein. Nach dem Missbrauchsskandal im Jahr 2010 stand im vergangenen Jahr der Neu- und Umbau des Amtssitzes des Bischofs von Limburg im kritischen Licht der Öffentlichkeit. Nicht nur die für die meisten privaten und auch öffentlichen Bauherren schier

unvorstellbare Ausgabenpraxis von Tebartz-van Elst hat eine neuerliche Austrittswelle aus der Kirche veranlasst, auch der von Intransparenz und höfischem Gestus geprägte Führungsstil des Limburger Bischofs hat dazu beigetragen. Handelt es sich um individuelles Fehlverhalten oder zeigt sich hier ein Strukturproblem der katholischen Kirche? Gerade die Politikwissenschaft bringt zur Untersuchung dieser Frage eine besondere Kompetenz mit. Eine ihrer wesentlichen Erkenntnisse lautet, dass das Versagen von Individuen immer auch auf eine Fehlkonstruktion des institutionellen Arrangements deutet, innerhalb derer Individuen handeln. Institutionen können nach Max Weber als geronnener Geist gelten, in denen bestimmte Normsetzungen und Wertentscheidungen geborgen sind (vgl. Weber 1980, 835). Kommen in dem kirchlichen institutionellen Gefüge also Wertentscheidungen und Normsetzungen zum Tragen, die die eigentliche Ursache für die Kirchenkrise darstellen? Zugleich sind die in Institutionen handelnden Menschen nicht vollständig von diesen determiniert, verfügen vielmehr über Handlungsspielräume und können Institutionen in einem bewussten Akt auch verändern. Wenn im Folgenden aus dieser politikwissenschaftlichen Perspektive das institutionelle Gefüge der katholischen Kirche und auch das Handeln der in den Institutionen verantwortlichen Personen zu kennzeichnen ist, soll dies aus Anlass des fünfzigsten Jubiläums von *Pacem in terris* unter einer normativ qualifizierten Fragestellung geschehen. Es soll bei dieser Analyse gefragt werden, wie weit die Verfasstheit der Kirche von diesem normativen Maßstab der Menschenrechte entfernt ist. Dabei wird hier vorausgesetzt, dass die Kirche, die die Freiheit, Gleichheit und Würde der Person theologisch zu begründen vermag und die rechtliche Ausprägung dieser Prinzipien in Form der allgemeinen und unteilbaren Menschenrechte als einer universellen Kategorie anerkennt, dies folglich auch für ihre eigene Sozialgestalt annehmen muss und dass dies – was bekanntlich durchaus umstritten ist – nicht gegen ihr ekklesiologisches Selbstverständnis verstößt.

Im Folgenden wird eine Analyse der Verfassungsstruktur der Kirche vorgenommen, die punktuell auch die Regierungspraxis der beiden vorgegangenen Pontifikate berücksichtigt. Besonderes Augenmerk wird dabei auf die Frage der Gewissensfreiheit und des Glaubensgehorsams gelegt. Die Ausführungen schließen mit einem Ausblick auf das erste Jahr von Papst Franziskus, das auf einer programmatischen Ebene eine Wende für die katholische Kirche verheißt – ganz im Sinne der „*ecclesia semper reformanda*“.

2 Die römisch-katholische Kirche und ihre Verfassungsstruktur

Menschenrechte, überhaupt das Recht und besonders die Verfassung als eine rechtliche Rahmenordnung, gelten als Institutionen zur Einhegung von Macht in menschlichen Sozial- und vor allem in Herrschaftsverbänden. Bei aller Anerkennung ihrer spezifischen (nach ihrem Selbstverständnis: sakramentalen) Gestalt ist auch die Kirche ein Herrschaftsverband, von Machtbeziehungen geprägt und folglich auf machthemmende und -balancierende Elemente angewiesen.¹ Im demokratischen und an die Menschenrechte gebundenen Staat wird diese Machthemmung in der Regel in einer Verfassung in Form eines besonderen institutionellen Arrangements zwischen den Organen und zwischen Staat und Bürgern rechtlich auf Dauer gestellt.

2.1 Menschenrechte und Demokratie aus Sicht der Kirche

Mit der Wertschätzung von Menschenrechten und Demokratie als normativer Grundlage des Staates hat sich die Kirche bekanntlich lange schwer getan. In real- und ideengeschichtlicher Hinsicht kann die Kirche als Gegnerin dieser an die Menschenrechte gebundenen säkularen Demokratie rezipiert werden, die deren spezifisch moderne Legitimitätsgrundlagen gerade bekämpft hat. Die moderne Kirchengeschichte zeigt eindringlich, wie sich die Kirche in ihrem Antimodernismus dazu verstiegen hat, die biblische Botschaft der gleichen Würde und Freiheit in Gestalt von modernen Menschenrechten abzulehnen. Tatsächlich können ja aus den biblischen Erzählungen gewichtige ideelle Impulse geborgen werden, die ein bestimmtes Menschenbild erkennen lassen, das für die Genealogie der Menschenrechte wesentlich ist: dass der Mensch frei ist (sogar zu Gott nein sagen zu können), als Geschöpf kategorial gleich zu allen anderen, als Ebenbild Gottes im Verhältnis zueinander mit unverfügbarer

1 Zur Untersuchung dieser Frage kann den Sozialwissenschaften eine besondere Kompetenz zugesprochen werden. Im deutschen Sprachraum nehmen die seit Jahrzehnten kontinuierlich vorgelegten Arbeiten von Hans Maier eine bedeutende Stellung ein (Maier 2006 [erstmalig 1959/65]; Maier/Ratzinger 1970 [Neuaufgabe 2000]; Maier 2008). Siehe in jüngerer Zeit etwa Liedhegener 2006; Ballestrem 2006; Kaufmann 2011.

Würde ausgestattet und zudem als Bruder und Schwester aller anderen Mitmenschen füreinander verantwortlich.² Es hat aber eine unfassbar lange Zeit gebraucht, nämlich bis zu der Enzyklika *Pacem in terris* und zur Konzilsschrift *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, bis sich die Kirche zu *dieser* Wahrheit durchgerungen hat: dass um der inneren Freiheit willen ein Zustand äußerer Freiheit notwendig ist, der von einer irdischen Macht garantiert werden muss (vgl. Böckenförde 2004). Die differenzierte Studie von Rudolf Uertz (2005) ist für die Aufarbeitung der Sichtweise des katholischen Staatsdenkens von der französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum einschlägig. Uertz arbeitet für *Pacem in terris* heraus, dass diese Enzyklika die Annäherung an die Idee der Menschenrechte einläutet, indem nun erstmals die „sittliche und kulturelle Autonomie nicht nur etwa der *Christen*, sondern vielmehr der *Menschen* allgemein anerkannt [wird], eine Feststellung, die eine klare Absage an ein heteronomes Moralsystem impliziert, wie es die neuscholastische Lehre verfochten hatte“ (ebd., 467). Aus politikwissenschaftlicher Sicht ist zugleich kritisch festzuhalten, dass die im Personalismus wurzelnde Hinwendung zu den Menschenrechten in *Pacem in terris* nicht mit einer uneingeschränkten Bejahung auch der Demokratie einhergeht, obwohl diese doch das in den Menschenrechten enthaltene Recht auf gleiche Teilhabe an der Regelung der öffentlichen Angelegenheiten als politisches Autonomierecht einlöst. Die Enzyklika verbleibt noch in der herkömmlichen katholischen Staatslehre, da die Legitimität der Regierung letztlich davon abhängig gesehen wird, wie ihre Autorität mit der Autorität Gottes in Einklang gebracht wird (vgl. PT 49–50). Wenn das garantiert ist, dann stünde auch die Wahl der Spitze des Staates durch die Menschen nicht im Widerspruch zu dieser Lehre (vgl. ebd. 52). Zwar wird die Gemeinwohlbindung des Staates durchaus in der Sicherung der Rechte des Menschen gesehen (in den sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Teilhaberechten), aber es findet sich keine klare Aussage zugunsten der Demokratie als Ordnungsform (vgl. ebd. 67–68). Und obwohl die Teilnahme der Bürger am öffentlichen Leben als ein Vorrecht ihrer Würde als Person angesehen wird, wird aus dieser personalistischen Sichtweise kein politisches Autonomierecht abgeleitet, vielmehr werden

2 Vgl. dazu aus der nichttheologischen Literatur Matz 1987; Weiler 2004; Stein 2007; Isensee 2006; 2008; Kaufmann 2011.

die Formen dieser Teilnahme in den Bahnen gesehen, „die dem Zustande des Staatswesens entsprechen, dessen Glieder sie sind“ (ebd. 73).

Die hier immer noch indifferente Haltung der Kirche gegenüber der Demokratie darf jedoch nicht vergessen machen, dass in der Genealogie des demokratischen Verfassungsstaates auch ein bedeutsames kirchliches Erbe festzuhalten ist, das für die Herausbildung einer an Recht gebundenen, gewaltenteiligen Ordnung, mit Beratungsprozessen und Rückbindung an die, in deren Namen entschieden wird, wesentlich ist. Insbesondere das synodale Moment der Beratung, das Prinzip der Amtsverfasstheit, d. h. der Gebundenheit an einen dem Inhaber des Amtes nicht verfügbaren Zweck, und nicht zuletzt auch die Wahl als Entscheidungsmodus können hier aus der kirchlichen Verfassungsgeschichte angeführt werden (vgl. Böckenförde 1986; Kaufmann 2011; Maier 2006). Wie stellt sich vor diesem Hintergrund die Verfassungsstruktur der Kirche selbst dar und wie fällt das Verhältnis zu den Menschenrechten „*ad intra*“ aus?

2.2 Die Kirche als absolutistisches System

Dazu ist zunächst der *status quo* der Kirche in ihrer Sozialgestalt zu charakterisieren.³ Aus sozialwissenschaftlicher Perspektive kann die Kirche theoretisch dem Staat vergleichbar als ein Herrschaftsverband charakterisiert werden, verstanden mit Max Weber als ein Zusammenschluss von Menschen, die kraft einer geltenden Ordnung untereinander in einem geregelten Verhältnis von Herrschaftsbeziehungen stehen, das heißt, dass derjenige, der Herrschaft gegenüber anderen ausübt, für seine Anordnungen mit Fügsamkeit rechnen kann (Weber 1980, Kap. I, §16). Im kirchlichen Herrschaftsverband werden die Mitglieder wie in einem Staat mit Rechtsnormen und Sanktionen konfrontiert, die allerdings nicht mit physischem, sondern mit psychischem Zwang durchgesetzt werden sollen. Die Spendung und Versagung von Heilsgütern stellt für Weber die Grundlage geistlicher Herrschaft über Menschen dar, und dieses Verständnis korrespondiert durchaus mit dem katholischen Kirchenverständnis, wonach nur in der Kirche das volle Heil durch die

3 Die im folgenden Abschnitt zur Verfassungsstruktur und im ersten und dritten Abschnitt des nachfolgenden Kapitels zur Gewissensfreiheit entfaltete Argumentation wird von mir ausführlicher behandelt in: Stein 2013.

Verkündigung des Evangeliums und die Spendung der Sakramente zu erreichen ist. Allerdings ist die Herausstellung der funktionalen Äquivalenz der Zwangsmittel lediglich theoretisch plausibel. In der Praxis entfaltet die Androhung des Vorenthaltens heilsnotwendiger Sakramente im Falle des Nichteinhaltens der vom Lehramt festgelegten Normen kaum noch eine Auswirkung auf das Verhalten der Gläubigen.⁴

Wie ist nun dieser Herrschaftsverband Kirche im Detail zu kennzeichnen? Zwar gibt es keine Verfassung im formellen Sinne einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (vgl. Müller 2000, 41f.), aber es kann gleichwohl anhand der Rechtsquellen, Rechtstexte und auch Regierungspraxis eine Verfassung im materiellen Sinne ausgemacht werden. Aus politikwissenschaftlicher Sicht kann die Kirche als eine absolute Wahlmonarchie gekennzeichnet werden. Elemente der Gewaltenteilung und der Rechtsbindung für die höchste Ebene können nicht verzeichnet werden, vielmehr sind Gesetzgebung, Regierung und Rechtsprechung im Papstamt gebündelt, der bekanntlich die sogenannte Primatialgewalt inne hat (c. 313 CIC). Der Bischof von Rom kann durch das Gremium, das ihn gewählt hat, nicht abgewählt oder abberufen werden, sondern das Amt endet durch Tod des Amtsinhabers oder Rücktritt.⁵ Die Kirche ist zudem nicht nur hierarchisch organisiert – hierarchisch auch innerhalb der territorialen Gliederung in den Bistümern, in denen der jeweilige Bischof die volle Jurisdiktion ausübt –, sondern auch zentralistisch auf Rom hin ausgerichtet. Dies wird wesentlich in der Letztentscheidungskompetenz des Papstes über die Einsetzung der Bischöfe in den Bistümern realisiert.

Weiterhin ist relevant, dass der Zugang zu dem Weiheamt des Priesters, der die Sakramente spenden kann, exklusiv gestaltet ist, da dieser nur Männern offensteht, die (zumindest nach außen hin) bereit sind, zölibatär zu leben. In Bezug auf die Bischofsernennungen – bei der den Ortskirchen und Laien unter Umständen eine verfahrensbeteiligende, aber letztlich keine entscheidende Rolle zukommt – hat in der

- 4 Auf die von Papst Franziskus bei den Bischofskonferenzen in Auftrag gegebene Umfrage, die das Ausmaß deutlich macht, wie wenig sich gläubige Katholikinnen und Katholiken insbesondere an jene vom Lehramt festgelegten Normen, die den Bereich Ehe, Familie und Sexualität reglementieren, gebunden fühlen, wird unten einzugehen sein.
- 5 Womöglich kann als ein Aspekt des Rücktritts Benedikts schon jetzt festgehalten werden, dass zukünftige Amtsinhaber immer an seinem Maßstab gemessen werden, nämlich ob sie noch über die nötigen Kräfte verfügen.

Regierungspraxis von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. ein inhaltlicher Umstand den Ausschlag gegeben: De facto besaßen nur solche Kandidaten eine Chance auf das bischöfliche Amt, die mit der römischen Lehrmeinung inhaltlich übereinstimmten, insbesondere in Hinblick auf die Frage der Aufrechterhaltung des Pflichtzölibats, der Ablehnung der Frauenordination, der Ablehnung künstlicher Empfängnisverhütung und der Kritik an der Homosexualität (vgl. Reese 1998, 333ff.; Böckenförde 1998, 229). Im Lichte der Maßgabe des neuen Pontifex, wonach die Hirten den Geruch der Schafe tragen sollen, erschiene insofern eine Veränderung in der Personalpolitik plausibel, da viele Schafe gerade diese Aspekte des kirchlichen Lehramts nicht als vom Evangelium geboten ansehen.

Der Bielefelder Soziologe Franz-Xaver Kaufmann hat diese innere Struktur der Kirche als männerdominierte Klerikerkirche, die zudem in ihrer Verfassungswirklichkeit vom Geist eines höfischen Absolutismus mit Hang zur Selbstsakralisierung geprägt sei, angesichts der heutigen Leitbilder für das menschliche Zusammenleben, nämlich Demokratie und Menschenrechte, als anachronistisch bezeichnet (Kaufmann 2011, 128–174) – ein Urteil, zu dem ähnlich auch Theologinnen und Theologen gelangen (vgl. Heimbach-Steins 2005, 293; Heimbach-Steins u. a. 2011). Dass der neue Bischof von Rom dieser Kritik womöglich teilweise zustimmen würde, kann seiner Brandrede entnommen werden, die er am Vorabend des Konklaves gehalten hat (vgl. Bergoglio 2013). Die dort geäußerte Kritik am theologischen Narzissmus, der nur davon ablenke, sich der eigentlichen Aufgabe zu widmen, die das Evangelium stellt, nämlich zu den Grenzen und Rändern der menschlichen Existenz zu gehen, hat er seitdem mehrfach wiederholt (siehe Spadaro 2013; EG). Bevor auf diese „franziskanische Wende“ näher eingegangen wird, soll im nächsten Schritt anhand der Frage nach der Gewissensfreiheit innerhalb der Kirche die Problematik der Menschenrechte *ad intra* vertieft werden.⁶ Dabei gilt es auch zu fragen, inwiefern der Gewissens- und Glaubensfreiheit in der staatlichen Rechtsordnung eine andere Funktion als im Rahmen der Kirche zukommt.

6 Weitere Aspekte, die das Spannungsverhältnis von Kirche und Menschenrechten *ad intra* belegen, insbesondere die mangelnde Realisierung der Gleichheit, welche in der Diskriminierung von Frauen zum Ausdruck kommt, und auch die schwache Stellung und mangelnde Anerkennung von Laien, die ekklesiologisch wie kirchenrechtlich gesehen auch ein Amt ausüben, können hier nicht vertieft werden.

3 Gewissensfreiheit oder Gehorsamspflicht

3.1 Das Kirchenrecht als Verhaltensanordnung und Glaubensgebot

Im *Codex Iuris Canonici* c. 748 ist festgelegt, dass „[n]iemand jemals das Recht [hat], Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen“ (vgl. dazu Maier 2008b). Aber wie verhält es sich mit der Gewissensfreiheit, wenn man einmal Katholik ist? Denn im Kirchenrecht ist auch festgelegt, dass den lehramtlichen Verkündigungen des Papstes oder des Bischofskollegiums in Glaubens- und Sittenfragen ein „religiöser Verstandes- und Willensgehorsam“ (c. 752 CIC) entgegenzubringen ist. Dies stellt gegenüber dem alten Codex von 1917 eine erheblich höhere Anforderung an die Gläubigen, ihre jeweiligen Sichtweisen mit der lehramtlichen Auffassung in Übereinstimmung zu bringen. Der alte Codex bezog sich, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde (2007) betont, explizit nur auf die Vermeidung von Häresien und Irrtümern, die Häresien nahekommen. Jetzt wird eine viel weitergehende Zustimmungspflicht statuiert und gefordert, es sei alles zu meiden, was einer verkündeten Lehre nicht entspricht (vgl. c. 750 CIC).

Nun gilt es bei der Analyse in Rechnung zu stellen, dass das Kirchenrecht eine vom staatlichen Recht unterschiedene Funktion hat. Während es im Staat um eine Friedensordnung geht, in der durch die Trennung von Moral und Recht erreicht werden soll, dass die Anhänger unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen mit unterschiedlichen Moralvorstellungen friedlich in einer politischen Gemeinschaft zusammenleben können, geht es in der Kirche um eine Heilsordnung, die eine Gemeinschaft von Gläubigen umfasst, die auf die Hoffnung der Erlösung durch das kommende Reich Gottes hin ausgerichtet sind. Zugleich ist aber auch das Kirchenrecht auf Befolgung aus, kennt folglich rechtskonformes und rechtswidriges Verhalten und Sanktionsmittel, die im kirchlichen Strafrecht festgehalten sind. Das Kirchenrecht stellt sich also einerseits wie das positive Recht des Staates als eine Verhaltensanordnung dar und ist insofern „echtes Recht“ im Kant'schen Sinne, da es mit der Befugnis zu zwingen verbunden ist (vgl. Kant 1982, 338f). Andererseits aber hat das Kirchenrecht in vielen Artikeln genuin moralische Normen zum Inhalt, die auf eine innere Übereinstimmung abzielen. Normen, die auf innere Vorgänge gerichtet sind, lassen sich weder erzwingen, noch kann ihre „Befolgung“ – also die

innere Übereinstimmung mit den Normen – rechtlich überprüft werden. Die Triebfeder zur Befolgung moralischer Normen ist das Gewissen. Der Staat kann Gehorsam für seine Rechtsnormen verlangen, im Sinne der Übereinstimmung mit dem geforderten Verhalten, aber keine innere Übereinstimmung. Vor diesem Hintergrund kann die Zwitterform des Kirchenrechts besser ermessen werden, das also zugleich Verhaltensanordnung und normierte Gehorsamspflicht im Glauben gegenüber kirchlichen Lehren sein will.

Wenn nun verlangt wird, dass „all das zu glauben [ist], was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird“ (c. 750 §1 CIC), und auch, dass „[f]est anzuerkennen und zu halten [...] auch alles und jedes [ist], was vom Lehramt der Kirche bezüglich des Glaubens und der Sitten endgültig vorgelegt wird“ (CIC 750 §2), dann geht es wegen der Sanktionsbewehrung dieser kirchenrechtlichen Norm nicht bloß um die Unterstützung eines von den Gläubigen aufgrund ihres Verpflichtetseins im Glauben ohnehin schon verspürten inneren Zwangs (vgl. Konrad 2010, 88–91). Die geforderte innere Übereinstimmung der Gläubigen mit dem Lehramt kann aber letztlich nicht überprüft werden. Was ist daher der Zweck der Norm? Mindestens kann hieraus geschlossen werden, dass die Nichtübereinstimmung mit den Lehrinhalten der Kirche durch die Gläubigen nicht öffentlich gemacht werden soll, was einem Diskussionsverbot gleichkommt. Eine öffentliche Stellungnahme gegen eine verbindliche, ‚definitive‘ Lehre der Kirche wäre demnach als das äußerliche Verhalten anzusehen, was kirchenrechtlich als rechtswidrig einzustufen ist.

In diesen kirchenrechtlichen Bestimmungen kann nicht nur eine Abkehr vom Kollegialitätsprinzip des Zweiten Vatikanums erkannt werden, insofern hier eine Konzentration auf die päpstlichen Stellungnahmen zulasten synodaler Stellungnahmen der Bischöfe erfolgt, sondern auch eine erhebliche Relativierung der dort ausgearbeiteten *Communio*-Ekklesiologie. Bezeichnenderweise hat der CIC aus der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* zwar die Rede vom Volk Gottes und der Gleichheit aller Gläubigen aufgegriffen, nicht aber den Begriff des Priestertums aller Gläubigen sowie des Glaubenssinns der Gläubigen, der vom Geist der Wahrheit geweckt werde.

3.2 Vertikales Schisma

Dem entspricht, dass die Politik der beiden vorangegangenen Pontifikate darauf ausgerichtet gewesen ist, die römische Sichtweise mit den Mitteln des Rechts verbindlich bei den Gläubigen durchzusetzen. Mit dem Motu proprio *Ad tuendam fidem* (1998) hatte Johannes Paul II. die Gehorsamsregelung im Codex von 1983 noch verschärft. Nun gilt, dass alle katholischen Christen mit „gerechter Strafe“ bedroht werden, die die Positionen des Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen „hartnäckig zurückweisen“ (Johannes Paul II. 1998, 4), also nicht nur die unfehlbaren Lehrentscheidungen, sondern alle Äußerungen des päpstlichen Lehramts, d. h. etwa die zum Ausschluss der Priesterordination für Frauen. Diese Gehorsamspflicht wird bei Bischöfen und Inhabern anderer Funktionen (insbesondere auch Theologiedozierenden) noch mit einem je eigenen Treueeid und einem um Zusätze erweiterten Glaubensbekenntnis verbunden (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 1998).

Aber das Kirchenrecht scheint hier ins Leere zu laufen, denn die Diskrepanz zwischen dem Verhalten und den Einstellungen der Gläubigen einerseits und den kirchenrechtlichen Vorgaben andererseits ist so groß, dass schon seit einiger Zeit, lange bevor es die unten darzulegenden Ergebnisse der von Franziskus beauftragten Umfrage zu Ehe, Familie und Sexualität empirisch belegbar gemacht haben, in dieser Hinsicht von einem neuen Schisma gesprochen wird: einem vertikalen Schisma zwischen „Rom“ und den Gläubigen in den Gemeinden.⁷ Auch Benedikt XVI. hat diese Diskrepanz zwischen Lehramt und den Sichtweisen vieler Katholikinnen und Katholiken wahrgenommen. Und er hat sie wie sein Amtsvorgänger mit einer Verschärfung des Kirchenrechts verarbeitet. In den achtzehn in seiner Amtszeit veröffentlichten Weisungen finden sich nicht nur solche Schreiben, die darauf abzielen, gewissermaßen die inhaltliche Einheit der Kirche durch rechtliche Vorschriften sowohl für die organisatorische Gestalt der Kirche als auch für das Gewissen der

7 Eindrücklich etwa Walter Kasper: „Als Bischof einer großen Diözese machte ich die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen“ (zit. nach Demel u. a. 2005, 221; vgl. auch ebd., 251).

Gläubigen sicherzustellen.⁸ Es wird auch der hierarchische Charakter der Kirche im Sinne des römischen Zentralismus unterstrichen.

Gleich zu Beginn seines Pontifikats erließ Benedikt XVI. 2005 das *Motu proprio* zur Approbation und Veröffentlichung des *Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche*. Hier werden unter anderem all jene Normen neuerlich statuiert und begründet, die zu einem guten Teil den ursächlichen Hintergrund des vertikalen Schismas zwischen vielen Gläubigen und der römischen Hierarchie bilden: so unter anderem den Ausschluss der Frauen von geweihten Ämtern (vgl. KKK/Kompendium 333), den unbedingten Zölibat (ebd. 334), die Bestimmung, dass wiederverheiratete Geschiedene keine sakramentale Lossprechung erfahren können und auch von der Kommunion ausgeschlossen sein sollen, ebenso nur eingeschränkt kirchlichen Dienst verrichten können (ebd. 349), dass Unverheiratete enthaltsam leben sollen und dass zu den Hauptsünden gegen die Keuschheit unter anderem homosexuelle Handlungen gehören (ebd. 491f.), schließlich dass nur Enthaltensamkeit als Methode der Empfängnisverhütung als vereinbar mit den christlichen Geboten angesehen wird (ebd. 497).

Die von Papst Franziskus in Auftrag gegebene Befragung der Gläubigen hat nun – soweit die Ergebnisse vorliegen – den empirischen Beleg für das vertikale Schisma erbracht: Die vom Lehramt verkündete Sexualmoral wird von einem großen Teil der Gläubigen nicht nur nicht praktiziert, sondern auch nicht als christlich geboten angesehen. Zur Vorbereitung der außerordentlichen Bischofsvollversammlung zum Thema der pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung ist an alle Bischofskonferenzen ein Fragebogen versandt worden, der die Sichtweisen der Gläubigen zu Ehe, Familie und

8 In dem *Motu proprio* *Omnium in mentem* vom 26.10.2009 hat Benedikt XVI. den Zweck der Apostolischen Schreiben erneut dargetan: „Die Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, die am 25. Januar 1983 promulgiert wurde, hat allen in Erinnerung gerufen [*omnium in mentem*], daß die Kirche als zugleich geistliche und sichtbare wie auch hierarchisch geordnete Gemeinschaft rechtlicher Normen bedarf, ‚damit die Ausübung der ihr von Gott anvertrauten Dienste, insbesondere der geistlichen Gewalt und der Verwaltung der Sakramente, ordnungsgemäß geregelt wird‘. In diesen Normen sollen nämlich einerseits immer die Einheit der theologischen Lehre und der kanonischen Gesetzgebung und andererseits der pastorale Nutzen der Vorschriften hervortreten, durch welche die kirchlichen Weisungen auf das Wohl der Seelen hingeeordnet werden“ (Benedikt XVI. 2009).

Partnerschaft in Erfahrung bringen soll und dabei auch die Kenntnis über die entsprechenden lehramtlichen Normen bzw. Sichtweise abfragt (vgl. Ruh 2013a; Ebertz 2014). Die Ergebnisse der Befragung, die die Deutsche Bischofskonferenz in Auswertung veröffentlicht hat (vgl. DBK 2014),⁹ zeigt, dass die Gläubigen in Deutschland einerseits zwar wesentliche Normen unterstützen, aber andererseits eine Vielzahl an lehramtlichen Normen ablehnen.

Hinsichtlich des Schutzes des ungeborenen Lebens befindet sich die Mehrheit der Gläubigen in Übereinstimmung mit dem Lehramt, aber das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung wird ganz überwiegend abgelehnt, und das Verbot von Kondomen (als ein Mittel der Empfängnisverhütung) wird angesichts des Risikos der Übertragung von Krankheiten als unmoralisch angesehen. In Bezug auf die Ehe wertschätzen die Gläubigen zwar auch die auf Treue basierende, möglichst lebenslange Verbindung zweier Menschen, die füreinander Verantwortung übernehmen, lehnen aber die Exklusivität einer solchen Paarbeziehung für Mann und Frau ab. Ebenso wird der enge Zusammenhang von Liebe, Fruchtbarkeit und Sexualität, der nach kirchlicher Sicht der Wesensgehalt der Ehe ist, so nicht geteilt – was schon die nahezu flächendeckende Praxis ‚vohelicher Lebensgemeinschaften‘ auch bei katholischen Gläubigen zeigt. Und wenn Beziehungen als Ehen scheitern, was bei Katholikinnen und Katholiken kaum seltener als bei anderen vorkommt, dann kann die Antwort der Kirche für diejenigen, die eine neue Verbindung eingehen, aus der Sicht der Gläubigen nicht ein Ausschluss von der Kommunion sein, was im Übrigen eine gemeinsame Kommunionsspraxis mit den Kindern verhindert. Zudem sind die Gläubigen nicht nur sensibel für Menschen in Krisensituationen, denen die Kirche mit Verständnis, nicht Sanktionen begegnen soll, sondern auch für Diskriminierungen. Eine homosexuelle Veranlagung und diese auch auszuleben, wird nicht als Sünde angesehen, vielmehr gilt es als ein Gebot der Gerechtigkeit, zwar nicht das Institut der Ehe auch für homosexuelle Partnerschaften zu öffnen, aber es sollen doch homosexuelle Lebenspartnerschaften mit Ehen gleichgestellt werden – Homosexualität wird nicht als Sünde angesehen. All dies zeigt eindringlich, wie weitgehend die Kirche ihren normativen Kontrollanspruch in diesem Bereich tatsächlich verloren

9 Ob und wie die Bischofskonferenzen anderer Länder die Ergebnisse veröffentlichen, war zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Aufsatzes offen.

hat (vgl. Ebertz 2014). Generell wird das wie im staatlichen Strafrecht konzipierte System einer Sanktion für die Nichteinhaltung von Normen abgelehnt und die kirchliche ‚Verbotsethik‘ stößt auf eine ablehnende Grundhaltung.

Dabei hat Benedikt alles versucht, angesichts des von ihm vielfach beklagten relativistischen Pluralismus wenn schon nicht in den Herzen der Katholikinnen und Katholiken, so doch in den Organisationen, die sich katholisch nennen, für Einheit und Übereinstimmung mit der Lehre zu sorgen. In einem seiner letzten Apostolischen Schreiben, dem Motu proprio *Dienst der Liebe* von 2012 wird die Einrichtung und Tätigkeit karitativ tätiger katholischer Vereine und das Verhältnis, in dem sie zu den geweihten Amtsträgern stehen sollen, rechtlich umgrenzt. Zunächst drückt Benedikt durchaus seine Wertschätzung von Initiativen aus, die in tätiger Nächstenliebe karitative Werke vollziehen. Dabei findet nicht nur die „Caritas“ als größte und traditionsreichste katholische Organisation Erwähnung, die auch offiziell von der kirchlichen Hierarchie anerkannt und gefördert wird, sondern werden auch die zahlreichen kleineren Initiativen aufgeführt, die sich neu gebildet haben. Aber es wird sofort betont, dass all diese Initiativen „in Übereinstimmung mit den Forderungen der kirchlichen Lehre und den Absichten der Gläubigen geführt werden“ (Benedikt XVI. 2012). Die wesentliche Intention dieses Apostolischen Schreibens kann in dem Bemühen vermutet werden, die Vielfalt der katholischen Initiativen unter die Kontrolle der „Autorität“, nämlich des Diözesanbischofs zu stellen. Der Kern der in dem Schreiben enthaltenen Normen, die den *Codex Iuris Canonici* ergänzen und damit auch eine Rechtslücke schließen sollen, ist es, diese Vereine in ihrer Organisationspraxis und ihren Tätigkeiten auf die Inhalte zu verpflichten, die das Lehramt als katholisch definiert hat.

3.3 Gewissensfreiheit in *Dignitatis humanae*

Die von Johannes Paul II. und Benedikt XVI., wie hier gezeigt, in mehrfacher Hinsicht verschärfte Gehorsams- und Glaubenspflicht steht nicht nur in einem Spannungsverhältnis zu den Einstellungen vieler Katholikinnen und Katholiken, die diese, wie die Umfrage belegt hat, moralisch mit ihren Glaubensauffassungen begründen, sondern in gewisser Hinsicht auch zu dem wohl wichtigsten Dokument des Zweiten Vatikanums, nämlich der Erklärung über die Religionsfreiheit, mit dem der

Paradigmenwechsel vom „Recht der Wahrheit zum Recht der Person“ (Böckenförde 2004, 235) gelungen ist. Zwar wird in der Konzilsklärung eine klare Unterscheidung zwischen rechtlicher Ordnung des Staates und moralischen Pflichten getroffen (vgl. ebd., 237). Das staatliche Recht muss um der Würde der Person willen einen Freiraum bieten, damit die Menschen in ungehinderter Form ihrer moralischen Verpflichtung nachkommen können, die volle Wahrheit zu suchen, aufzunehmen und zu bewahren (DH 1). Die Erklärung relativiert mit der vollen Anerkennung der rechtlichen Religionsfreiheit also nicht den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens (vgl. Böckenförde 2004, 237) und auch nicht die sittliche Pflicht des Einzelnen, die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen. Aber dies wird hier verknüpft mit der Anerkennung eines Rechts, diese Wahrheit in einer besonderen Weise zu suchen, nämlich, wie es in der Erklärung heißt, „sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden“ (DH 3). Bei der Wahrheitssuche sollen freie Forschung, das Lehramt und der Dialog zu Hilfe kommen. Ist die Wahrheit einmal erkannt, dann soll an ihr festgehalten werden, „mit personaler Zustimmung“ (ebd.).

Auch wenn die Erklärung auf das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der öffentlichen Gewalt abzielt und nicht auf das Verhältnis des Einzelnen zu seiner religiösen Gemeinschaft, stellt sich die Frage, wie sich die hier betonte Wertschätzung der Freiheit – theologisch begründet im Wesen des Menschen, der vor seinem Gewissen verantwortete Entscheidungen zu treffen hat – mit der in der katholischen Kirche rechtlich kodifizierten Gehorsams- und Glaubenspflicht gegenüber den unfehlbaren und definitiven lehramtlichen Äußerungen vereinbaren lässt. Wenn es in religiösen Dingen keinen Zwang geben kann, wie in der Erklärung über die Religionsfreiheit nachdrücklich theologisch begründet dargelegt wird (vgl. DH 8f.), dann wirft dies auch die Frage nach der gewissermaßen innerkirchlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit hinsichtlich der Autorität des Lehramtes und den Grenzen der Gehorsamspflicht auf (vgl. auch Heimbach-Steins 2005, 311f.). Die Erklärung unterstreicht ja explizit, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf (DH 12) und verlangt, wenn von personaler Zustimmung die Rede ist, für das Festhalten des Glaubens eine eigene Anstrengung des Individuums. In der Androhung des kirchenrechtlichen Strafrechts für die Abweichung vom Lehramt kann allerdings ein solcher versuchter Zwang gesehen werden. Wenn dann das Lehramt keine Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit ist, nämlich wenn in den päpstlichen und bischöflichen Schriften an

kontingenten Interpretationen der Offenbarung festgehalten wird, die vielen Gläubigen nicht einsichtig sind beziehungsweise für die keine guten Gründe erkannt werden – wie etwa in der jahrhundertelangen Ablehnung der Religionsfreiheit durch das Lehramt –, dann erscheint es vielmehr so, dass der Gehorsamszwang auch kontraproduktiv ist, um die Wahrheit des Evangeliums in die jeweilige Zeit angemessen hineintragen und übersetzen zu können. Insofern kommt der Gewissensfreiheit auch in der auf die Heilsordnung gerichteten kirchlichen Ordnung eine besondere Funktion zu, wenn auch eine andere als in der auf den Frieden gerichteten staatlichen Rechtsordnung.

4 „Kirche im Aufbruch“

4.1 Performativer Selbstwiderspruch

Angesichts ihrer Verfassungsstruktur befindet sich die Kirche in einem performativen Selbstwiderspruch. Einerseits betont sie die Universalität der Menschenrechte und sieht diese in Einklang mit der christlichen Sicht stehen, dass jeder Mensch als Person Rechte hat – Rechte, die ihm nach christlicher Lehre von Gott verliehen sind und die dem Menschen als Mensch, also unterschiedslos und gleich gegeben sind –, und andererseits legt sie diese für ihre eigene institutionelle Gestalt nicht als einen Maßstab an. Es ist zudem eine durch überwältigende empirische Erfahrung gesättigte Erkenntnis, dass in Organisationen, die nicht transparent sind, die ohne Kontrollmechanismen und geregelte Beratungsverfahren in Kollegialorganen auskommen, zudem keine prozeduralen Kriterien der Fairness kennen und dann noch eine starke Kompetenzkonzentration aufweisen, diejenigen, die in ihnen Verantwortung tragen, dazu neigen, ihre Vollmacht zu missbrauchen, und nur noch als Machttträger agieren. Die Kirche als Organisation ist von dieser Erfahrung nicht ausgenommen, wie die allerjüngste Kirchengeschichte gerade in Deutschland belegt. Hier zeigt sich nicht nur das Problem der Auswahlmechanismen für Bischöfe, sondern es werden auch weitere institutionelle Probleme offenbar – wie die in Limburg deutlich mangelnde Transparenz und das Fehlen funktionierender Verfahren im Umgang mit dem Vermögenshaushalt, die eine wirksame Kontrolle und Verantwortlichkeit schaffen und verhindern, dass Vermögen für im Grunde persönlich-partikuläre

Zwecke des Bischofs privatisiert werden kann, ohne auch nur im Entferntesten einen prozedural und material verbindlichen Rechtfertigungszwang gegenüber der Gemeinde auszulösen. Damit mögen zwar nicht unmittelbar Menschenrechte verletzt sein, aber es zeigt noch einmal auf, wie irrtums- und auch korruptionsanfällig Organisationen werden, die auf rechtlich geschützte Beteiligungsverfahren, auf geordnete Verfahren, auf Transparenz, Gewaltenteilung und Rechtsbindung verzichten – mit hin auf all das, was die institutionellen Bedingungen für ein intelligentes und gutes Regieren sind, wie es aus entwickelten demokratischen Rechtsstaaten belegt ist.

Um den performativen Selbstwiderspruch aufzuheben, der die Legitimität der Kirche als Organisation untergräbt, bedarf es daher der Menschenrechte als Maßstab auch für die institutionelle Gestalt der Kirche selbst. Dabei geht es nicht um Demokratie im Sinne von Volkssouveränität als Legitimationsgrundlage. Dies würde in der Tat das Proprium der Kirche als göttliche Stiftung angreifen, die ihre Legitimität auf Gott zurückführt. Aber die für die Demokratie so zentralen Elemente der Beratung und der Mitwirkung derer, die von Entscheidungen betroffen sind, müssen eine wichtige Rolle bei einer Reform spielen. Auch die Elemente der *checks and balances* zur Machthemmung und Kontrolle können in der Kirche eingeführt werden, ohne in eine Spannung zu ekklesiologischen Prinzipien zu geraten: synodale Strukturen, ein spezifisches Amtsverständnis auch für Laien, Subsidiarität als Ordnungsprinzip der Weltkirche, Rechtsstaatlichkeit in Form von Verwaltungsgerichtsbarkeit und einer expliziten „Verfassung“ sowie schließlich und vor allem die Wertschätzung der Gewissensfreiheit des Individuums auch innerhalb der Kirche statt einer weitreichenden Gehorsampflpflicht gegenüber dem Lehramt – das sollten Ansatzpunkte für institutionelle Reformen sein.

Die zentralistisch-hierarchische Steuerung würde sich freilich dann als Chance erweisen, wenn von der Spitze aus der Wille für Veränderungen besteht und der Inhaber der obersten Gewalt selbst Veränderungen im Sinne des Mottos *„ecclesia semper reformanda“* initiiert und dabei die Beharrungskräfte eines selbstinteressierten Apparates überwinden könnte, der durch Reformen Machtpositionen einbüßen würde. Bei Franziskus zeichnet sich eine Begründung für institutionell-strukturelle und inhaltlich-normative Reformen ab. Diese Reformbegründung kann anhand zweier Veröffentlichungen aus dem ersten Regierungsjahr Franziskus' belegt werden: in dem umfangreichen Interview mit den Zeitschriften der Jesuiten (Spadaro 2013) und in seinem ersten Apostolischen Schreiben

Evangelii gaudium.¹⁰ Einige der zentralen Aspekte dieses „Regierungsprogramms“ sollen in einem letzten Schritt nun noch beleuchtet werden, weil sie in Teilen als Antworten auf die geschilderten Probleme verstanden werden können.¹¹

4.2 Das Regierungsprogramm von Franziskus

Es ist voranzustellen, dass Franziskus alle institutionellen Reformanstrengungen als sekundär (vgl. Spadaro 2013, 48) gegenüber der eigentlichen Aufgabe ansieht: nämlich dem Sendungsauftrag der Kirche durch tätige Nächstenliebe gerecht zu werden und Gott in jedem anderen Menschen zu sehen und Ihm zu antworten, indem man sich dem Anderen zuwendet (EG 39) – die Kirche als Feldlazarett ist das Bild, das Franziskus für den Aufbruch der Evangelisierung gefunden hat (vgl. Spadaro 2013, 47). Die von ihm hierfür als notwendig erachtete Reform der Kirche, die dann auch Strukturen, Verfahren und Institutionen einschließt, welche auch für die Frage der Menschenrechte *ad intra* von Bedeutung sind, dient dieser pastoralen Neuausrichtung (vgl. EG 19–37). Allerdings ist der programmatische Charakter zu betonen. Inwiefern sich hieraus tatsächlich eine institutionell nachhaltige Veränderung entwickelt, wird die zukünftige Praxis zeigen: die Praxis der nächsten Bischofsernennungen wie auch die Familiensynode und welche Rolle der Umfrage zukommen wird, können hierfür erste Hinweise geben, ob der Geist der Veränderung gewissermaßen auch institutionell gerinnt.

Kritisch sieht Franziskus das Verhältnis zwischen Ortskirche und Universalkirche – die Zentralisierung kompliziere das Leben der Kirche und die missionarische Dynamik, weswegen er eine „heilsame

10 In *Evangelii gaudium* spricht Franziskus explizit von einem Programm und Konsequenzen (vgl. EG 25). Dass es sich um zwei ganz unterschiedliche Textqualitäten handelt – hier publizistische Äußerung, dort lehramtliches Schreiben – kann für den Zweck der obigen Ausführungen vernachlässigt werden, da es an dieser Stelle darauf ankommt, das Denken Franziskus' und seine Intention für das Papstamt vorzustellen.

11 Auf die in *Evangelii gaudium* vorgetragene scharfe Kritik an der kapitalistischen Ordnung, an der Herrschaft des Konsumismus und der strukturell bedingten Armutsunterschiede in der zeitgenössischen globalisierten Welt, wie auch auf Franziskus' Überlegungen zur Akkulturation der Kirche jenseits von Europa kann hier nicht eingegangen werden.

Dezentralisierung“ einfordert und das Prinzip der Kollegialität neu verwirklichen will (ebd. 16; 32). Eindringlich kritisiert wird auch der Klerikalismus, bei dem Franziskus eine fatale „spirituelle Weltlichkeit“ wirken sieht, die von einer vermeintlichen doktrinen- oder disziplinarischen Sicherheit getragen sei, begleitet von einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, von einer ostentativen Pflege der Liturgie, der Lehre sowie der Betonung des Lehramts (ebd. 93–97). Demgegenüber sieht er das Amtspriestertum nicht von einer besonderen Würdigkeit her definiert, sondern von seiner Funktion: das Sakrament der Eucharistie zu spenden, worin einzig die Amtsautorität gründe, die immer Dienst am Volk sei. Es handelt sich bei der Hierarchie mithin nicht um als Herrschaft verstandene Macht, sondern um Vollmacht (ebd. 104).

Die Reform soll auch das Papsttum selbst einschließen. Franziskus gibt den Anspruch auf, von Rom aus alle Belange des kirchlichen Lebens steuern zu wollen (ebd. 16; 32). Für die Kurie unterstreicht Franziskus, dass auch die Dikasterien Einrichtungen des Dienstes seien (und die im Übrigen nicht Gefahr laufen sollten, wie in Einzelfällen geschehen, Zensurstellen zu sein) und zwar auch für die anderen Bischöfe und die Ortskirchen (vgl. Spadaro 2013, 54). Franziskus hat mit der Kommission zur Ausarbeitung einer Kurienreform, dem achtköpfigen Kardinalsrat (in dem nur ein Vertreter der Kurie Mitglied ist) bereits erste Schritte struktureller Reformen eingeleitet (vgl. Ruh 2013b; Mitschke-Collande 2013). Die Kardinalskommission soll unter anderem beraten, wie das Prinzip der Synodalität in Bischofskonferenzen vertieft zur Geltung kommen kann. In *Evangelii gaudium* wird kritisch vermerkt, dass es an einer Satzung der Bischofskonferenzen fehle, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen verstehe, „auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität“ (EG 32).

Auch dass – in diesem Stil erstmalig – die Kirchenmitglieder befragt werden, könnte für den Beginn eines neuen Prozesses stehen, der vergleichbar der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums einen Paradigmenwechsel in der katholischen Kirche einläutet. Damals drückte sich in der unbedingten Wertschätzung der Gewissens- und Religionsfreiheit als ein vom Staat zu garantierendes Recht ein Wechsel vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person aus. Heute erscheint das Hören auf das, was die Gläubigen über die Heilige Schrift denken und welche normativen Schlussfolgerungen ihnen daraus ethisch geboten erscheinen (und auch wie sie demgegenüber die lehramtlichen

Normen bewerten bzw. ob sie diese überhaupt kennen), als ein Perspektivenwechsel in Bezug auf die Gläubigen: Sie könnten dann nicht mehr nur vom Lehramt als mit dem Kirchenrecht zu reglementierendes Objekt verstanden werden, sondern als Gläubige, die selbst als Subjekt anzuerkennen sind, die einen Glaubenssinn besitzen und die Lehre der Kirche mitformen (vgl. Deckers 2014). Das Spannungsverhältnis zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam innerhalb der Kirche wird dann in dem Maße gemildert, wie der Glaubenssinn des Volkes Gottes in seiner Gesamtheit in die lehramtlichen Normen einfließt. Wenn die Ergebnisse dieser Befragung nicht wie eine unverbindliche demoskopische Erhebung behandelt werden, sondern in der Weiterentwicklung des Lehramtes eine Rolle in einem Diskussionsprozess spielen, in dem dem ganzen Volk Gottes und nicht allein und exklusiv den geweihten Amtsträgern eine Verantwortung für die Sendung der Kirche und die „Verheutigung“ des Evangeliums zuerkannt wird, dann würde hier die von Ernst-Wolfgang Böckenförde eingeforderte *receptio* des Lehramtes für den *sensus fidelium* eingelöst, von dem in *Lumen gentium* die Rede ist.¹²

Wie Böckenförde herausgearbeitet hat, beruht die Kirche, wenn sie lebendige Glaubensgemeinschaft ist, im Unterschied zum Staat nämlich nicht auf der Beziehung zwischen Gesetz und äußerem Gehorsam, sondern auf der Beziehung von *traditio* und *receptio*. Damit ist gemeint, dass ein Nexus besteht zwischen „Autorität und Vertrauen auf der einen, innerer Folgebereitschaft auf der anderen Seite, einer Folgebereitschaft freilich, die eigenes Denken und dadurch vermittelte Einsicht nicht ausschaltet, sondern aufnimmt. [...] Deshalb ist begründete Kritik keineswegs ausgeschlossen, sie ist öffentlich möglich und kein Mangel an Glaubenssinn“ (Böckenförde 2007, 485). Die Autorität des Lehramtes, welche aus der Tradition und dem Wissen schöpfe, wende sich an die anderen Gläubigen als vernunftbegabte Glieder der Kirche, wie Böckenförde unterstreicht. Sie darf sozusagen nicht weghören, wenn es bei den Gläubigen zu einer Rezeptionsverweigerung kommt, da der

12 „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12).

Geist Gottes – wie Böckenförde Johannes Paul II. zitiert – in jedem Gläubigen wehe (vgl. Böckenförde 2007, 485).¹³

Diese ekklesiologische Sichtweise findet sich auch bei Franziskus, der sich explizit auf *Lumen gentium* stützt – Franziskus spricht von einer Unfehlbarkeit im Glauben durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes auf dem Weg (vgl. Spadaro 2013, 43). Der Glaubenssinn des Gottesvolkes ist dabei nicht einfach das Ergebnis einer Abfrage von mehrheitlich vorherrschenden Meinungen, sondern nach theologischer Auffassung ein „Sinn“ der Gläubigen, in dem das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck kommt. Franziskus sieht es als Aufgabe der Theologie an, die Kriterien der Ermittlung des wahren Glaubenssinns zu erarbeiten¹⁴ – eine Aufgabe, die wie auch eine genauere Verhältnisbestimmung von Lehramt und *sensus fidelium* seit dem Zweiten Vatikanum von seinen Vorgängern im Amt nicht vorangetrieben worden ist. Ein wesentliches und methodisches Kriterium für die Ermittlung sollte dabei eine Kultur des offenen Wortes sein, mit den Worten Franziskus' ausgedrückt, also die „kühne Redefreiheit“ (Bergoglio 2013) in der Kirche, mit lebhaften Debatten, in denen die Sichtweisen der Gläubigen sich der wechselseitigen kritischen Infragestellung aussetzen.

Dabei können sich, wie Franziskus hervorhebt, womöglich manche Sichtweisen und Bräuche in der Kirche, auch kirchliche Normen als überlebt und nicht mehr funktionstüchtig im Sinne der Evangelisierung herausstellen (vgl. EG 43). Hier kann ergänzt werden, dass in der Vergangenheit sich ja sogar Enzykliken als irrtumsanfällig erwiesen haben, was zeigt, dass die konstruktive Kritik an ihnen wertvoll ist. Ohne die fortdauernde Kritik an der lehramtlichen Ablehnung der Religionsfreiheit, wie sie von katholischen Intellektuellen und Theologen vorgetragen wurde, wäre es wohl nicht zu der radikalen Neubewertung gekommen, wie sie in der Erklärung über die Religionsfreiheit vorgenommen worden ist. Darüber hinaus unterstreicht Franziskus, dass es eine „Hierarchie der Wahrheiten“ gibt (ebd. 36f.), wonach die Vielzahl der katholischen Lehren nicht alle den gleichen Geltungsanspruch aufweisen, aufgrund

13 Johannes Paul II. zitiert seinerseits den heiligen Paulinus von Nola, wonach die Hirten an den Lippen aller Gläubigen hängen sollen, da in jedem der Geist Gottes wehe.

14 So Franziskus bei einer Ansprache vor der Internationalen Theologenkommission am 6.12.2013. Vgl. <http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/131207_papst_glaubenssinn_lehramt.php>. Siehe auch EG 119.

ihrer je unterschiedlichen Nähe zum Evangelium (vgl. Orth 2014, 3). Mit Blick auf die Wahrheit bedarf es aber nicht nur der Systematik, sondern auch gewissermaßen der Hermeneutik: Die evangelisierende Ethik verlangt nach Franziskus, dass die Wahrheit des Evangeliums immer wieder neu im jeweiligen Kontext mitgeteilt wird (vgl. EG 45), denn „Gott hat sich als Geschichte offenbart, nicht als ein Kompendium von abstrakten Wahrheiten“ (Spadaro 2013, 70).

Zu vielen drängenden Fragen, die sich als Problem in der Verfassungsstruktur, besonders in der Fragestellung der Menschenrechte *ad intra* herausgestellt haben, hat sich Franziskus allerdings im Detail noch nicht geäußert oder nicht so, dass die Spannung, so wie es sich bei der Spannung zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam andeutet, befriedigend gelöst würde – das Problem der Rechtsbindung des *legibus absolutus* an das *ius divinum*, welches die Rechte der Person als von der Vernunft erkennbar einschließt, ist nicht behandelt, auch nicht das der fehlenden Rechtssicherheit in Form einer innerkirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit. Zur Rolle der Laien sind erst gewissermaßen programmatische Überschriften zu finden.¹⁵ Und zur Spannung zwischen Gleichheitsprinzip und exklusivem Zugang zum Priesteramt – konkret zur Frage der Lockerung des Pflichtzölibats und der Möglichkeit der Ordination für Frauen – sagt Franziskus nichts bzw. äußert sich ablehnend (vgl. EG 104; 107). Frauen sollen allerdings in die verantwortlichen Entscheidungen ganz anders einbezogen sein, zumal er sie für die Evangelisierung von ihrer Bedeutung her als wichtiger ansieht (vgl. ebd. 284–288). Franziskus vertritt eine dem Differenzfeminismus ähnelnde Position: Ihm geht es auf der Basis einer gleichen Würde von Männern und Frauen durchaus um eine besondere Wertschätzung von Frauen, die sich ja in der Regel in der Sorge um den Nächsten bereits an den Rändern der Gesellschaft befinden. Die Spannung zur Einforderung der Gleichheit im Zugang zu Weiheämtern bleibt allerdings auch bei Franziskus bestehen.

Der Eindruck einer „Kirche im Aufbruch“ wird sich besonders am Kriterium der Spannung zwischen Glaubensgehorsam und Gewissensfreiheit

15 Der Bischof soll „[i]n seiner Aufgabe, ein dynamisches, offenes und missionarisches Miteinander zu fördern, die Reifung der vom *Kodex des Kanonischen Rechts* (cc. 460–468; 492–502; 511–514; 536–537) vorgesehenen Mitspracheregeln sowie anderer Formen des pastoralen Dialogs anregen und suchen, in dem Wunsch, alle anzuhören und nicht nur einige, die ihm Komplimente machen“ (EG 31).

schärfen. Der Ansatz der Enzyklika *Redemptoris missio*, wonach die Kirche in ihrer Missionsarbeit die Wahrheit „vorschlägt“ und nicht „aufdrängt“ (RM 39), kann auch für das binnenkirchliche Verhältnis erprobt werden: dass Papst und Bischöfe den Gläubigen keine Normen mehr vorschreiben und mit Sanktionen wie der Drohung des Sakramentenentzugs durchsetzen, sondern dass vielmehr innerhalb der Kirche ein ethischer Reflexionsraum eröffnet wird, mit einer dialogischen Architektur, dessen Inhalte zwar nicht beliebig sind, in dem aber die Wahrheit des Evangeliums gemeinsam mit dem Gottesvolk in den immer wieder wechselnden Herausforderungen der Zeit neu geborgen werden kann. Der Konstitution des modernen Menschen, zu dem Kritik und Zweifel, Freiheit und Selbstbestimmung notwendig dazugehören, entspricht dies mehr als der Absolutismus vergangener Pontifikate. Auch hierin drückt sich die Anerkennung der Würde des Menschen aus, die in seiner Gewissensfähigkeit begründet ist.

Literatur

- Ballestrem, Karl Graf** (2006): Katholische Kirche und Menschenrechte. In: Brocker, Manfred; Stein, Tine (Hg.): Christentum und Demokratie. Darmstadt: Wiss. Buchges., 147–169.
- Bergoglio, Jorge Mario** (2013): Rede vor dem Konklave, online unter: <http://www.katholisch.de/de/katholisch/themen/kirche_2/130328_brandrede_bergoglio_dokumentation.php>, abgerufen 17.07.2014.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1986): Kirche und modernes Bewußtsein. In: Koslowski, Peter; Spaemann, Robert; Löw, Reinhard (Hg.): Moderne oder Postmoderne. Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Weinheim: Acta Humaniora, VCH, 103–129.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2004): Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘. In: Ders. (Hg.): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. Münster: LIT, 231–246.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2007): Über die Autorität päpstlicher Lehrenzyklen – am Beispiel der Äußerungen zur Religionsfreiheit. In: Ders. (Hg.): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. 2., erw. Aufl., fortgef. bis 2006. Münster: LIT, 471–489.
- Böckenförde, Werner** (1998): Zur gegenwärtigen Lage der römisch-katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Anmerkungen. In: Orientierung 62, 228–234.
- Deckers, Daniel** (2014): Franziskus will es wissen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 10.02.2014, I.

- Demel, Sabine; Heinz, Hanspeter; Pöpperl, Christian** (2005): „Löscht den Geist nicht aus“. Synodale Prozesse in deutschen Diözesen, Freiburg i. Br.: Herder.
- Ebertz, Michael N.** (2014): Interview im Deutschlandfunk v. 10.02.2014, online unter: <http://ondemand-mp3.dradio.de/file/dradio/2014/02/10/ldf_20140210_0936_bdfbfa4a.mp3>, abgerufen 17.07.2014.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2005): Subsidiarität und Partizipation in der Kirche. In: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2. Regensburg: Pustet, 281–313.
- Heimbach-Steins, Marianne; Kruip, Gerhard; Wendel, Saskia** (Hg.) (2011): Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum. Freiburg i. Br.: Herder.
- Isensee, Josef** (2006): Menschenwürde. Die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten. In: Archiv des öffentlichen Rechts 131, 173–218.
- Isensee, Josef** (2008): Europas christliche Wurzeln. In: Die politische Meinung, Nr. 4, 19–24.
- Kant, Immanuel** (1982): Metaphysik der Sitten. Werkausgabe, Bd. VIII. Hg. v. Wilhelm Weischedel. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaufmann, Franz-Xaver** (2011): Wie überlebt das Christentum? 2. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder.
- Konrad, Dietmar** (2010): Der Rang und die grundlegende Bedeutung des Kirchenrechts im Verständnis der evangelischen und katholischen Kirche. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Liedhegener, Antonius** (2006): Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in den USA und Deutschland. Baden-Baden: Nomos.
- Maier, Hans** (2006): Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. München: Beck.
- Maier, Hans** (2008a): Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche, e-book. Freiburg i. Br.: Herder.
- Maier, Hans** (2008b): Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums, online unter: <http://www.hbmaier.de/download_pdfs/Compelle_intrare.pdf>, abgerufen 17.07.2014.
- Maier, Hans; Ratzinger, Joseph** (1970): Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen. Limburg: Lahn-Verlag.
- Matz, Ulrich** (1987): Zum Einfluß des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit. In: Rüther, Günther (Hg.): Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 27–56.
- Mitschke-Collande, Thomas von** (2013): Mentalitätswechsel erforderlich. Überlegungen zur Reform der römischen Kurie. In: Herder Korrespondenz 67, 443–448.
- Müller, Gerhard** (2000): Theologische Realenzyklopädie. Studienausgabe Teil 2, Bd. 19. Berlin: De Gruyter.
- Orth, Stefan** (2014): Spürsinn der Gläubigen. In: Herder Korrespondenz 68, 1–3.
- Reese, Thomas J.** (1998): Im Inneren des Vatikan. Politik und Organisation der katholischen Kirche. Frankfurt/M.: S. Fischer.

- Ruh, Ulrich** (2013a): Lockerung. Der Papst schlägt mit der Bischofssynode neue Wege ein. In: Herder Korrespondenz 67, 598–599.
- Ruh, Ulrich** (2013b): Papst Franziskus: Kurienreform auf dem Weg. Bericht. In: Herder Korrespondenz 67, 547–549.
- Spadaro, Antonio** (2013): Das Interview mit Papst Franziskus. Freiburg i. Br.: Herder.
- Stein, Tine** (2007): Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Frankfurt/M.: Campus-Verlag.
- Stein, Tine** (2013): „Complexio oppositorum“. Die Verfassungsstruktur der römisch-katholischen Kirche aus politikwissenschaftlicher Perspektive. In: Zeitschrift für Politik 59, 263–294.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1798 bis 1965). Paderborn: Schöningh.
- Weber, Max** (1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiler, Joseph** (2004): Ein Christliches Europa. Erkundungsgänge. Salzburg/München: Pustet.

Kirchliche Dokumente

Die Dokumente des Zweiten Vatikanums werden zitiert nach der Ausgabe:

- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert** (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- Benedikt XVI.** (2005): Motu proprio zur Approbation und Veröffentlichung des *Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche*. In: Katechismus der Katholischen Kirche: Kompendium. München: Pattloch, 9–11.
- Benedikt XVI.** (2009): Motu proprio *Omnium in mentem*, online unter: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20091026_codex-iuris-canonici_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- Benedikt XVI.** (2012): Motu proprio *Intima Ecclesiae Natura* über den Dienst der Liebe, online unter: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes** (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- DBK – Deutsche Bischofskonferenz** (2014): Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung, Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode (Pressemitteilung 012a v. 03.02.2014).
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, S. 661–675.

- EG – **Franziskus** (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194).
- Johannes Paul II.** (1998): Motu proprio *Ad tuendam fidem*, online unter: <www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_ge.html>, abgerufen 25.07.2014.
- KKK/Kompendium – Katechismus der Katholischen Kirche: Kompendium** (2005). München: Pattloch.
- Kongregation für die Glaubenslehre** (1998): Lehramtliche Stellungnahmen zur „*Professio fidei*“. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 144).
- LG – Zweites Vatikanisches Konzil** (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, S. 123–200.
- PT – Johannes XIII.** (1963): Enzyklika *Pacem in terris*. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands – KAB (Hg.): Texte zur Katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag 2007, S. 241–290.
- RM – Johannes Paul II.** (1990): Enzyklika *Redemptoris missio*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 100).

Über die Autorin

Tine Stein, Dr. phil., Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Theorie am Institut für Sozialwissenschaften der Christian-Albrechts-Universität Kiel.

Stephan Goertz

Autonomie im Disput

Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung

Karl-Wilhelm Merks zum 75. Geburtstag

„But the evil is, that individual spontaneity is hardly recognized by the common modes of thinking, as having any intrinsic worth.“

John Stuart Mill

„Autonomie ist das Prinzip möglicher Bestimmung eines freien Wesens überhaupt; sie ist die Bedingung, der ein Gebot genügen muss, um eine Person unbedingt zu beanspruchen.“

Hans Blumenberg

Zusammenfassung

Autonomie ist ein ethisch zentraler wie strittiger Begriff. Er ist in der Moderne mit dem Status des Menschen als Person und den Menschenrechten innerlich verknüpft. Das Verhältnis der katholischen Theologie und Kirche zur Moderne entscheidet sich darum ganz wesentlich an der Wertschätzung von Autonomie in ihren drei Aspekten: Autonomie der Moral, Autonomie der Person und Autonomie des Individuums. Das Konfliktpotential des Anspruchs auf Selbstbestimmung wird deutlich im Blick auf einzelne Fragen der angewandten Ethik. Dabei zeigt sich, dass Autonomie weder ignoriert noch isoliert werden darf, wenn es um die Bearbeitung komplexer moralischer Fragen geht. Autonomie ist das Zentrum der Ethik, aber nicht ihr Ganzes.

Abstract

In ethical terms, the notion of autonomy is both essential and controversial. In the modern period, it is substantially linked to human rights and the status of human beings as persons. The appreciation of autonomy in its three aspects, the autonomy of morality, the autonomy of the person as well as the autonomy of the individual, is crucial for the relationship between the Catholic Church and modernity. Taking into account particular questions in the field of applied ethics, the claim for self-determination reveals its potential for conflict. This reflects the necessity neither to ignore nor to segregate the term of autonomy from any treatment of moral questions. Autonomy constitutes the centre of ethics, though not its entirety.

Autonomie ist ein in mancherlei Hinsicht strittiger Begriff menschlich freien Selbstvollzugs. Sie ist Ausdruck des grundsätzlichen Freiheitsvermögens des Menschen, sich zu den eigenen Antrieben, Einstellungen und Präferenzen und all den Faktoren, die diesen ihren Stempel aufdrücken, zu verhalten und Verantwortung für sich selbst zu übernehmen (vgl. Keil 2013, 146–153). Im modernen Denken bilden Autonomie, Menschenwürde und Menschenrechte einen Dreiklang. Die Autonomie begründet die Würde und die Würde verlangt Rechte. Es ist demnach Ausdruck der Menschenwürde, den Menschen als „frei sein eigenes Leben führendes Subjekt“ (Menke 2012, 148) zu achten und diese Achtung in die Form grundlegender Menschenrechte zu gießen. Wenn dieser Zusammenhang das gegenwärtige Ethos prägt, dann wird die Frage der Wertschätzung von Autonomie zu einer Nagelprobe für das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne. Im Folgenden soll daher zunächst (1–3) die wechselvolle und spannungsreiche Geschichte des Verhältnisses von moralischem und religiösem Bewusstsein in Erinnerung gerufen werden. Im Anschluss an eine Binnendifferenzierung des Begriffs der Autonomie (4) werden exemplarisch die zentralen, traditionellen katholischen Autonomievorbehalte präsentiert (5). Weil Autonomiekritik sich nicht selten an konkreten Fragen der Lebensführung entzündet, wenden sich die Überlegungen solchen Feldern der speziellen Moral zu, auf denen über den Autonomieanspruch innerkatholisch aber auch gesellschaftlich besonders intensiv gerungen wird (6). In einem kurzen Ausblick (7) kann nur noch angedeutet werden, welche theologischen Konsequenzen aus einem entschiedenen Eintreten für die Autonomie zu ziehen wären.

1 „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Religiöse Erfahrung und Freiheitsbewusstsein

Religion hat mit dem kritischen Bewusstsein, um das es bei der Autonomie geht, sehr viel zu tun (vgl. Schaeffler 1973). Als Kraft zur Distanzierung von den vermeintlichen Standardeinstellungen dieser Welt gehört sie in die Geschichte des menschlichen Freiheitsbewusstseins. In seinem Essayband „Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird“ stimmt Jan Roß in eben diesem Sinne, im Sinne des Bewusstseins und der Praxis der Freiheit, das Lob des Absoluten an. Fündig wird er im antiken Theater, in einem Bühnenstück, dessen Protagonistin die erste Heldin der Autonomie geworden ist. Die *Antigone* sei eine „Urschrift der

denkenden Menschheit, ein Gründungsdokument der Menschenwürde“ (Roß 2012, 77). Denn Antigone widersetzt sich dem Gebot Kreons und kommt um den Preis des eigenen Lebens *ihrer* religiösen Pflicht nach, den Landesverräter und eigenen Bruder Polyneikes zu bestatten. Sie fällt eine Entscheidung, sie trifft eine Wahl – und zwar nach „eigenem Gesetz“, *autonom*, so heißt es ausdrücklich bei Sophokles (Antigone v. 821).¹ Freilich sollten wir uns nicht täuschen, diese Autonomie bleibt ambivalent. Der Chor hält Antigone vor: „Dich stürzt ein eigenwillig Trachten“ (Antigone v. 875). Uns wird der Konflikt zwischen gegenläufigen Ansprüchen vor Augen geführt, zwischen dem fremden Willen Kreons und Antigones eigenem religiösen Gebot. Ihr Gehorsam gegenüber ihrem Gebot macht sie autonom, so deutet Jan Roß Antigones Entscheidung. Wir könnten an Stelle von Gehorsam auch von Gewissen sprechen. Ihr Gewissen macht sie autonom. Diese moralische Ursituation ist christlich in ein Prinzip gegossen worden, das Geschichte geschrieben hat. Als ihnen vor Gericht die Verkündigung des Evangeliums verboten werden soll, antworten die Apostel: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29).² Noch einmal Jan Roß (2012, 90): „Wer glaubt, legt Distanz zwischen sich und die bestehenden Verhältnisse, er dient einem anderen, größeren Herrn als den Herrschenden. Etwas im religiösen Menschen, für ihn das Wichtigste, ist nicht von hier und nicht von heute, und die Macht hat keine Gewalt darüber“. Es scheint, als ob es etwas geben muss, was allen menschlichen Autoritäten und ihren Entscheidungen noch einmal in den Arm fallen darf, wenn menschliche Freiheit eine Chance haben soll.

2 Man muss der Moral mehr gehorchen als der Religion. Geschichtliche Erfahrung und Autonomieanspruch

Aber ist das nicht zugleich brandgefährlich, sich auf ein absolutes Wissen von Gut und Böse zu berufen? Davon überzeugt zu sein, in einer Entscheidungssituation auf der Seite Gottes zu stehen? Erscheint uns Antigone darum nicht vielmehr als beinahe fundamentalistische Gesinnungstäterin, wenn sie sich auf den „unverhandelbaren Götterwillen“ (Roß 2012, 79)

1 Für Roger Garaudy (1968, 61) ist diese „Revolte des Gewissens“ der „promethische Augenblick der Moral“.

2 Vgl. 2 Makk 7,1–30.

beruft? Produziert diese religiöse Verankerung im Absoluten nicht eine gefährliche Freiheit, die alle weltlichen Maßstäbe relativiert? Der italienische Rechtsphilosoph Norberto Bobbio (2010, 121) hat den modernen Verdacht gegen die religiöse Moral so zum Ausdruck gebracht: „Darum sollte man das Motto des religiösen Menschen – ‚Wenn es Gott nicht gibt, dann ist alles erlaubt!‘ – umkehren: Nur wenn es Gott gibt, dann ist alles erlaubt. Wenn es Gott gibt – und Gott ist allmächtig, er vermag alles, und ich glaube und gehorche ihm –, wird alles möglich: Wenn es Gott gibt, dann ist es Abraham erlaubt, seinen Sohn zu töten!“

Diese Skepsis gegenüber der Religion ist geschichtlichen Erfahrungen geschuldet. Im historischen Rückblick ist es die Zeit der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert, in der die bisherige religiöse Standard-einstellung, wonach religiöser Glaube der Garant von Moral ist, aufs Tiefste erschüttert wird. In seinem meisterhaften Werk „Die Entstehung des modernen Gewissens“ hat Heinz D. Kittsteiner gezeigt, wie der religiöse Bürgerkrieg als *Versagen des religiösen Gewissens* empfunden wurde. Er sät ein „abgrundtiefes Misstrauen in die Funktionsfähigkeit und die Struktur des religiös bestimmten Gewissens“ (Kittsteiner 1992, 254). In der Ethik kommt es daraufhin zu einem bis heute nachwirkenden Perspektivenwechsel: Moral muss gelernt werden. Für die entsprechenden Lernprozesse sorgt die Gesellschaft, indem sie Liebe, wir würden heute sagen: Anerkennung, schenkt oder verweigert. Gebrochen wird mit der traditionellen, biblisch verankerten Vorstellung, wonach im Gewissen Gott zu den Menschen spricht (vgl. Röm 2,14f.) Jetzt spricht im Gewissen die Stimme der Gesellschaft.

Doch dies bleibt nicht die einzige ethische Reaktion auf die Erfahrung der Konfessionskriege. Der Religion zu misstrauen muss nicht bedeuten, dem Menschen zu misstrauen. Für eine alternative Deutung steht die Moralphilosophie Kants. Der Mensch fasst darin wieder Vertrauen zu sich selbst als sittliches Subjekt. Er reklamiert für sich die Fähigkeit, sich in seinem Handeln an allgemeinen, vernünftigen moralischen Maßstäben orientieren zu können. Mit einem entscheidenden Unterschied zu früheren Gehorsamskonzepten: „Alle Operationen des Gewissens, die ehemals zwischen Gott und Mensch ausgespannt waren, sind nun reflexiv auf den Menschen selbst zurückgegeben“ (Kittsteiner 1992, 277). Der Mensch, der sich selbst aus Achtung vor dem moralischen Gesetz an dieses bindet, klagt sich selbst an, wenn er schuldig wird. Wir sollen uns als Wesen begreifen lernen, die zur Freiheit fähig sind. In diesem Zusammenhang ist dann wieder, nachdem der Begriff ethisch schon

in Vergessenheit geraten war, von Autonomie die Rede. Autonomie, die „Jahrtausendidee der Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft“ (Keil 2010, 171), rückt mit Kant ins Zentrum des Nachdenkens des Menschen über sich selbst. Wir sollen uns selbst an das Gute binden, weil wir selbst es als Gutes erfasst haben – und aus keinem anderen Grund, das meint Autonomie (vgl. Merks 1992). Moralität ist nun untrennbar mit Autonomie verbunden, mit der Fähigkeit zur freien Selbstbindung. Unsere Freiheit ist der Realgrund unserer moralischen Gesetze.

Kant verknüpft den Autonomiegedanken dann mit der vielleicht heute bedeutsamsten anthropologischen Bestimmung, mit der Menschenwürde: „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. [...] Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“ (Kant 1911b, 435f.). Nur weil es diesen absoluten Wert der menschlichen Würde gibt, besteht die Moral aus mehr als nur relativen Forderungen. Ohne Autonomie macht für Kant der Gedanke von unbedingten sittlichen Forderungen überhaupt keinen Sinn. Gäbe es keine Autonomie, würde die Welt der Moral implodieren. Moral wäre nichts weiter als ein durch Zwang, Gehorsam oder Dressur zusammengehaltenes soziales Faktum.

Im 20. Jahrhundert kommt es zu einer zweiten Erschütterung unseres moralischen Bewusstseins. Können wir nach den Abermillionen Opfern totalitärer Herrschaft und ihrer unzähligen Helfershelfer noch davon ausgehen, dass jeder Mensch ein Gewissen hat, in dem sich praktische Vernunft zu Wort meldet? Müssen wir nicht mit Hannah Arendt (2013, 45) eingestehen: „Doch das wirklich Böse ist das, was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts anderes mehr sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen.“ War das Vertrauen auf den Menschen nur ein Traum, aus dem wir nun erwacht sind? (vgl. Meyer-Drawe 1990). Zur Autonomie gibt es zwar keine Alternative, weil nicht ein Zuviel, sondern ein Zuwenig an moralischer Selbstverpflichtung in die Katastrophe geführt hat. Aber diese Autonomie ist keine selbstverständliche Mitgift menschlicher Existenz mehr, sie ist sehr stark abhängig von individuellen und sozialen Faktoren. Die natürliche Fähigkeit zur Moral muss auch zur Geltung kommen können. Sie muss in sozialer Praxis erlernt und geformt werden, wie uns die humanwissenschaftlichen Erkenntnisse zur moralischen Entwicklung zeigen. Wenn Autonomie sein soll, dann tragen wir die Verantwortung für ihre individuelle und soziale Kultivierung.

3 Autonomie und Gottesbild

Mit Kant hat die Moral wieder einen absoluten Bezugspunkt erhalten. Und doch befinden wir uns mitten in einer Revolution der Ethik, denn dieser absolute Bezugspunkt ist nicht mehr der Wille Gottes, sondern der Mensch.

„Frühere Moralen waren in einer Autorität begründet, an die geglaubt werden musste, die Autorität eines Gottes oder des Herkommens oder in beidem. Sie waren also heteronom, nicht autonom, sie gründeten in einem Glauben und im Gehorsam an das Geglaubte, nicht im eigenen Einsehen und Wollen“ (Tugendhat 2007, 114).

Neuzeitlich steht der Wille Gottes unter Heteronomieverdacht. Wer seine sittlichen Forderungen nun mit dem Hinweis auf den göttlichen Willen zu begründen versucht, der wird aufgefordert zu zeigen, wie sich dies mit der Menschenwürde vereinbaren lässt. Damit wird die Berufung auf den Willen Gottes für die Begründung von Moral überflüssig. „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“ (Kant 1911a, 531). Moralische Forderungen sind vernünftig begründbar und stehen mit der Fähigkeit des Menschen zur freien Selbstbestimmung in Einklang – oder sie gelten nicht. Der Kritik der praktisch gewordenen Vernunft hat sich alles zu beugen, auch die Religion. Nicht die Religion beurteilt die Moral, sondern die Moral die Religion. Das ist die notwendige Konsequenz, wenn an die Rede von Gott moralische Maßstäbe angelegt werden (vgl. Striet 2005). Nur ein sich selbst als vollkommenes moralisches Wesen offenbarender Gott kann als guter und gerechter Gott in Freiheit anerkannt werden. Bei Gottfried Wilhelm Leibniz finden wir eine resolute Fassung dieses Gedankens: Wofür sollte man die Gerechtigkeit Gottes loben und wofür sollte man Gott lieben, wenn uns Gottes Gerechtigkeit nicht *als* Gerechtigkeit, seine Liebe nicht *als* Liebe begegnen würden (vgl. Leibniz 1906, 506f.). Allein als bereits moralische Subjekte können wir vernünftige Aussagen über die Güte und Gerechtigkeit Gottes machen. Wer Gott als moralisches Wesen begreift, der hat schon immer den Menschen als moralisches Wesen gesetzt. Die Alternative wäre der Verzicht auf die Gottesattribute der Güte und Gerechtigkeit. Dann aber sprächen wir

nicht mehr von dem Gott, den die biblischen Schriften bezeugen: „Gott steht auf in der Versammlung der Götter, im Kreis der Götter hält er Gericht. ‚Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? Verschafft Recht den Unterdrückten und Waisen, verhelft den Gebeugten und Bedürftigen zum Recht!‘“ (Ps 82,1–3). Wir finden in der theologischen Tradition einen schönen Hinweis auf den Gedanken der ursprünglichen menschlichen Moralfähigkeit. Warum hat Gott den Geboten am Sinai keine Begründung beigefügt? Warum stehen in der Heiligen Schrift nackte Imperative? So fragt in der Spätantike der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomus. Seine verblüffende Antwort: Eine Begründung ist überflüssig, wir Menschen wissen um den Sinn der Gebote, Gott antizipiert unser Gewissen.³ „Das ist die dem Menschen von Gott geschenkte Freiheit, dass er zwischen Gut und Böse zu unterscheiden weiß und autonom dieses Wissen Gestalt gewinnen lässt“ (Kobusch 2006, 122).

4 Der dreifache Sinn von Autonomie

Wenn aber Gott unsere Autonomie will, und wenn diese Autonomie zum Kern modernen Selbstbewusstseins gehört, wie kommt es dann zu dem Eindruck, die katholische Kirche sei mit ihrer Moral noch immer nicht in der Moderne angekommen? „Die Kirche ist 200 Jahre lang stehen-geblieben“ (Martini 2012). Mit diesen Worten bezog sich der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini in seinem letzten Interview auf die Epochenschwelle, die kultur- und geisteswissenschaftlich als die Zeit *um 1800* bezeichnet wird, in der nicht nur in der Ethik ein neues menschliches Selbstbewusstsein die Bühne betritt (vgl. Luhmann 1989). Rückblickend auf die seitherige gesellschaftliche Entwicklung notiert Axel Honneth (2011, 35): „Unter all den ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen.“ Exakt im Verhältnis zu dieser modernen Werteeide erscheint die katholische Kirche als eine verspätete Institution.

3 Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum, homil. 12, 3, PG 49, 130–132, zitiert nach Kobusch 2006, 214.

Bevor wir diesem Gedanken entlang konkreter Fragen nachgehen, ist ein Zwischenschritt notwendig. Denn der Autonomiebegriff ist noch zu unscharf, um die These zu wagen, dass sich an ihm bis heute die Geister in der Katholischen Kirche scheiden. Meines Erachtens kann Autonomie auf dreifache Weise bestimmt werden.

(1) In einem ersten Sinne sprechen wir von der *Autonomie der Moral* und meinen damit die *Eigenständigkeit der ethischen Reflexion über Gut und Böse* gegenüber allen anderen Weisen menschlicher Rationalität. Was gesellschaftlich funktional, ökonomisch rational oder technisch machbar erscheint, muss noch nicht moralisch richtig sein. Theoretisches Wissen über die Gesetzmäßigkeiten unseres Handelns sagt uns noch nicht, wie wir handeln *sollen*. Eine Beschreibung ist noch keine Beurteilung, eine wissenschaftliche Erkenntnis noch keine sittliche Einsicht (vgl. Aristoteles 1991, NE VI 9, 1142a). Die moralische Differenz zwischen Gut und Böse, zwischen Richtig und Falsch, ist kein Abfallprodukt anderer Unterscheidungen, etwa der Unterscheidungen zwischen natürlich und künstlich, zwischen religiös und säkular, zwischen alt und neu. Moral setzt stattdessen an der Freiheitserfahrung des Menschen an und buchstabiert diese normativ aus. Autonomie der Moral besagt im Blick auf den Glauben, dass dieser nicht beanspruchen kann, *als* Glaube für die Bestimmung des Moralischen vorrangig oder gar exklusiv zuständig zu sein. Das freie Bekenntnis zu Glaubensinhalten ist von anderer Qualität als die gesollte Bejahung sittlicher Grundsätze. Wir sollen uns alle unbedingt an moralische Grundforderungen halten, aber wir müssen nicht alle die gleichen religiösen Überzeugungen teilen. Diese Autonomie der Moral gilt auch und gerade für die christliche Ethik, „als sie das moralische Einsichtsvermögen ihrer Adressaten voraussetzt und das Ziel verfolgt, dass diese sich der moralischen Forderung aus freiem Gehorsam und vernünftiger Einsicht unterwerfen“ (Schockenhoff 2007, 23). Dies leitet über zur zweiten Bestimmung von Autonomie.

(2) Unter der *Autonomie der sittlichen Person* sei das Vermögen des Menschen verstanden, den Anspruch anzuerkennen, der von der *die Würde der Person begründenden Freiheit* ausgeht. Die Idee einer festen und unveränderlichen menschlichen Natur hinter sich lassend, begreifen schon christliche Theologen der Spätantike die Freiheit als das den Menschen Auszeichnende (vgl. Kobusch 2008). Entscheidend ist nicht das Verharren in der eigenen Natur, sondern die willentliche, freie Selbstgestaltung. Sittliche Autonomie besagt, „dass die *Freiheit sich selber*

Gesetz ist, als existierende *sich selbst als Aufgabe gegeben*“ (Pröpfer 2011, 706). Die stets bedingte, endliche menschliche Freiheit lässt sich von der Freiheit unbedingte in Anspruch nehmen.⁴ Das ist der Kern der Gewissenserfahrung. Der Satz *Freiheit soll sein* wird zum Moralprinzip Autonomer Moral (ebd., 704). Der weltimmanente Geltungsgrund sittlicher Imperative ist demnach die Würde der Person, die zu erkennen bedeutet, ihren Anspruch an unser Handeln anzuerkennen. *Sittliche Bindung ist Selbstbindung an die Würde des Menschen*. Sie resultiert weder aus einem menschlichen Befehl, noch einer religiösen Offenbarung. Eine Deutung der Würde der Person in theologischen Kategorien, etwa schöpfungstheologischer Art, ist weiterhin möglich, aber nicht notwendig.

Anders als die Autonomie im Sinne der Rationalität der Moral (unser erster Aspekt) wird die Autonomie im Sinne des Anspruchs des Subjekts auf freie Selbstbestimmung in der theologischen Ethik bis heute nur selten entschieden verteidigt. Dies gilt nun in besonderer Weise für den dritten Punkt.

(3) Autonomie bezeichnet in der Moderne auch den aus der Freiheits- erfahrung hervorgehenden und der Menschenwürde korrespondierenden Anspruch des Menschen, ein *eigenes* Leben zu führen. Wir können von der *Autonomie einer individuellen Lebensführung* in sozialen Verhältnissen sprechen. Autonomie als ursprüngliche menschliche Fähigkeit der Selbstbestimmung realisiert sich in einer bestimmten Lebensweise. Es ist diese dritte Variante von Autonomie, die man als die ‚gefährliche‘ oder ‚radikale‘ Variante von Autonomie bezeichnet hat (vgl. Früchtel 2004). Mehr als um die sittliche Selbstgesetzgebung unter dem Prinzip des *freien* Selbst geht es jetzt um die individuelle Selbstbestimmung unter dem Prinzip des *eigenen* Selbst (vgl. Mill 2009; Simmel 1995).

4 In geltungstheoretischer Hinsicht, so hat Pröpfer (1995, 22) gegen Böckle (1977, 91) argumentiert, wäre eine unmittelbare Gehorsamspflicht des Menschen gegenüber dem Schöpfergott „philosophisch unausgewiesen“ und „hätte auch kaum schon moralische Dignität“. Anders als Böckle geht Pröpfer davon aus, dass die Annahme sittlich unbedingter Ansprüche außerhalb eines theologischen Kontextes nicht widersprüchlich ist. „Gerade darin erweist sich die göttliche Souveränität seiner Herrschaft: daß er unbedingte Freiheit neben sich wollte – eine Freiheit, die erst wahrhaft zu ihm, ihrem Gott, kommt und nicht anders zu ihm kommen *soll*, als daß sie zugleich zu sich *selbst* kommt. Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeeordnet“ (Pröpfer 1995, 23).

„Nachdem die prinzipielle Lösung des Individuums von den verrosteten Ketten der Zunft, des Geburtsstandes, der Kirche vollbracht war, geht sie nun dahin weiter, dass die so verselbständigten Individuen sich auch von einander unterscheiden wollen; nicht mehr darauf, dass man überhaupt ein freier Einzelner ist, kommt es an, sondern dass man dieser bestimmte und unverwechselbare ist.“ (Simmel 2008, 350f.)

Dieser Anspruch entspricht einer Gesellschaftsformation, die durch Differenzierungs- und Pluralisierungsprozesse dem Einzelnen ein in einfach strukturierten Gesellschaften nicht gekanntes Maß an Individualität zumutet. Daher wird erst um 1800 die Idee einer eigenen personalen Identität für viele Mitglieder der Gesellschaft zu einem Projekt – zu einem Projekt, das auf eindeutige Vorgaben etwa der Herkunft, des Standes oder der Konfession immer weniger setzen kann, da die Sinnwelten sich in der Moderne vervielfältigen. Auch Identität wird mit einem Wort reflexiv, ob wir wollen oder nicht. Die Identitätsbildung ist in der Moderne also prekär, sie hängt von zahlreichen individuellen und sozialen Faktoren ab, die wir nur sehr begrenzt im Griff haben. Individuelle Autonomie ist von daher faktisch etwas Relatives. Das Ich, so hat es Sigmund Freud (1947, 11) auf den Punkt gebracht, ist nicht Herr im eigenen Hause. Gleichwohl ist es aufgefordert, sich die Brüche und Unergründlichkeiten seines Lebens, die es in den Spannungen zwischen Natur und Kultur, zwischen individueller und sozialer Gestalt seines Selbst unweigerlich erfährt, bewusst zu machen und sich zu ihnen, so gut es geht, zu verhalten. Ein realistischer, skeptischer Begriff individueller Autonomie rechnet mit deren Grenzen.

Es gehört zur Dialektik dieses dritten Aspektes von Autonomie, dass er zu einer Falle werden kann, wenn Autonomie individualistisch verkürzt wird. Es gibt eine unverkennbare gesellschaftliche Tendenz, die Schuld für kritische Entwicklungen allein dem oder der Einzelnen anzulasten. Soziale Dynamiken werden mit dem Stichwort der Eigenverantwortung vernebelt. Die gesellschaftliche Solidarität nimmt Schaden, wenn soziale Lagen auf je individuelle Entscheidungen zurückgeführt werden. Und es ist Ausdruck einer sich verschärfenden Moralisierung, wenn alles, was den gerade geltenden sozialen Standards von „Normalität“ nicht entspricht, dem Individuum zum Vorwurf gemacht wird. Zur Autonomie gehört ohne Zweifel, sich der Inanspruchnahme von Optionen entziehen zu können. Die feministische Kritik an den expandierenden Angeboten der Reproduktionsmedizin oder Schönheitsindustrie und

dem dadurch ausgelösten Sog hat dieses Unbehagen an einem Zwang zur Inanspruchnahme von Handlungsmöglichkeiten immer wieder thematisiert. Wer solche Angebote nutzt, dem darf jedoch auch nicht unterstellt werden, zu einer autonomen Entscheidung nicht in der Lage zu sein (vgl. Villa 2008).

5 Katholische Autonomiekritik

Welche Begleitmusik stimmt der Katholizismus zur Wertidee der Autonomie in ihren drei Aspekten an? Gab es anfangs, also um 1800 und dann im Laufe des 19. Jahrhunderts nicht wenige Theologen, die sich produktiv mit dem neuen Selbstbewusstsein auseinandersetzten und es in die christliche Botschaft zu integrieren verstanden,⁵ setzte sich im Katholizismus mit massiver lehramtlicher Unterstützung eine weitreichende Autonomiekritik durch.

(1) Am Beispiel des katholischen Moralphilosophen *Victor Cathrein* (1845–1931) lassen sich die Motive der katholischen Autonomiekritik gut studieren (vgl. Cathrein 1890/1891; Siedlaczek 1997). Frontal gegen Kant gerichtet spricht dieser dem Menschen die Fähigkeit ab, im Blick auf sich selbst als Freiheitswesen, also im Erfassen eigener Würde, eine Ethik fundieren zu können. Moral ist für Cathrein (1890, 407) niemals als Selbstgesetzgebung zu denken: „Ein imperativus ohne Imperator ist undenkbar.“ Im Einklang mit der neuscholastischen Moraltheologie verbindet Cathrein (1900, 138) sittliche Autonomie mit bindungsloser Willkür und nicht zuletzt mit der Vernichtung jeglicher Autorität. „Der Mensch Selbstzweck! Dieser armselige Erdenwurm, aus dem Staube gezeugt und bald wieder in Staube zerfallend, Selbstzweck! [...] Nein, der Mensch ist nicht Selbstzweck, er ist zur Verherrlichung Gottes geschaffen.“

Gleichwohl bleibt Cathreins Position schillernd, denn als katholischer Denker vertritt er die Überzeugung, dass der Mensch durch das ihm von Gott geschenkte Licht der Vernunft grundsätzlich in der Lage ist, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Etwas anderes zu behaupten stünde konträr zur eigenen Tradition. Wie kommt Cathrein auf dieser Grundlage aber zum Prinzip des Gehorsams? Die Brücke bildet für ihn

5 Zu nennen wären Sebastian Mutschelle (1749–1800), Johann M. Sailer (1751–1832), Johann B. Hirscher (1788–1865) oder Franz Xaver Linsenmann (1835–1898); vgl. dazu im Einzelnen Hilpert 2012.

die Vernunftfeinsicht, dass Autorität notwendig ist, damit wir Menschen erkennen können, welches Leben uns glücklich macht und welches ins Unheil führt. Wir lernen moralisch zu handeln, wenn wir uns an das halten, was andere uns lehren. So führt Gehorsam zum guten Handeln: Gehorsam gegenüber den rechtmäßigen Autoritäten und gehorsame Demut gegenüber der eigenen natürlichen Stellung im Sozialgefüge. Bei Kant ist das Gute primär eine Aussage über die Moralität, über den Willen des Menschen, bei Cathrein ist das Gute auf der Seite der vorgegebenen Wirklichkeit zu finden. Diese Ethik interessiert sich weniger für die Innerlichkeit und Individualität des Menschen als für die Bewahrung oder Wiederherstellung einer bestimmten ‚objektiven‘ Ordnung. Freiheit ist in diesem System nur die Eintrittskarte in die Welt der Moral, nicht aber ihre eigentliche Substanz. Der Mensch soll vielmehr den ihm je zugewiesenen Platz in Gottes Schöpfungsordnung mit Anstand ausfüllen. Nicht das freie Subjekt, wie im Ansatz einer autonomen Moral, sondern Gott ist in dieser Ethik der letzte Geltungsgrund des moralischen Sollens. Diese Position ist in der Tradition der katholischen Theologie tief verwurzelt.⁶

- 6 „Wenn man das Gesamtergebnis der naturrechtlichen Bemühungen der katholischen Autoren im 18. Jahrhundert überschaut, fällt einem zunächst ihre entschiedene theonome Einstellung auf. Ihrer theistischen Ausrichtung entsprechend konnten sie es sich nicht anders vorstellen, als daß die aus der Natur des Menschen und der Dinge erkennbaren und für ihn maßgeblichen sittlichen und rechtlichen Weisungen letztlich auf Gottes Anordnung als des obersten Gesetzgebers beruhen“ (Bruch 1997, 294). In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kommt es zu einzelnen Versuchen, die Eigenständigkeit sittlicher Ansprüche ausdrücklich zu würdigen. Aber die katholischen Autoren „stehen insofern auf dem Boden der Theonomie, als sie das den sittlichen Werten immanente Sollen letztlich auf Gott zurückführen“ (Bruch 1981, 81). Der Wendepunkt wird von Thomas Pröpper markiert: „Zu zeigen ist [...], daß die menschliche Freiheit sich *selber* entspricht, wenn sie von Gott sich beanspruchen läßt. Die Möglichkeit, ihre Autonomie zugleich theologisch aus theonomer Perspektive zu deuten, bleibt davon unberührt“ (Pröpper 1995, 22). Dabei geht es vor allem um die ethisch relevanten „Sinnvorgaben und Verheißungen des Glaubens“ (ebd. 24). Die Menschen können die „Sinnhoffnungen ihrer Freiheit“ (ebd.) nicht selber einlösen. Die entscheidende geltungstheoretische Frage (vgl. Anm. 4) bleibt, ob der Wille Gottes für die Begründung ethischen Sollens entbehrlich ist oder nicht. Oder: Ob der „bedingt existierenden Freiheit die Unbedingtheit des eigenen Wesens bewußt wird und sich als Anspruch geltend macht, an dem sie ihr Handeln orientieren soll“ (Pröpper 1995, 15). Zur nachkonziliaren moraltheologischen Diskussion um die „Autonome Moral“ vgl. Bondolfi 2002 sowie Müller 2013.

(2) Das zweite Beispiel führt uns in die jüngere kirchliche Gegenwart. Die im Jahre 1993 erschienene Enzyklika *Veritatis splendor* von Johannes Paul II. bildet innerhalb der Gattung der päpstlichen Enzyklika eine Besonderheit. Sie behandelt ausgedehnt „einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“ und will dabei vor allem die Bischöfe der katholischen Kirche zur Wachsamkeit mahnen. Ein Anlass der päpstlichen Sorge ist die Art und Weise, in der das Autonomiedenken in Teilen der Moraltheologie Fuß fassen konnte. In der Tat hat die Moraltheologie seit den 1970er Jahren ihre Zurückhaltung gegenüber dem neuzeitlichen Autonomiegedanken in Teilen aufgegeben.⁷ „Nicht [...] in Gegebenheiten außerhalb des Menschen selbst (Natur, Schrift, Autorität, Kirche, Gesellschaft) begründet sich moralisches Sollen, vielmehr im Bezug zu sich selbst, in seiner verantwortlichen Freiheit, entdeckt der Mensch, was seine sittliche Pflicht ist“ (Merks 1998, 109).

Die Moralbegründung verzichtet damit auf klassische Autoritätsargumente, es zählt allein die Autorität personaler Autonomie und rationaler Argumentation. Die Rolle des Glaubens für die Moral muss damit jenseits der Begründung des Sollens bestimmt werden. Die Enzyklika würdigt zwar auf der einen Seite die Vernunftbegabung des Menschen und damit eine gewisse menschliche Aktivität im Bereich der Moral, hält auf der anderen Seite aber unmissverständlich daran fest, dass menschliche Freiheit sich selbst niemals Gesetz sein könne. Freiheit könne sich nicht durch sich selbst bestimmen (VS 46). Moralische Gesetze bleiben wirkungslos, so heißt es, wenn keine Autorität ihre Geltung garantiert, wenn es keine höchste Instanz der Belohnung oder Bestrafung gibt (ebd. 44). Das schließt menschliche Selbstgesetzgebung ganz in neuscholastischer Manier prinzipiell aus. Wahre Autonomie ist aus Sicht der Enzyklika die Annahme der in der Kirche verkündeten Wahrheit Gottes über den Menschen. „*Wahre sittliche Autonomie* des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes“ (ebd. 41).

Die entscheidende Frage bleibt unbeantwortet: Erfolgt die Annahme des Sittengesetzes aufgrund von Einsicht oder aufgrund von Gehorsam? Erst durch die freie Selbstbindung wird das Gebot Gottes im eigentlichen Sinne für die Person zum im Gewissen bindenden moralischen

7 Grundlegend Böckle 1977, 48–92; maßgebend für die weitere Debatte Präpper 2011, 694–786.

Gebot. Auf diese Überlegung lässt sich die Enzyklika nicht ein, stattdessen geht es ihr um etwas anderes. Die Freiheit soll sich der „Wahrheit der Schöpfung“ (ebd. 41) unterwerfen und der Instanz gehorsam sein, die das Gebot Gottes authentisch auslegt (ebd. 45). Gleich dreimal innerhalb weniger Abschnitte (ebd. 35–41) wird an dieser Stelle Gen 2,17 zitiert: „Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse sollst Du nicht essen; denn wenn du davon isst, wirst du sterben.“⁸ Wie haben wir diese biblische Aussage zu verstehen? Die Exegese ist heute weit davon entfernt, dem biblischen Denken an dieser Stelle eine Geringschätzung menschlicher Erkenntnisfähigkeit zu unterstellen. Ganz im Gegenteil:

„Die Erkenntnis von Gut und Böse ist die Grundvoraussetzung dafür, dass der Mensch zwischen dem entscheiden kann, was dem Leben förderlich und was ihm abträglich ist. Es ist keine zu vermeidende, sondern eine geradezu unabdingbare Notwendigkeit für das Erwachsenwerden vor Gott und allen Mitgeschöpfen. [...] Die Erkenntnisfähigkeit von Gut und Böse eint Gott und Mensch, seine Sterblichkeit aber unterscheidet den unendlichen Schöpfer vom endlichen Geschöpf“ (Berges 2013, 375f.).

Dass sich menschlich erwachsenes Leben seiner Endlichkeit und Schuldgeschichte bewusst ist, bezeugen die biblischen Erzählungen immer wieder. Die Gottesfrage bricht eben durch solche Erfahrungen in das menschliche Selbstbewusstsein hinein. Wir können zwar erkennen, wie wir uns gegenüber uns selbst und den anderen zu verhalten haben, aber nur Gott weiß, wie Rettung und Trost im Angesicht von Leid und Tod aussehen werden. Welche Absicht verbirgt sich hinter dem Genesiszitat in *Veritatis splendor*? Ganz offenbar die, uns einzuschärfen, dass die inhaltlichen Bestimmungen des Guten und Bösen außerhalb menschlicher Verantwortung liegt, *dass die moralische Frage bereits beantwortet ist*. Der Inhalt der Moral ist uns demnach vorgegeben, und dies gilt bis in den Bereich konkreter moralischer Gebote hinein. Der fast zeitgleich zu *Veritatis splendor* veröffentlichte *Katechismus der Katholischen Kirche* hält fest:

8 Vgl. KKK 1850: „Wie die Ursünde ist sie (die Sünde, S. G.) ein Ungehorsam, eine Auflehnung gegen Gott durch den Willen, ‚wie Gott‘ zu werden und dadurch Gut und Böse zu erkennen und zu bestimmen (Gen 3,5).“

„Die Autorität des Lehramtes erstreckt sich auch auf die einzelnen Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Es ist heilsnotwendig, sie zu beobachten, wie der Schöpfer es verlangt. Wenn das Lehramt der Kirche die Vorschriften des sittlichen Naturgesetzes in Erinnerung ruft, übt es einen wesentlichen Teil seiner prophetischen Aufgabe aus, den Menschen zu verkünden, was sie in Wirklichkeit sind, und sie daran zu erinnern, was sie vor Gott sein sollen“ (KKK 2036).

Und wenig später wird sanft paternalistisch hinzugefügt: „Es ist nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt entgegenzusetzen“ (ebd. 2039). „So kann sich unter den Christen eine echte Haltung *kindlicher Liebe zur Kirche* entwickeln“ (ebd. 2040).

Auch hier, wie schon bei Cathrein, ist das Bedürfnis nach moralischer Sicherheit, Eindeutigkeit im Urteil und Schutz der Autorität ins Auge springend. Die Autorität Gottes und seiner Kirche sollen die Wahrheit der Moral garantieren, d. h. die Wahrheit der gleichbleibenden Natur des Menschen, die jedem kulturellen Wandel trotzt. Das Ergebnis sind Gebote für das konkrete menschliche Handeln, die in ihrer Absolutheit durch alle Zeiten und in allen Kulturen Geltung beanspruchen. Gewissensfreiheit ist Freiheit zur Erkenntnis des vorgegebenen Guten, *praktische Vernunft wird theoretischer Vernunft untergeordnet und verliert ihre Autonomie*. Das Absolute in der Moral hat wieder einmal seinen Ort gewechselt. Nun ist nicht mehr die Freiheit und Würde des Menschen absoluter Zweck, nun gerinnt das Absolute in einzelnen normativen Sätzen, die das Situative und die Umstände des Handelns in den Hintergrund drängen (vgl. Curran 1968; Kerber 1991). Weder die Autonomie der Moral, noch die Autonomie der Person werden anerkannt.

6 Autonomie und Spezielle Moral

(1) Zahlreiche Konflikte des Gegenwartskatholizismus lassen sich im Kern als Disput um das richtige Verständnis menschlicher Autonomie rekonstruieren. Seit den 1950er Jahren wird in den westlichen Gesellschaften die *Sexualität* immer selbstbewusster in das Projekt menschlicher Selbstbestimmung und intensiven Selbsterlebens integriert, indem sie sich löst vom Naturzweck der Fortpflanzung und vom Sozialzweck der Ehe- und Familienordnung. „Wir sind sowohl rechtlich als auch weitgehend kulturell frei darin, uns an Männer oder Frauen persönlich zu binden, zu

denen wir uns sexuell und emotional hingezogen fühlen“ (Honneth 2011, 260). Als neues normatives Rahmenkonzept verantwortlicher Sexualität etabliert sich die Liebe gleichberechtigter Partner. Lehramtlich aber gilt weiterhin, dass die Sexualität ihren einzig legitimen Ort in der auf Fortpflanzung ausgerichteten ehelichen Beziehung von Mann und Frau hat. Der Natur- und der Sozialzweck von Sexualität gelten als vorgegeben und drängen die sittliche Person in eine passive Rolle. Die Folgen dieser sexualethischen Konzeption sind seit Jahrzehnten zu beobachten. Zum einen emanzipieren sich die Gläubigen von der lehramtlichen Vorgabe, weil sie darin ihre eigenen Erfahrungen und Wertvorstellungen nicht berücksichtigt sehen, zum anderen wirken die normativen Festlegungen in immer neuen Fragen als moralische Fessel: von der Frage des Schutzes vor dem HI-Virus im Falle von AIDS bis hin zum Umgang mit den Wiederverheirateten Geschiedenen und sexuellen Minderheiten.

(2) *Autonomieansprüche haben kein Geschlecht.*⁹ Schon um 1800 wird erkannt, wenn auch noch bekämpft, dass nicht nur das Gottesgnadentum der Fürsten, sondern auch das der Männer dem Gedanken der gleichen und allgemeinen Menschenrechte nicht standhalten können (vgl. Gerhard 1990). Die Gleichberechtigung von Mann und Frau befreit beide Geschlechter von der Vorstellung, es gäbe so etwas wie eine natürliche Regieanweisung für eine weibliche oder männliche Normalbiographie. Auch Männlichkeit und Weiblichkeit werden – über das Maß lässt sich unendlich streiten – *reflexiv* (vgl. Goertz 2014). Als Platzanweiser im politischen und sozialen Raum soll das Geschlecht keine entscheidende Rolle mehr spielen. Dieses normative Ideal setzt sich mehr und mehr im Menschenrechtsdenken durch (vgl. Heimbach-Steins 2009, 233–259). Die spezifischen Unrechtserfahrungen von Frauen lassen sich nicht länger durch Verweise auf eine vorgegebene Natur oder kulturelle Tradition verdrängen. Die feministische Agenda fordert das traditionell denkende religiöse Establishment heraus. Auch innerkirchlich wird sie zur Zerreißprobe. In gesellschaftlichen Veränderungen des Geschlechterverhältnisses, die ohne jeden Zweifel mit Verunsicherungen verbunden sind, erblicken katholische Kreise häufig keine Freiheitschancen, sondern eine anthropologische Krise. In alternativen Ehe- und Familienformen entdeckt man keine neuen Varianten zwischenmenschlicher Verantwortung, sondern

9 Im Anlehnung an den Ausspruch von Hedwig Dohm (1831–1919): „Die Menschenrechte haben kein Geschlecht“.

wittert Dekadenz: „Die Entscheidung dieser Menschen ist unnatürlich und irrig“ (Lobato 2007, 535). Die Erkenntnisse der Genderforschung über die historische Bedingtheit vieler unserer Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit werden dabei nur verzerrt rezipiert oder gar als Ideologie abgetan. Doch die für die gesamte Geschlechterforschung grundlegende Unterscheidung zwischen *sex* und *gender* stellt lediglich in Rechnung, dass wir als Menschen immer vor der Aufgabe stehen, eine Balance zwischen ‚Natürlichkeit‘ und ‚Künstlichkeit‘ herzustellen. Das Geschlechterverhältnis ist damit als eine Freiheitsordnung zu begreifen (vgl. Nagl-Docekal 1999, 46–67). Wir stehen vor der Aufgabe, uns zu einem Verhältnis, das wir sind, zu verhalten (vgl. Kierkegaard 1995; Plessner 1975). Auch für das Geschlechterverhältnis gilt also, dass wir uns im vollen Bewusstsein der Abhängigkeiten von den Bedingungen seines Zustandekommens darum bemühen sollen, ein „kritisches und veränderndes Verhältnis zu ihnen (zu) unterhalten“ (Butler 2011, 12).

Mit welchen theologischen Hürden sieht sich die Idee der Geschlechtergerechtigkeit im kirchlichen Kontext konfrontiert? Will man mehr als nur positivistisch auf das Faktum der Tradition oder das geltende Kirchenrecht hinweisen, dann lautet ein Argument, dass nur ein Mann Christus im Gegenüber zu seiner Braut, der Kirche, repräsentieren könne. Auf diese Weise stellt man die Geschlechtersymbolik im Verhältnis Christi zu seiner Kirche über die Geschlechtergerechtigkeit zwischen Mann und Frau. Mit genau dieser Logik der Repräsentation hat das kirchliche Lehramt in der Vergangenheit die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie zurückgewiesen. „In ihm aber, der vorsteht, und in ihr, die gehorcht, soll, da beide ein Abbild wiedergeben – der eine das Christi, die andere das der Kirche –, die göttliche Liebe die beständige Lenkerin der Pflicht sein“ (Leo XIII. 1880, Denzinger-Hünemann 3143). Aus der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit, die auf dem Prinzip der auch kirchlich verteidigten menschenrechtlichen Gleichheit von Mann und Frau beruht, dürfte hingegen gelten: „Wenn man [...] explizit die Gleichheit von Mann und Frau in menschlicher Würde und Ebenbildlichkeit zu Gott anerkennt, so gibt es kein zwingendes theologisches Argument mehr (sondern allenfalls praktische und mentale Gründe), einen Teil der Gläubigen *allein* aufgrund des Geschlechts den Zugang zu den kirchlichen Ämtern auf Dauer zu verwehren“ (Hilpert 2001, 395f.).

(3) Menschliches Leben vor Angriffen auf seine Existenz und Integrität zu schützen, gehört zum Kernbestand jeder menschlichen Moral. Das Autonomiedenken fundiert das *Recht auf Leben* insofern, als es die

Wertschätzung des menschlichen Lebens auf besondere Weise zum Ausdruck bringt. Wenn uns die Person heilig ist, dann nimmt uns ihr Leben in die Pflicht (vgl. Joas 2011). Auf diese Weise verstärkt die Anerkennung menschlicher Würde den Schutz des Lebens. Wenn wir diese Würde als die unteilbare Würde des Menschen als Menschen betrachten, dann gilt sie auch für die Geringsten und Schwächsten. Das Recht auf Leben soll nicht von irgendeinem zufälligen Status des Menschen abhängig gemacht werden. In dieser Hinsicht grenzt sich das frühe Christentum zum Beispiel von einer vaterrechtlichen Regelung des Schwangerschaftsabbruchs ab (vgl. Jütte 1993, 27–43). Nicht der irdische Hausherr in Gestalt des römischen *pater familias*, sondern der himmlische Vater soll als Herr über Leben und Tod anerkannt werden. Das Tötungsverbot realisiert in christlicher Perspektive die Bejahung des Menschen durch Gott. Die Universalität des Liebesgebotes verträgt sich nicht mit einem eingeschränkten Lebensrecht.

In ein Zwielficht scheint der hier ganz im Interesse des umfassenden Lebensschutzes gedachte Autonomieanspruch jedoch zu geraten, wenn mit Verweis auf eben diesen Anspruch die Beendigung eigenen oder fremden Lebens gerechtfertigt wird. Sowohl am Lebensanfang als auch am Lebensende scheint Autonomie ohne ethische Legitimation in das Recht auf Leben einzugreifen. Bedroht das Selbstbestimmungsrecht der Frau nicht das Leben des Ungeborenen, das Selbstbestimmungsrecht des Kranken nicht dessen eigenes? Ist Selbstbestimmung in diesen Fällen in Wahrheit nichts anderes als das angemaßte Recht zur (Selbst)Tötung? Es ist vermutlich dieser Zusammenhang, der die Sache der Autonomie bis heute in der katholischen Kirche zu einem Reizthema macht. Wie könnte auf der Basis der Autonomie eine Antwort aussehen? (vgl. Kuhlmann 2011; Quante 2010) Im Kontext der Situation eines Schwangerschaftskonfliktes führt ein isoliertes Verständnis von Autonomie nur zu scheinbaren Lösungen. So wie ein absolutes Verbot der Abtreibung in das Recht der Frau auf den Schutz ihrer Gesundheit oder ihres Leben eingreift, so würde ein bedingungsloses Recht auf Abtreibung die Würde und das Lebensrecht des Ungeborenen außer Acht lassen. Die Spannung zwischen Selbstbestimmungs- und Lebensrecht lässt sich nicht lösen, indem nur eine Seite Berücksichtigung findet. Immer deutlicher wird, dass das Leben des Kindes nur mit der Mutter und nicht gegen diese geschützt werden kann. Der moderne Rechts- und Sozialstaat setzt darum statt auf Repression auf Beratung und Hilfe. Der Schutz des Lebens gelingt am ehesten, wenn die Mutter in ihrer Autonomie erkennen kann, dass sie

mit diesem Kind Lebenschancen hat. Wer solche autonomen Entscheidungen unterstützen will, der muss für die sozialpolitischen Maßnahmen eintreten, die die Rahmenbedingungen für ein Leben mit Kindern verbessern. Gesellschaftliche Solidarität kann darum Autonomie fördern und so dem Leben dienen. Die Überlebenschancen von Kindern – vor allem von Mädchen! – stehen in einem nachweisbaren Zusammenhang mit den Selbstbestimmungsmöglichkeiten von Frauen (Schulbildung, Erwerbstätigkeit). Geschlechtergerechtigkeit ist auf fundamentale Weise (über)lebensdienlich (vgl. Heimbach-Steins 2009, 228–231).

Im Kontext der Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende gibt es ebenfalls keine glatten Lösungen. Auch hier reicht es nicht, einen einzigen ethischen Gesichtspunkt durchsetzen zu wollen. Wer grundsätzlich den Menschen das Recht absprechen wollte, in für sie unter Umständen ausweglosen Situationen über das eigene Leben zu verfügen, der würde das physische Leben mystifizieren. Eine solch radikale Beschränkung von Selbstbestimmung könnte nur noch mit paternalistischen moralischen Argumenten auftreten. Wiederrum gilt, wie schon bei der Frage des Schwangerschaftsabbruchs, dass die Autonomie nicht isoliert zu betrachten ist. Selbstbestimmung ist nicht alles, was Menschen sich wünschen, wenn es ans Sterben geht. Von der Palliativmedizin lernen wir, wie umfassend unsere mitmenschliche Verantwortung am Lebensende ist. Wiederrum ist unsere Solidarität gefragt, damit der Hinweis auf die Autonomie nicht dazu führt, Menschen in für sie bedrängenden Situationen allein zu lassen. Weder soll die Selbstbestimmung also negiert, noch soll sie idealisiert und aus ihren Kontexten gerissen werden. Nicht die Kompromisslosigkeit heiliger Gebote, sondern die verantwortbare Abwägung moralischer Ansprüche führt zu einer realistischen und lebensdienlichen Moral. Mit einem Wort: Autonomie bildet das Zentrum der Ethik, ist aber nicht ihr Ganzes.

7 Auf dem Weg zur Anerkennung von Autonomie?

Durch die Abwehrhaltung gegenüber dem Autonomiedenken hat sich in Teilen des Katholizismus ein moralischer Antimodernismus festgesetzt, der sich immer wieder in Fragen des Geschlechterverhältnisses, der Ehe- und Familienstrukturen und der Sexualmoral zu Wort meldet. Auf dem Felde der Antidiskriminierungs- und Gleichstellungspolitik fährt man daraufhin eine Niederlage nach der anderen ein.

Woher aber kommt all die katholische Mutlosigkeit im Verhältnis zur Autonomie des Menschen? Liegt es letztlich daran, dass die im Namen der Autonomie errungenen neuen Lebensmöglichkeiten ein bestimmtes konservatives Milieu in tiefe Verunsicherung und Angst stürzen? Ist die Angst vor der Autonomie die Angst vor der Individualität und Pluralität moderner Gesellschaften? Der Psychologe Albert Görres ist dieser Vermutung schon vor mehr als vierzig Jahren nachgegangen. In seiner nach wie vor lesenswerten, schonungslosen „Pathologie des katholischen Christentums“ diagnostiziert er eine *katholizistische Glaubenswelt*, die von geistiger Enge, intellektueller Ängstlichkeit und moralischem Rigorismus durchdrungen ist. Görres beklagt den fehlenden Mut, „selbst ein sittliches Urteil zu bilden und zu verantworten“ (Görres 1970, 315), also der eigenen praktischen Vernunft zu trauen und die eigene Freiheit zu ergreifen. Stehengeblieben ist ein Teil der katholischen Kirche bei einem Konzept der menschlichen Person, in dem die freie sittliche Selbstbestimmung nicht zur Entfaltung kommt. Die bis heute nachwirkende neuscholastische Soziallehre und Moraltheologie hat gegenüber dem modernen Autonomieanspruch eine Art Kontaktsperre errichtet. Beim gegenwärtigen Ringen um die Rechte von sexuellen Minderheiten wirkt sich dies unverkennbar aus. Nicht die Anerkennung und der Schutz von Individualrechten, sondern die Bewahrung sozialer Ordnung und der Schutz des Gemeinwohls bilden das Zentrum vieler konservativer Äußerungen (vgl. Goertz 2013).¹⁰ Was immer man darunter verstehen mag, eine soziale Ordnung, die sich definiert in Abgrenzung zur Menschenrechtspolitik, stellt sich aus ethischer Perspektive selbst ins Abseits. Das Naturrecht ist stark, wenn es darum geht, weltliche Gewalt durch den Rekurs auf objektive sittliche Ansprüche in die Schranken zu weisen, aber es erweist sich als schwach, jedenfalls in seiner jüngeren kirchlichen Gestalt, wenn es darum geht, der menschenrechtlichen Vorstellung individueller Rechte des Subjekts zum Durchbruch zu verhelfen (vgl. Menozzi 2012). Wenn sich die Kirche auf die Zurückweisung von Autonomieansprüchen fokussiert, dann wird sie im Kontext moderner

10 Ein ambivalentes Verhältnis zum modernen Autonomiedenken geht nicht selten mit einem ambivalenten Verhältnis zum demokratischen Ethos einher. Nach wie vor lesenswert Böckenförde (1957, 13): „Mitgeformt durch das jahrhundertlange Walten autoritativer Ordnungen, räumt das Wertbild der europäischen Christenheit einen viel höheren Platz der ‚guten Ordnung‘ und der Tugend als der individuellen Freiheit ein“.

Gesellschaft und Ethik als Institution wahrgenommen werden, zu der man im Interesse der eigenen Freiheit möglichst Distanz wahrt. Sie ist glaubwürdig dann, wenn sie sich zur Autonomie einer emanzipierten Moral bekennt und im Übrigen tut, was menschlich gefordert ist. Unsere Hoffnungen auf die Möglichkeiten Gottes werden auf diese Weise nicht geschmälert, ganz im Gegenteil. Es ist ja gerade das sittliche Empfinden für die Würde eines jeden Menschen, die uns ein um das andere Mal am Verlauf der gnadenlosen Geschichte verzweifeln lässt. „Denn wenn sich die endliche Freiheit erst einmal als moralisch sensibel *will* und sie ihre formale Unbedingtheit als Maßstab ihrer Selbstrealisierung setzt, so kann sie nicht mehr in ein ungebrochenes Akzeptanzverhältnis zur Wirklichkeit zurückfinden“ (Striet 2011, 1491). Die Moral sagt: Menschliche Würde soll unbedingt sein – aber die Erfahrung sagt: Die Geschichte nimmt darauf wenig Rücksicht. „So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten“ (Walser 2010, 76). Der christliche Glaube setzt seine Hoffnung darauf, dass Gott alles in seiner Macht stehende versuchen wird, „nichts und niemanden verloren gehen zu lassen“ (Striet 2011, 1497).

Literatur

- Arendt, Hannah** (2013): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik. 6. Aufl. Zürich: Piper.
- Aristoteles** (1991): Nikomachische Ethik. Übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Berges, Ulrich** (2013): Kann Erkenntnis Sünde sein? Vom Erwachsenwerden des Menschen und der Exegese. In: Goertz, Stephan; Hein, Rudolf B.; Klöcker, Katharina (Hg.): Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral. Freiburg i. Br.: Herder, 359–378.
- Blumenberg, Hans** (1957): Autonomie und Theonomie. In: Gallig, Kurt (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1. 3. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 788–792.
- Bobbio, Norberto** (2010): Ethik und die Zukunft des Politischen. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1957): Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. In: Hochland 50, 4–19.
- Böckle, Franz** (1977): Fundamentalmoral. München: Kösel.
- Bondolfi, Alberto** (2002): Zur „Autonomen Moral im christlichen Kontext“. Der Versuch einer Bilanz in programmatischer Sicht. In: Guggenberger, Wilhelm; Ladner, Gertraud (Hg.): Glaube, Theologie und Ethik. Münster: Lit, 41–52.

- Bruch, Richard** (1981): Die Stellungnahme zur Eigenständigkeit des Sittlichen bei deutschen katholischen Autoren im vorkonziliaren Zeitraum des 20. Jahrhunderts. In: Ders.: *Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen*. Düsseldorf: Patmos, 63–81.
- Bruch, Richard** (1997): *Ethik und Naturrecht im deutschen Katholizismus des 18. Jahrhunderts: von der Tugend- zur Pflichtethik*. Tübingen: Francke.
- Butler, Judith** (2011): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Cathrein, Victor** (1890/1891): *Moralphilosophie*. 2 Bände. Freiburg i. Br.: Herder.
- Cathrein, Viktor** (1900): Die sittliche Autonomie. In: *Stimmen aus Maria-Laach* 58, 129–140.
- Curran, Charles** (Hg.) (1968): *Absolutes in Moral Theology*. Washington: Corpus Books.
- Freud, Sigmund** (1947): Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse. In: *Gesammelte Werke* Bd. 12. Frankfurt/M.: Fischer, 3–12.
- Früchtl, Josef** (2004): *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Garaudy, Roger** (1968): Thesen zu einer Diskussion der Grundlagen der Moral. In: *Moral und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 58–81.
- Gerhard, Ute** (1990): *Gleichheit ohne Angleichung. Frauen im Recht*. München: Beck.
- Goertz, Stephan** (2013): Streifflur Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte. In: *Herder-Korrespondenz* 67, 78–83.
- Goertz, Stephan** (2014): Reflexive Männlichkeit. Gesellschaftsstruktur und die Semantik der Geschlechter. In: Fischer, Martin (Hg.): *Jesus und die Männer. Impulse aus einer Fachtagung zu theologischer Männerforschung*. Berlin: Lit, 117–137.
- Görres, Albert** (1970): Pathologie des katholischen Christentums. In: Arnold, Franz-Xaver; Rahner, Karl (Hg.): *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II/1. Freiburg i. Br.: Herder, 277–343.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.
- Hilpert, Konrad** (2001): *Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Hilpert, Konrad** (Hg.) (2012): *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Honneth, Axel** (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Joas, Hans** (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Johannes Chrysostomus** (1862): *Ad populum Antiochenum, homil. 12. Patrologia Graeca* Bd. 49. Ed. J. P. Migne. Paris, 127–136.
- Jütte, Robert** (1993): Griechenland und Rom. Bevölkerungspolitik, Hippokratischer Eid und antikes Recht. In: Ders. (Hg.): *Geschichte der Abtreibung. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: Beck, 27–43.

- Kant, Immanuel** (1911a): Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787). Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. III. Berlin: Georg Reimer.
- Kant, Immanuel** (1911b): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Bd. IV. Berlin: Georg Reimer, 385–463.
- Keil, Geert** (2010): Keine Strafe ohne Schuld, keine Schuld ohne freien Willen? In: Schuster, Josef (Hg.): Zur Bedeutung der Philosophie für die theologische Ethik. Freiburg i. Br.: Herder, 159–173.
- Keil, Geert** (2013): Willensfreiheit. 2., vollständig überarbeitete und erw. Auflage. Berlin: de Gruyter.
- Kerber, Walter** (Hg.) (1991): Das Absolute in der Ethik. München: Kindt.
- Kierkegaard, Sören** (1995): Die Krankheit zum Tode. Hamburg: Meiner.
- Kittsteiner, Heinz D.** (1992): Die Entstehung des modernen Gewissens. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kobusch, Theo** (2006): Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kobusch, Theo** (2008): Die Würde des Menschen – ein Erbe der christlichen Philosophie. In: Gröschner, Rolf; Kirste, Stephan; Lembcke, Oliver W. (Hg.): Des Menschen Würde – entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance. Tübingen: Mohr Siebeck, 235–250.
- Kuhlmann, Andreas** (2011): An den Grenzen unserer Lebensform. Texte zur Bioethik und Anthropologie. Frankfurt/M.: Campus.
- Leibniz, Gottfried W.** (1906): Méditation sur la notion commune de la justice. In: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Hg. von Ernst Cassirer. Leipzig: Dürr, 506–510.
- Lozano, Abelardo** (2007): Neue Menschenrechte. In: Päpstlicher Rat für die Familie (Hg.): Lexikon Familie. Mehrdeutige und umstrittene Begriffe zu Familie, Leben und ethischen Fragen. Paderborn: Schöningh, 526–537.
- Luhmann, Niklas** (1989): Individuum, Individualität, Individualismus. In: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 149–258.
- Martini, Carlo M.** (2012): Der Papst und die Bischöfe müssen umkehren. In: Wochenzeitung Christ & Welt Ausgabe 37/2012, online unter: <http://www.christundwelt.de/detail/artikel/der-papst-und-die-bischoefe-muessen-umkehren/>, abgerufen 15.1.2014.
- Menke, Christoph** (2005): Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung. In: Joas, Hans; Wiegandt, Klaus (Hg.): Die kulturellen Werte Europas. Lizenzausgabe. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 304–352.
- Menke, Christoph** (2012): Menschenwürde. In: Pollmann, Arnd; Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart: J. B. Metzler, 144–150.
- Menozi, Daniele** (2012): Chiesa e diritti umani. Bologna: Mulino.
- Merks, Karl-Wilhelm** (1992): Autonomie. In: Wils, Jean-Pierre; Mieth, Dietmar (Hg.): Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn: Schöningh, 254–281.
- Merks, Karl-Wilhelm** (1998): Gott und die Moral. Theologische Ethik heute. Münster: Lit.
- Meyer-Drawe, Käte** (1990): Illusionen von Autonomie. München: Kirchheim.

- Mill, John Stuart** (2009): Über die Freiheit. Hg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Müller, Sigrid** (2013): 50 Jahre nach dem II. Vatikanum – Reflexionen zu aktuellen Aufgaben der Moraltheologie im deutschsprachigen Kontext. In: Sautermeister, Jochen (Hg.): Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS Konrad Hilpert. Freiburg i. Br.: Herder, 141–164.
- Nagl-Docekal, Herta** (1999): Feministische Philosophie. Ergebnisse, Probleme, Perspektiven. Frankfurt/M.: Fischer.
- Plessner, Helmuth** (1975), Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Pröpper, Thomas** (1995): Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozial-ethischer Verpflichtungen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 36, II–26.
- Pröpper, Thomas** (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bände. Freiburg i. Br.: Herder.
- Quante, Michael** (2010): Menschenwürde und personale Autonomie. Demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften. Hamburg: Meiner.
- Roß, Jan** (2012): Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird. Berlin: Rowohlt.
- Schaeffler, Richard** (1973): Religion und kritisches Bewusstsein. Freiburg i. Br.: Alber.
- Schockenhoff, Eberhard** (2007): Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf. Freiburg i. Br.: Herder.
- Siedlaczek, Kornelia** (1997): Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Moraltheorie Viktor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm. Frankfurt/M.: Knecht.
- Simmel, Georg** (1995): Die beiden Formen des Individualismus. In: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. 1. Gesamtausgabe, Bd. 7. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 49–56.
- Simmel, Georg** (2008): Individualismus der modernen Zeit und andere soziologische Abhandlungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sophokles** (1990): Tragödien. Übersetzt von Wilhelm Willige, überarbeitet von Karl Bayer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Striet, Magnus** (2005): „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie. In: Essen, Georg; Striet, Magnus (Hg.): Kant und die Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 162–186.
- Striet, Magnus** (2011): Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung. In: Pröpper, Thomas (Hg.): Theologische Anthropologie, Bd. 2. Freiburg i. Br.: Herder, 1490–1520.
- Tugendhat, Ernst** (2007): Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck.
- Villa, Paula-Irene** (2008): Habe Mut, Dich Deines Körpers zu bedienen! Thesen zur Körperarbeit in der Gegenwart zwischen Selbstermächtigung und Selbstunterwerfung. In: Dies. (Hg.): Schön normal. Manipulationen am Körper als Technologien des Selbst. Bielefeld: Transcript, 245–272.
- Walser, Martin** (2010): Mein Jenseits. Novelle. Berlin: Berlin University Press.

Kirchliche Dokumente

- KKK – Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München: Oldenbourg.
- Leo XIII. (1880): Enzyklika *Arcanum divinae sapientiae*. In: Hünermann, Peter (Hg.): Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Henrici Denzinger enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum (Denzinger-Hünermann). Ed. 43. Freiburg i. Br.: Herder 2010, 3142–3146.
- VS – Johannes Paul II. (1993): Enzyklika *Veritatis splendor*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 111).

Über den Autor

Stephan Goertz, Dr. theol., Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Adrian Loretan

Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche

Aporien und Desiderate

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit der Entstehung, Wirkungsgeschichte und Verwirklichung der Freiheitsrechte innerhalb und außerhalb der Kirche auseinander. Ausgehend von der Entwicklung der Menschenrechte als Freiheitsrechte und ihrer Bedeutung für die Entstehung säkularer Rechtsstaaten sowie der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 wird die Situation der Menschenrechte in der Kirche in den Blick genommen. Dabei spielen das Zweite Vatikanische Konzil, die Enzyklika *Pacem in terris* und die Reform des CIC eine wichtige Rolle. Letztgenannte wird in der Gegenüberstellung von Rechtstheologie und Rechtsphilosophie kritisch diskutiert und unter den Gesichtspunkten der Opferperspektive und von Forschungsdesideraten beleuchtet.

Abstract

This contribution discusses the genesis, the reception history, and the actualisation of freedom rights within and outside the Church. Starting from the evolution of human rights as freedom rights and their significance for the emergence of states under secular law leading to the Universal Declaration of Human Rights in 1948, the situation of human rights in the Church is examined. The most important documents in this context are Vaticanum II, the encyclical *Pacem in terris*, and the reform of the CIC. The latter is critically discussed by comparing theological and philosophical views on law and looked into from the perspectives of victims and research desiderata.

Die Freiheitsrechte prägen seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte weltweit die staatlichen und internationalen Ordnungen. Die modernen Verfassungen sehen sowohl individuelle als auch kollektive Selbstbestimmung (Autonomie) vor. Die *individuelle Selbstbestimmung* wird durch die Freiheitsrechte (Grundrechtskatalog), die *kollektive Selbstbestimmung* durch demokratische Verfahren gesichert.

Papst Paul VI. hatte 1965 ein Grundgesetz (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) mit einem Grundrechtskatalog in Auftrag gegeben. Trotz der radikalen Streichungen kennt der CIC/1983 Ansätze von Meinungsfreiheit (c. 212 §3), Vereinigungsfreiheit (c. 215), Recht auf kirchlichen Rechtsschutz (c. 221) etc. Das kirchliche Recht geht aber von einem schrankenlosen Vorbehalt zu Gunsten der kirchlichen Autorität aus. Deshalb kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht gesprochen werden.

1 Freiheitsgeschichte außerhalb der Institution Kirche

„Unter allen ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur eine einzige dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen“ (Honneth 2013, 35). Der Autonomiegedanke bietet die Möglichkeit, zwischen dem Individuum und der gesellschaftlichen Ordnung eine Verknüpfung herzustellen. Die Frage nach dem, was das Gute für das Individuum ist, enthält gleichzeitig Anweisungen für eine legitime Gesellschaftsordnung. Diese faktische Verbindung von individueller Freiheit und Gerechtigkeit ist das Resultat eines jahrhundertelangen Lernprozesses,

„in dessen Verlauf das klassische Naturrecht zunächst aus seinem theologischen Rahmen befreit werden musste, um das individuelle Subjekt in die Rolle eines gleichberechtigten Autors aller gesellschaftlichen Gesetze und Normen einsetzen zu können; von Thomas von Aquin [über Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas] über Grotius und Hobbes bis zu Locke und Rousseau [Kant, Hegel] verläuft der schwierige, konfliktreiche Weg“ (ebd., 38).

Diese vom Naturrecht mitbegründete Entwicklung lehnte *das Papsttum* bis zur Enzyklika *Pacem in terris* ab. Ihr zufolge verkörpere das kirchliche Recht den höchsten Menschenrechtsstandard, und es gebe keinen Anlass, über ‚Menschenrechte in der Kirche‘ zu sprechen oder solche einzufordern.

„Dieses Argument wurde seit der Zeit Pius’ XII. noch mit folgendem Weiteren überhöht: Da Gott die Kirche mit der Autorität zur Rechtssetzung ausgestattet habe und die Glieder der Kirche verpflichtet seien, das kirchliche Recht einzuhalten, könne das kirchliche Recht nicht gegen die Menschenrechte verstoßen, weil Gott dies nicht zulassen und die Menschen nicht auf menschenrechtswidriges Recht verpflichten könne. Menschenrechte, die nicht im kirchlichen Recht ihre Grundlage hätten oder gar mit diesem in Konflikt stünden, seien gar keine Menschenrechte und könnten daher in der Kirche auch nicht eingefordert werden“ (Köck 2011, 98 Anm. 1; vgl. Köck 1975).

Diese ‚andere‘, göttliche Natur schützte die Kirche als menschliche Institution vor der Kritik der Menschenrechte. Ein Umdenken kam erst mit

dem Zweiten Vatikanischen Konzil; seit diesem Konzil wird Kirche als „einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8), verstanden.

1.1 Die rechtlich geschützte Menschenwürde jedes Individuums

Das *Individuum* wird im europäischen Mittelalter, bei den spanischen Klassikern des Naturrechts, in Humanismus, Reformation und in den Religionskriegen entdeckt. Den Individualismus bringt die Aufklärung mit dem Universalismus in Zusammenhang. Der Mensch wird nicht mehr durch äußere Merkmale (Stand, Geschlecht, Rasse etc.) definiert. Aufgrund der dem Menschen zustehenden Würde kommt jedem Menschen ein Wert als einzelnes Individuum zu.¹ Die individuelle Menschenwürde kann nur dann wirksam gedacht werden, wenn sie universell ist.

Die Menschenrechte geraten in Gefahr, wenn „die Würde nicht mehr dem einzelnen Menschen zugeschrieben [wird], sondern einer Gruppe von Menschen als Kollektiv“ (Haller 2005, 65). Der Universalismus der Menschenwürde geht verloren, „wenn die Würde statt dem einzelnen Menschen einer Religion zugeschrieben wird oder nur jenen Menschen, welche dieser Religion angehören“ (ebd., 66). Daraus folgt:

„Wenn *Menschenwürde* als religiöse Kategorie gilt, wird sie *partikularisiert* und verliert ihre universale Eigenschaft. Genau dies geschieht, wenn eine Religion, eine Nation, eine Kultur oder eine Ethnie sich anmaßt, die Menschenrechte besser verstanden zu haben als andere Religionen, Nationen, Kulturen oder Ethnien, und wenn sie sich daran macht, die so verstandenen Menschenrechte den anderen aufzuzwingen“ (ebd., 189).

Partikulare Zugehörigkeit basiert auf Ungleichheit, universale Zugehörigkeit basiert auf Gleichheit. Deshalb ist der Rechtsstaat der *Garant der Freiheitsrechte* (vgl. ebd., 70–72).

1 Zum theologischen Beitrag der Achtung vor der Würde aller Menschen vgl. Kirchschräger 2013, 102–132; Schmid 2002; zur juristischen Bedeutung des Begriffs Menschenwürde vgl. Seelmann 2011.

1.2 Negative Freiheit

Ein Freier ist für Thomas Hobbes, „wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstands tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen“ (Hobbes 1984, 163). Die Freiheit des Menschen besteht darin, all das zu tun, was in seinem unmittelbaren Selbstinteresse liegt. „Die Idee, dass die Freiheit des Einzelnen in der ‚von außen‘ ungestörten Verfolgung eigener Interessen besteht, rührt an eine tief sitzende Intuition des modernen Individualismus“ (Honneth 2013, 47). So verstanden werden alle noch so unverantwortlichen, selbstdestruktiven Lebensziele „als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen“ (ebd., 51).

Eine Demokratie, die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger selbst als Urheber eigener Rechtsgrundsätze begreift, kann nicht ausschließlich auf einer negativ verstandenen Freiheit im Sinne Hobbes' beruhen. Denn dazu bedarf es, „im Freiheitsstreben des einzelnen eines zusätzlichen, höherstufigen Gesichtspunktes, von dem aus es gerechtfertigt wäre, ihm ein Interesse an der Kooperation mit allen anderen zu unterstellen“ (ebd., 55f.). Ein solch negatives Freiheitsverständnis hat kaum Vordenker in Antike und Mittelalter und muss als Produkt der Moderne betrachtet werden.

1.3 Positive oder reflexive Freiheit

Anders verhält es sich bei der *positiven Freiheit*, die auch *reflexive Freiheit* (vgl. Berlin 1995, 215) genannt wird. Ihre intellektuellen Wurzeln reichen bis in die Antike. Gemäß Aristoteles gelangt ein freies Individuum zu eigenen Entscheidungen und kann auf seinen Willen einwirken (vgl. Tugendhat 1992; Bieri 2001). Die bewusst gewählte Entscheidung zu einer eigenständigen, persönlichen Lebensform als Paar setzt beispielsweise ebenfalls Freiheit voraus. Am Ende der Spätantike zum Beispiel verlangt der Mönchsvater Benedikt vom Novizen, nachdem jener das Mönchsleben kennen gelernt hat, eine klare Entscheidung gemäß den Maßstäben der Regel. Hier entscheidet sich eine Person (Nonne, Mönch) für einen konkreten Lebensentwurf (vgl. Puzicha 2002, 55). Es geht um eine *Willensentscheidung zu positiven Werten*. Im Gegensatz zur negativen Freiheit, die sich vor allem als Selbstverwirklichung versteht, ist das Individuum gemäß positiver Freiheit *nur in dem Maße frei*, wie es sich selbst zu bestimmen vermag.

Das Faktum des menschlichen Wollens belegt, dass der Mensch zur Freiheit befähigt ist. *Immanuel Kant* versteht die *Freiheit als Resultat einer Selbstgesetzgebung* (Autonomie). Als frei kann das Individuum nur gelten, insofern und weil es sich selbst Gesetze seines Handelns zu geben imstande ist. Diese Gesetze, denen selbst zugestimmt wurde, können aber nur dann Freiheit bewirken, wenn sie sich einer Einsicht in die richtigen, also vernünftigen Gründe verdanken (vgl. Kant 1981b, 11–102). Richtschnur des Handelns ist der Maßstab möglicher Verallgemeinerbarkeit. Das Individuum hat sich zu fragen, ob die von ihm gewählte Handlung auch die *Zustimmung aller Mitsubjekte finden würde*. Es respektiert auch ihre *Vernünftigkeit* und behandelt sie als Zwecke in sich selbst, wie es die berühmte Zweckformel des *kategorischen Imperativs* zum Ausdruck bringt (vgl. Kant 1981a, 61).

John Rawls (vgl. 2000, 81) knüpft an Kants Kriterium der Verallgemeinerbarkeit an: Jede Person hat gleiches Recht auf das umfangreiche Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen so beschaffen sein, dass sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und mit Positionen verbunden sind, die jedem offenstehen. Rawls hält ein Abweichen von diesem Grundsatz im Bereich der Freiheit für nicht begründbar: *Freiheit muss gleich verteilt sein*.

Die Nähe dieser Gerechtigkeitstheorie zu biblischen Impulsen der Gerechtigkeitstradition hat Wolfgang Huber aufgezeigt (vgl. 1996, 184–198; vgl. Grotefeld 2003). Der biblische Text, der explizit die Menschenwürde reflektiert, betont die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau (Gen 1,27). Dies müsste die „gender-blindness“ (Heimbach-Steins 2009, 232) der Kirchen nach innen aufrütteln (Gal 3,28).

Das kantische Verallgemeinerungsprinzip kann als eine Weiterentwicklung der *Goldenen Regel* verstanden werden: «Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!» (Mt 7,12) Bereits das *Decretum Gratiani* (1140) stellte dieses biblische Verallgemeinerungsprinzip an den Anfang seines naturrechtlichen Argumentierens (vgl. Richter/Friedberg 1879, 1). Als Reziprozitätsprinzip ist es für die Tragweite und Interpretation der Grundrechte in staatlichen Verfassungen heute von großer Bedeutung.

1.4 Grundrechte in der Verfassungsgeschichte

Begrifflich entwickelt sich aus der Vielfalt der Freiheiten ständischer Vorrechte die allen gemeinsame Freiheit im Singular (vgl. Kant 1981b,

345). Aus der Vielfalt der „*constitutiones et leges fundamentales*“ des Heiligen Römischen Reiches entsteht der *Kollektivsingular der Verfassung* (*constitutio*) im Westfälischen Frieden (IPO Art. VIII § 4, 190f.). Die Verfassung intendiert sowohl individuelle als auch kollektive Selbstbestimmung (Autonomie). Die *individuelle Selbstbestimmung* wird durch die Freiheitsrechte (Grundrechtskatalog) am Anfang jeder Verfassung garantiert. Die *kollektive Selbstbestimmung* wird durch demokratische Verfahren gesichert. „Verfassung in diesem Sinn ist also ein normativer Begriff mit ganz bestimmten Anforderungen an die Organisation eines politischen Gemeinwesens: Schutz der Grundrechte und eine machtbegrenzende Organisation der obersten Instanzen (Gewaltenteilung) stehen im Zentrum“ (Müller 2002, 87). Die Republik definiert sich als wohlgeordnete Freiheit. Die Freiheit findet ihre natürliche, vernünftige Schranke in der gleichen Freiheit der anderen. „In dieser Reziprozität der Freiheit liegt die Autonomie des Menschen begründet. Aufgabe des Staates und seines Rechts ist es, die legitimen Freiheitssphären aller zu konkretisieren“ (Müller 2009, 37).

„Die Rede von Rechten, die dem Staat vorausgehen und übergeordnet sind, hat eine lange und umfangreiche Vorgeschichte einerseits in der Philosophie, andererseits im politischen Diskurs des Ancien régime“ (Joas 2011, 35). Entscheidend ist aber nicht die Vorgeschichte, „sondern die Tatsache, dass aus philosophisch raffinierten Überlegungen und [...] Artikulationen von Ungerechtigkeitsempfindungen [...] der Anspruch abgeleitet wurde, den Staat selbst neu zu begründen“ (ebd.). Dieser politische Anspruch gibt dem Dokument der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26. August 1789 den epochalen Charakter. In einem mehrheitlich katholischen Land wird die Monarchie, die mit der Kirche eng verbunden ist, durch die Verfassung von 1793 abgeschafft.

Jedoch ist die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in der französischen Revolution nicht als Ursprung der Kodifizierung der Menschenrechte anzusehen. Der Verfassungshistoriker *Georg Jellinek* (1919) hob schon Ende des 19. Jahrhunderts die *chronologische Priorität der amerikanischen Menschenrechtserklärung* und ihren Einfluss auf die französische Menschenrechtserklärung hervor. Sie wurde mitbestimmt von den verschiedenen „*Bills of Rights*“ in den sich unabhängig erklärenden nordamerikanischen Staaten wie Virginia und Pennsylvania und in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.

Die eigentliche dynamische Kraft, die zu den Menschenrechten geführt hat, erkennt Jellinek in den Kämpfen nordamerikanischer Protestanten

um religiöse Freiheit. Er beeinflusste damit die viel berühmtere Schrift *Max Webers* über *die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus* (1934; vgl. Joas 2011, 41). Das „Wechselspiel zwischen der christlichen Liebesidee und Konzeptionen des Naturrechts“ (ebd., 49f.) verdankte sich vor allem protestantisch-religiösen und säkularen Bewegungen. Hans Joas spricht diesbezüglich von einer „quasi pietistischen Massenbewegung und einer rationalistisch-aufklärerischen Elite“ (ebd., 52).

Unerwartete andere Zusammenhänge zeigt eine neuere Forschungsarbeit auf. In dem von Katholiken gegründeten Bundesstaat *Maryland* fanden diese einen sicheren Hafen vor Verfolgung.

„Among all the early colonies, it was Maryland alone that established no official church. In 1649 the colonial government passed an Act of Toleration of the religious beliefs of all Christian settlers of Maryland. The law encompassed the first recorded use of the words ‚free exercise‘ with reference to religion” (Stüssi 2012, 86).

Obwohl Mitglieder der katholischen Kirche in den USA bereits 1649 wesentlich zur Abschaffung der Staatskirche beigetragen haben, ist die Religionsfreiheit von deren offiziellen Vertretern erst 1965 anerkannt worden. Das belegt die These, dass zwischen den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft (hier dem Katholizismus) und der offiziellen Vertretung derselben (hier der katholische Kirche) zu unterscheiden ist.

James Madison und *Thomas Jefferson* formulierten in Art. 16 der *Virginia Declaration of Rights* von 1776: „Religion [...] can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience“ (Thorpe 1906, 3814). Dieses Modell von Religionsfreiheit war bald im ganzen Land verbreitet. Es waren vor allem diese staatlichen Verfassungstexte und nicht ökumenische Gespräche, die zur Toleranz beigetragen haben.

Die *Verbindung des Unabhängigkeitskampfes der nordamerikanischen Kolonien mit der französischen Menschenrechtserklärung* ist vielschichtig. Frankreich unterstützte die Kolonien gegen seinen weltpolitischen Rivalen Großbritannien. Es zeigt sich, dass die englische Rechtstradition mit ihrer Verbriefung von Freiheitsrechten ebenfalls nicht als *direkter* Vorgänger der Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts verstanden werden kann. Denn diese Rechte der Untertanen des englischen Königs konnten keinesfalls auf alle Menschen angewendet werden. Die Universalisierung fehlt bei diesen verbrieften Rechten der Untertanen des englischen Königs.

Die freiheitlichen Verfassungen konnten sich zuerst im christlichen Umfeld etablieren. Dies sollte aber nicht vergessen lassen, dass liberale Verfassungen sich häufig *gegen die Kirchen* durchsetzen mussten. Dies gilt in besonderer Weise für die Grundrechte und die Demokratie; beides sind Verfassungsprinzipien, zu denen die großen christlichen Kirchen erst nach dem Zweiten Weltkrieg einen positiven Zugang gefunden haben (vgl. Dreier 2004, Art. 1, Rn. 7).

Der hier nur skizzierte Verfassungsbegriff bringt einen *jahrhundertelangen spezifisch europäischen Prozess* zum Abschluss, „in dem von der griechischen Rechtsphilosophie und der römischen Jurisprudenz her die Rechtsordnung in dieser und nur in dieser abendländischen Kultur eine relative Selbstständigkeit gegenüber allen politischen und ideologischen Machtansprüchen errungen hat“ (Hofmann 2004, 168).

Auch der Begriff der abendländischen Identität ist nicht unproblematisch, waren es doch gerade europäische Staaten, deren Totalitarismus in der Geschichte des 20. Jahrhunderts aus eben diesem Abendland entstanden ist (vgl. Arendt 1958). Die schwierige Unterscheidung zwischen Religion, Staat und Kultur bleibt auf der Strecke, wenn abendländische Identität als Verfassungsvoraussetzung unterstellt wird, wie Möllers (vgl. 2009, 63) kritisiert.

2 Der heutige Kampf um die Menschenrechte in der Kirche

Der Begriff „Menschenwürde“ oder „*Dignitatis humanae personae*“, mit dem die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt, erinnert an die in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 formulierte „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie inhärenten Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“. Zugleich rufen die Termini „*dignitas humana*“ und „*persona*“ den theologischen Beitrag zur Individualität ins Gedächtnis. Die Kirche sollte sich ihrer eigenen naturrechtlichen bzw. vernunftrechtlichen Denktradition erinnern, um Menschenrechte auch in der Kirche denken zu können.² Die *Autonomie* wurde als Angriff auf die *Theonomie* gewertet. Evangelischerseits und katholischerseits

2 Dazu vgl. u. a. Böckenförde 2002; Dreier 2013; Helmholz 2010; Mieth 2014; Witte 2010.

wurden und werden teilweise die Menschenrechte mit dem Argument abgelehnt, dass die Kirche die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes zu fördern habe und deshalb keine subjektiven Rechte der Individuen anerkennen könne. Eine solche Verwechslung der *relatio coram Deo* und *coram hominibus* muss aufgedeckt werden. Denn „Grundrechte in der Kirche sind immer Rechte coram hominibus“ (Huber 1997, 532).

2.1 Lehramtliche Beiträge

Kirchenrechtlich ist festzuhalten:

„Die säkularen Menschenrechte gelten [bisher positivrechtlich] nur gegenüber dem ‚normalen‘ Staat und der internationalen Gemeinschaft, gegenüber der Kirche und dem Vatikanstaat gilt nur das kanonische Recht und die innere, vom Papst erlassene bzw. von ihm abgeleitete Ordnung des Vatikanstaates. [...] Will man daher von der kirchlichen Autorität [...] Menschenrechte in der Kirche einfordern, so muss dies ‚von innen‘ geschehen“ (Köck 2011, 81).

In der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. wird der Freiheitsbegriff schon im Titel aufgegriffen: „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“. Diese neue Sicht auf die Freiheit wird in der Anerkennung der Menschenrechte konkretisiert. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen wird seitens der katholischen Kirche als Basis einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens verstanden. „Die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit folgt der Überzeugung, dass der Mensch wesentlich Person, mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist“ (Heimbach-Steins 2012, 61). Das moderne Freiheitsbewusstsein wird als Zeichen der Zeit gedeutet und als Ausdruck der Personenwürde.

Die Schwierigkeiten der Menschenrechtsrezeption von *Pacem in terris* im kirchlichen Innenverhältnis gehen u. a. auf zwei Unterscheidungen zurück. Johannes XXIII. sprach zum einen „von Aufgaben hinsichtlich der ‚Doktrin‘ und von solchen der ‚Disziplin‘“ (Kaufmann/Klein 1990, 66). Zum anderen übernahm er die noch folgenschwerere Unterscheidung von „Kirche *ad extra*, Kirche *ad intra*“ (ebd., 69). Diese problematische Unterscheidung ist für die Rezeptionsgeschichte entscheidend. Sie muss begrifflich überwunden werden, um nicht bestimmte Bereiche (wie z. B. die Kirche) gegenüber Menschenrechten auszuklammern.

Ebenfalls ist auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* menschenrechtlich argumentiert worden. Drei Konzilsväter plädierten dafür, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 formell zu übernehmen (vgl. Beyer 1969, 29). Das Konzil greift dieses Anliegen auf. Mit der Erklärung der Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* hat die katholische Kirche das Grundprinzip neuzeitlicher Freiheitsrechte übernommen. Rechtssubjekt auf religiöse Freiheit ist die individuelle Person aufgrund ihrer Würde (vgl. DH 1). So wird das individuelle Subjekt des modernen Verfassungsstaates im Lehramt verankert. Eine partikuläre Inanspruchnahme der Menschenrechte lehnt das Konzil in *Nostra aetate* ab:

„Jeder Theorie oder Praxis [wird] das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch [...] bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen [...] um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“ (NA 5).

Es gibt „in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“ (LG 32; vgl. c. 208 CIC). Daher muss „jede Form einer Diskriminierung [...] beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (GS 29). In einer Kirche von bisher Ungleichen wären diese Konzilstexte, die die Gleichheit der Menschen und Gläubigen betonen, revolutionäre grundrechtliche Töne, wenn nicht zwischen ‚*ad extra*‘ und ‚*ad intra*‘ unterschieden würde.

Vom säkularen Staat erwartet die Kirche mit der Erklärung *Dignitatis humanae* nicht mehr die Durchsetzung ihres *religiösen Wahrheitsanspruchs*. Der Umgang mit moralischer und religiöser Vielfalt wird in der Folge zu einer „der größten Herausforderungen, mit denen unsere Gesellschaften gegenwärtig konfrontiert sind“ (Maclure/Taylor 2011, 9). Die Kirche ist einverstanden, dass der Rechtsstaat dieses große Wagnis „um der Freiheit willen“ (Böckenförde 2006, 112) eingeht. Deshalb gilt es, das herkömmliche Staatskirchenrecht in einer postsäkularen Gesellschaft angemessen zu einem Religionsverfassungsrecht weiterzuentwickeln, das „in seinem Kern als Freiheitserhaltungsrecht zu verstehen und zu interpretieren“ (Bogner 2012a, 30) ist. Es muss Abschied genommen werden von einem „über Jahrzehnte wirksamen Diskurs zwischen Kirchen und Staat, der vornehmlich den überkommenen Status der Kirchen im Auge hat, deren kulturprägende Leistungen hervorhebt und daraus

Forderungen bezüglich einer [...] Privilegierung der Kirchen gegenüber anderen Religionen ableitet“ (Bogner 2012b, 255).

Das Konzil musste „das Verhältnis zwischen der Freiheit der Person (Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit), der Wahrheit und der Wahrheits-erkenntnis theologisch klären“ (Heimbach-Steins 2012, 57). Es anerkannte das individuelle Recht, in Freiheit ein eigenes selbstbestimmtes und verantwortliches Leben führen zu können. So gelingt der Konzils-erklärung eine „Versöhnung von Wahrheit und Freiheit. [...] Die Frei-heit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt“ (Böckenförde 1990, 30f.). Mit dieser Erklärung gelingt auch eine *Versöhnung mit dem modernen Rechtsstaat* und mit den Grundfreiheiten und Grundrechten, die seit der Franzö-sischen Revolution abgelehnt wurden.

Papst Paul VI. hatte 1965 eine Kirchenverfassung mit einem Grund-rechtskatalog in Auftrag gegeben, die *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (vgl. Swidler 2011, 175–179). Damit schuf er eine Möglichkeit, die Unterscheid-ung der „Kirche *ad extra* und *ad intra*“ zu überwinden. Die *Bischofs-synode 1967* hatte als eines der Hauptanliegen dieses Grundgesetzes die Grundrechte der Gläubigen genannt. Daher darf „der Gebrauch von Macht [...] in der Kirche nicht willkürlich sein, weil dies nach dem Naturrecht, nach dem positiven göttlichen Recht und nach dem kirch-lichen Recht verboten ist. Die Rechte eines jeden Christgläubigen müs-sen anerkannt und geschützt werden“ (Pontificia Commissio 1969, 82; Übersetzung A. L.).

Die Päpstliche Kommission *Iustitia et Pax* (vgl. 1975) und der erste Präsident des Päpstlichen Rates für die Auslegung der Gesetzestexte des neuen CIC, Rosalio Castillo Lara (vgl. 1986), betonten, dass die Men-schenrechte vorpositiv auch für die Kirche gelten.

Das Lehramt anerkennt die Tradition der naturrechtlichen Argu-mentation und regt seit *Pacem in terris* eine Weiterführung in der men-schenrechtlichen Argumentation an. Johannes Paul II. (1981) betonte, die Kirchenrechtswissenschaft habe den Auftrag zu studieren, wie die Grundrechte in der Kirche aussehen könnten. *Menschenwürde und Grund-rechte* gelten für ihn nicht nur in der Weltgemeinschaft, sondern auch *in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft*. Hier besteht nun eine Aporie. Johannes Paul II. übernahm mit den Namen Johannes und Paul das große menschenrechtliche Engagement der ihm vorangegangenen Päpste. Er forderte die Kirchenrechtswissenschaft auf, die Freiheitsrechte auch in der Kirche zu denken. Kurz vor der Promulgation des CIC 1983,

in allerletzter Minute, streicht er den Grundrechtskatalog. Derselbe Papst, der für die Menschenwürde und Grundrechte in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft eintrat, lässt das kirchliche Grundgesetz „ohne Erklärung“ fallen, obwohl es zuvor von einer speziell dafür einberufenen internationalen Kommission 1981 genehmigt worden war (Swidler 2011, 180). Eine mögliche Erklärung dafür liegt in der Theologie des Kirchenrechtsberaters, Bischof Eugenio Corecco, der im Rahmen der Internationalen Kirchenrechtskongresse der *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* die Frage der „Grundrechte in Kirche und Welt“ (vgl. Corecco u. a. 1981) thematisiert hat.

Der knappe Abriss lässt erkennen, dass die höchste Autorität der Kirche (Papst und Bischofskollegium) die Verteidigung der Menschenrechte als genuin christliches Anliegen begreift. Dabei zeigt die Kirche, „etwa in Fragen des Lebensschutzes, in Fragen von Armut, Krieg und Gewalt, ein großes Gespür für die zahlreichen Verletzungen von elementaren Rechten“ (Goertz 2013, 82). Das Lehramt scheint aber *unterschiedlichen rechtsphilosophischen bzw. rechtsethischen Denktraditionen* zu folgen, *je nach zu behandelnder Frage*. Im Bereich der Religionsfreiheit wird die Autonomiefreiheit des Subjekts anerkannt. Hingegen wird im „Fall selbstbestimmter Sexualität, die heute als ein Menschenrecht betrachtet wird, [...] als] Ausgangspunkt die ‚objektive‘ Schöpfungsordnung“ (ebd.) angesehen.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts, mitten im Kampf gegen den Totalitarismus, wurden die Rechte der Person lehramtlich wiederentdeckt. „Zu Beginn des einundzwanzigsten steht die katholische Kirche vor der Herausforderung, diese Rechte als freiheitliche Individualrechte anzuerkennen, damit sie den Anschluss an die neue Politik der Menschenrechte nicht verliert“ (ebd., 83). Denn die Begriffe *Menschenwürde* und *Menschenrechte* „gelten als prägnante Kurzformeln, die der Vergewisserung der moralischen Grundlagen einer demokratischen Rechtsordnung und der Selbstverständigung des Menschen in Philosophie, Recht und Ethik dienen. Zugleich sind sie Schlüsselworte der kirchlichen Verkündigung und der theologischen Ethik geworden“ (Schockenhoff 2008, 3).

Die Menschenrechte können als *Weiterentwicklung des naturrechtlichen Denkens* verstanden werden. Der Entstehungsprozess der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 unterstreicht dies mehrfach:

- Der katholische Philosoph *Jacques Maritain* war Mitglied der von der UNESCO 1947 bestimmten Gruppe von Philosophen, die die theoretischen Grundlagen der Menschenrechte zu erörtern hatte. Sein

- eigener Entwurf „einer Erklärung enthielt 26 Rechte; 22 von ihnen finden sich in der Allgemeinen Erklärung wieder. In ‚The Rights of Man and Natural Law‘ (1943) unterschied er ‚Rechte der menschlichen Person als solcher‘, ‚Rechte der bürgerlichen Person‘ und ‚Rechte der sozialen Person‘, und er postulierte beharrlich die Aufnahme der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“ (Gut 1998, 682).
- Der französische jüdische Jurist *René Cassin*, französischer Delegierter bei der Abfassung der mit der Erklärung beauftragten Kommission der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, traf wohl mehrfach im Herbst 1948 mit Angelo Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII., der für die Öffnung des Lehramtes gegenüber den Menschenrechten so bedeutsam wurde, zusammen (vgl. Joas 2011, 273).
 - *Die amerikanische katholische Kirche* leistete ebenfalls einen bedeutenden Beitrag zum Entwurf der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, der „einen stolz macht, ein Katholik [...] zu sein“ (Swidler 2011, 183).

Das Lehramt wehrt sich kirchenintern gegen die Implikationen der eigenen naturrechtlichen Denktradition, die in Gestalt der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ 1948 in die institutionelle Ordnung der Moderne eingegangen ist. Katholische Juristen wie der Völkerrechtler *Heribert Franz Köck* bringen den Spagat in der Argumentation zwischen Menschenrechtsverbot im kirchlichen Innerorts und Menschenrechtseinsatz in der Welt nicht mehr zusammen, gerade weil Menschenrechte nach kirchlicher Lehre auf dem Naturrecht basieren. Eine Lösung „erfordert ihre uneingeschränkte Anerkennung und ihren uneingeschränkten Schutz durch die Kirche, die beide grundsätzlich und vor allem durch das kirchliche Recht zu gewähren sind“ (Köck 2011, 84).

2.2 Rechtstheologie versus Rechtsphilosophie

Es kann keine Institution moralische Legitimität beanspruchen, die sich nicht zum Wert der individuellen freien Selbstbestimmung bekennt (vgl. Honneth 2013, 35). Seit Immanuel Kant ist die Menschenwürde verzahnt mit der Idee der zur Selbstbestimmung befähigten Person. Die *Gottebenbildlichkeit* (Gen 1,27) jedes Menschen ist zum jüdisch-christlichen *Begründungsfundament* für dieses moderne Verfassungsverständnis geworden. Die Freiheit des Menschen „zu würdigen, weil sie dem Plan

Gottes mit den Menschen entspricht, heißt aber unter den Bedingungen unserer Zeit, die Achtsamkeit gegenüber den vielfältigen Formen von Diskriminierung zu kultivieren und sich an den Konstruktionen nicht zu beteiligen“ (Goertz 2013, 82). Dennoch ist „der Streit darüber, ob Menschenrechte überhaupt in der Kirche einen Platz haben, bis heute noch nicht ausgestanden“ (Brieskorn 1999, 12). Ausgehend davon soll im Folgenden zwei Fragen nachgegangen werden: Wie werden Menschenrechte in der Kirche in Misskredit gebracht? Wie können Menschenrechte in der Kirche gedacht werden?

2.2.1 Wie werden Menschenrechte in der Kirche in Misskredit gebracht, wie gefördert?

In der Diskussion um die Rechtstheologie in der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft treten die obigen rechtsphilosophischen Überlegungen gegenüber der nachkonziliaren theologischen Akzentuierung deutlich in den Hintergrund. Die Bedenken gegenüber dieser Entwicklung richten sich nicht gegen klare rechtstheologische Grundlagen der Kirchenrechtswissenschaft, sondern gegen bestimmte Theologien des Kirchenrechts, die in Konkurrenz zum Anspruch rechtsphilosophischer bzw. rechtswissenschaftlicher Reflexion geraten. Ich zitiere ein Beispiel, welches die theologische Abwehr der Forderungen, die das freiheitliche Menschenrechtsethos an die Kirche als Institution richtet, aufzeigt:

„Im Gegensatz zur staatlichen Gemeinschaft könne der Christ [...] gar nicht erst in ein Spannungsfeld zur kirchlichen ‚communio‘, ja zur institutionell vermittelten Kirchlichkeit überhaupt, geraten. Denn sein Christsein sei ihm ja ausschließlich und unmittelbar durch seine vorgängige Bezogenheit auf die kirchliche Gemeinschaft und deren ‚geistliche Vollmacht‘ [*sacra potestas*] vermittelt“ (Maier 2005, 78).

Es scheint, dass die Gerechtigkeit „dem Vokabular des Kanonisten abhandengekommen [ist], zerrieben zwischen den Mühlsteinen einer legalistischen Praxis und einer spiritualistischen Rechtstheorie“ (ebd., 63). Eine Kirche, die derart die Gemeinschaft und die ‚Heilige Gewalt‘ (*sacra potestas*) hervorhebt, *verharmlost das Phänomen des Machtmissbrauchs* in der Kirche (vgl. Concilium 1988; Loretan 2012). Die Förderung der Eigenverantwortung und die Verstärkung der Rechtsschutzeinrichtungen

werden so vernachlässigt. Die Moralisierung des Kirchenrechts, die nicht zwischen personalem Glauben und dessen moralischen Anforderungen und den Grundrechten der Kirchenmitglieder gegenüber den kirchlichen Institutionen unterscheidet, trägt zudem zur Aushöhlung des Rechtsbegriffs in der Kirche bei. Konflikte zwischen Mitgliedern der Kirche und den religiösen Institutionen können dann nur in Formen paternalistischer Fürsorge gelöst werden, da keine Freiheit gewährenden Grundrechte vorhanden und entsprechende rechtliche Verfahren nur rudimentär ausgestaltet sind (vgl. Böckenförde 1982). Ein solcher, die Grundrechte ausschaltender religiöser Rechtsbegriff fördert nicht das Vertrauen und die Akzeptanz der Kirchenmitglieder in die eigene Rechtskultur. Die Ohnmacht gegenüber sexuellen Übergriffen durch Kleriker zeigt deutlich das Ungenügen der kanonischen Rechtskultur hinsichtlich der Aufklärung dieser Fälle (vgl. Torfs 2004, bes. 348–349; Wijlens 2003).

Das Zurückdrängen der Rechtsphilosophie durch solche Rechtstheologien verdrängt auch die große rechtsphilosophische Tradition des Naturrechts und damit verbunden den Gesetzesbegriff des Thomas von Aquin als „*ordinatio rationis*“. Anders hingegen erinnert sich der baptistische Pfarrer *Martin Luther King* im Gefängnis an den Gesetzesbegriff Thomas' von Aquin. So ist für King ein

„gerechtes Gesetz ein von Menschen gemachter Kodex, der mit dem moralischen Gesetz und dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, der nicht mit dem moralischen Gesetz harmonisiert. Um es in den Worten des heiligen Thomas von Aquin zu sagen, ein ungerechtes Gesetz ist ein Gesetz von Menschen, das nicht in der Ewigkeit und im natürlichen Recht verwurzelt ist. Jedes Gesetz, das die menschliche Person entwürdigt, ist ungerecht. Alle Rassentrennungsgesetze sind ungerecht, weil die Rassentrennung die menschliche Seele verzerrt und die Persönlichkeit beschädigt“ (King 1963; vgl. Rawls 1998, 357, Anm. 39).

Wie werden die Menschenrechte gefördert? Die *Bischofssynode von 1974* über ‚Menschenrechte und Versöhnung‘ hält fest: „Im Bestreben, sich ganz ihrem Herrn anzugleichen und ihr Dienstant besser zu erfüllen, will die Kirche die Achtung und die Sorge für die Menschenrechte bei sich selbst deutlich machen“ (Paul VI. 1974a, 624). Daher hat der CIC/1983 *eine Art von Grundrechtskatalog* an den Anfang der Kirchenverfassung gesetzt. Ein Grundrechtskatalog am Anfang einer Verfassung ist typisch

für die Verfassungen nach der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Dieser Grundrechtskatalog steht in Parallele zu den modernen Verfassungen und wird um einen Katalog mit spezifischen Gläubigenrechten, also Rechten, die den praktischen Vollzug des eigenen Glaubens stützen, erweitert (vgl. Graulich 2008, 66f.).

Der Grundrechtskatalog gibt zu verstehen, dass auch kirchliche Institutionen *nur als Institutionen der Freiheit legitimiert* werden können. Es ist ihre Aufgabe, Freiheit zu stimulieren, sie zu schützen und zu stützen, wie das besonders im Kirchenrechtsverständnis Pauls VI. zum Ausdruck kommt (vgl. Müller 1981, 101). Für Paul VI. (vgl. 1974b, 367) war – auf der Basis der Erfahrungen der Kirche – das kirchliche Eintreten zu Gunsten der Menschenrechte nach außen (Soziallehre) mit einer *Selbstprüfung der Kirche nach innen* (Kirchenrechtswissenschaft) verbunden. An dieser ihrer eigenen *Freiheits-Funktion* muss die Kirche *kritisch gemessen* werden. „In diesem Horizont müsste Kirche als Institution der christlichen Freiheit verstanden werden. Versteht man die Kirche als Institution der christlichen Freiheit, dann ist es ihre Aufgabe, nach innen wie nach außen für die Menschenrechte als Voraussetzung christlicher Freiheit einzutreten“ (Kasper 1981, 301f.). Es ist damit aufgezeigt, wie Kirche nicht als „*klerikale Theokratie*“ (ebd., 301), sondern als Institution der Freiheit gedacht werden kann. Dieses grundrechtliche Denken in der Kirche verlangt allerdings „theologische Zivilcourage“ (Metz 2008, 150).

Ein Grundrechtskatalog im kanonischen Recht kann keine bloße Rezeption staatlicher Vorbilder sein. Vielmehr gilt es, die eigene naturrechtliche bzw. menschenrechtlich-theologische Tradition innerhalb des kanonischen Rechts weiterzuentwickeln. Es bedarf also einer „*schöpferischen Transformation*“ (Luf 1985, 115). Mit den Grundrechten verändern sich die Rollen aller Kirchenmitglieder. Es kommt im institutionellen Bereich ein Prinzip der reziproken Anerkennung zum Tragen, „welches allen Beteiligten nach Jahrhunderten der politischen Bevormundung und der ständischen Rangunterschiede vollkommen neu sein“ wird (Honneth 2013, 484). Denn die reziproke Anerkennung, die die Goldene Regel nach Mt 7,12 fordert, wird in einem eigenständigen Grundrechtskatalog verfassungsrechtlich und institutionell eingefordert.

2.2.2 Opferperspektive und Forschungsdesiderate

„Die philosophische und theologische Tradition hat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorwiegend aus der Sicht der Täter betrachtet. Sie sah in der Gerechtigkeit diejenige Tugend, die jedem das Seine gewährt, und fand Ungerechtigkeit dort, wo es an dieser Tugend fehlt“ (Huber 1996, 184). Die Perspektive auf die Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit verändert sich grundlegend, wenn diese Begriffe nicht aus der Sicht der Täter, sondern aus derjenigen der Opfer betrachtet werden. Dann wird Ungerechtigkeit nicht als Abwesenheit einer Tugend verstanden, „sondern als Verweigerung von Anerkennung“ (ebd.). Vor allem dort wird Anerkennung vorenthalten und Macht missbraucht, „wo die Achtung vor der menschlichen Würde irgend einer Person verleugnet, [...] wo Menschen der Zugang zu Freiheit, Gleichheit und gesellschaftlicher Teilhabe [...] verweigert wird“ (ebd.). Die Freiheitsrechte – in ihrer individuellen und sozialen Ausprägung – sind gerade auch in der Kirche wichtige Indikatoren für solchen Machtmissbrauch.

Ungerechtigkeit und Machtmissbrauch sind geschichtlich geprägte Begriffe; deutlich illustriert dies beispielsweise die zu bestimmten Zeiten gegebene Rechtlosigkeit *Farbiger*, die sie als unabänderliches Unglück hinnahmen; fernerhin zeigen dies *Frauen*, die ihre gesellschaftliche Unterordnung als gottgewollt verstanden haben, sowie *Kinder*, die ihre sexuelle Ausbeutung als eigene Schuld ansahen. Als jedoch Farbige, Frauen und Kinder erkannt haben, dass die ihnen aufgenötigte rechtliche Ungleichheit den Charakter willkürlichen Machtmissbrauchs trägt, waren sie nicht länger bereit, diese hinzunehmen. *Rassismus und Sexismus* sind zwei Grundformen von Machtmissbrauch. In beiden Fällen wird strukturelle und gesellschaftliche Ungerechtigkeit aus der Gruppenzugehörigkeit als solcher hergeleitet. Dies ist mit dem Gedanken einer allen Menschen gleichen Würde schlechterdings nicht vereinbar. Deshalb ist es bedrückend, „dass die Kirchen im Kampf gegen die Diskriminierung von Frauen keineswegs eine Vorreiterrolle übernahmen, sondern in manchen Teilen der Welt eher unter den Nachzüglern zu finden sind“ (ebd., 186).

Für die Entkräftung der rechtspositivistischen (vgl. Lüdecke/Bier 2012, 59) und rechtstheologischen (vgl. Corecco 1990, 95–114) Argumente gegen die Menschenrechte sind rechtsphilosophische (vgl. Luf 1999, 47) und theologische Argumente ins Feld zu führen, wie es kanonistisch Markus Graulich (vgl. 2006) im Ansatz geliefert hat (vgl. auch Meegen/Graulich 2008). Der Kirchenrechtler und Theologe Bartolomé de Las

Casas forderte bereits im 16. Jahrhundert die zwei zentralen Verfassungsprinzipien Demokratie und Grundrechte für das Völkerrecht und für die Kirche (vgl. Huser 2011). Diese kirchenrechtliche *Naturrechtstradition* verbindet katholische Moralthologie, Völkerrecht, Menschenrechts- und Kirchenrechtskodices und ist in Anknüpfung an diese große Denktradition der katholischen Kirche weiter zu entwickeln. Das kanonische Recht hält heute ausdrücklich fest, dass es Aufgabe der Kirche ist,

„immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen [...], insoweit die Grundrechte der menschlichen Person [...] dies erfordern“ (c. 747 § 2 CIC). Umstritten bleibt, „ob die dadurch vollzogene Inkorporation allgemeiner Menschenrechte in das kanonische Recht auch nach innen entsprechende Konsequenzen nach sich gezogen hat oder nach sich ziehen muss“ (Huber 1997, 530f.).

An die breite Grundrechtsdiskussion im Pontifikat Pauls VI. gilt es kirchenrechtswissenschaftlich und theologisch wieder anzuknüpfen. Der CIC/1983 geht heute von einem schrankenlosen Vorbehalt zu Gunsten der kirchlichen Autorität aus. Deshalb „kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht [mehr] die Rede sein; denn deren Wesen besteht darin, dass sie der Ausübung von amtlicher Autorität Schranken setzen“ (Huber 1997, 531).

Die Theologie der Freiheitsrechte wird eine befriedigende theologische Antwort auf die neuzeitliche Freiheitsproblematik erst „im Rahmen einer umfassenden [Philosophie³ und] Theologie⁴ der Freiheit“ entwickeln (vgl. Kasper 1988, 38). Eine ‚Theologie der Freiheit‘ gilt es von verschiedenen theologischen Disziplinen her zu entfalten. Freiheit ohne Freiheitsrechte und ihren grundrechtlichen Schutz zu denken ist seit der modernen Verfassungsgeschichte völlig inadäquat. Denn „als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, [...] sind die Menschenrechte stehen geblieben“ (Ratzinger 2005, 36). Deshalb wird über Freiheit nicht ohne eine ‚Theologie der Freiheitsrechte‘ zu sprechen sein, welche die Kirchenrechtswissenschaft zusammen mit dem

3 Dazu vgl. Krings 1980, 197–198.

4 In Auseinandersetzung mit Krings entwickelt Thomas Pröpfer (vgl. 2001, 16) eine Theologie, die einen Weg der transzendentalen Freiheitsbegründung zu gehen versucht.

Religionsverfassungsrecht⁵ zu entwickeln hat. Entwürfe dazu habe ich in den letzten Jahren skizziert (vgl. Loretan 2010; 2011).

Schlusswort

Die Freiheitsrechte sind im positiven Recht der katholischen Kirche wie in anderen Rechtsbereichen (staatliches Recht; Völkerrecht) aufzuzählen. Dabei ist an die eigene naturrechtliche bzw. vernunftrechtliche Denktradition anzuknüpfen. Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit und die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 anerkennen eine allen Menschen inhärente Würde und davon abgeleitet gleiche und unveräußerliche Rechte. Davon kann eine Kirche nicht dispensiert werden.

Literatur

- Arendt, Hannah** (1958): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt/M.: Europ. Verl.-Anst.
- Berlin, Isaiah** (1995): *Zwei Freiheitsbegriffe*. In: Ders.: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt/M.: Fischer, 197–256.
- Beyer, Jean** (1969): *De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis*. In: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58, 29–58.
- Bieri, Peter** (2001): *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München: Hanser.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1990): *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*. In: Ders.: *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*. Freiburg i. Br.: Herder, 15–31.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2002): *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2006): *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 92–114.

5 Die Bedeutung der Drittwirkung der staatlichen Grundrechte müsste ein eigener Beitrag erörtern. Ebenso wäre der Frage der Konkordate und im Besonderen der Kinderrechtskonvention nachzugehen, welche der Apostolische Stuhl mitunterzeichnet hat. Zu Letzterem wird in einem Forschungsprojekt am Zentrum für Religionsverfassungsrecht der Universität Luzern in Zusammenarbeit mit der Juristischen Fakultät der Universität Cork (Irland) gearbeitet.

- Böckenförde, Werner** (1982): Menschenrechte in der Kirche? Unveröffentlichter Vortrag am Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 3.5.1982.
- Bogner, Daniel** (2012a): Die Institutionierung der Religion im Recht. Beobachtungen zum rechtlichen Umgang mit dem Religionsbegriff an Beispielfällen. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 27–50.
- Bogner, Daniel** (2012b): Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 251–261.
- Brieskorn, Norbert** (1999): Menschenrechte und Kirche. In: Stimmen der Zeit 217, 3–14.
- Castillo Lara, Rosalio José** (1986): Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful. In: *Studia canonica* 20, 7–32.
- Concilium** (1988): Heft 3: Macht in der Kirche, 24, 170–251.
- Corecco, Eugenio; Herzog, Nikolaus; Scola, Angelo** (Hg.) (1981): Die Grundrechte der Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht (Fribourg 6.–11. X. 1980). Fribourg: Ed. Universitaires.
- Corecco, Eugenio** (1990): ‚Ordinatio Rationis‘ ou ‚Ordinatio Fidei‘? Réflexions en vue d'une définition de la loi canonique. In: Ders.: Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon. Fribourg: Ed. Universitaires, 95–114.
- Dreier, Horst** (Hg.) (2004): Grundgesetz. Kommentar. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dreier, Horst** (2013): Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goertz, Stephan** (2013): Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte. In: Herder Korrespondenz 67, 78–83.
- Graulich, Markus** (2006): Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts: die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. Paderborn: Schöningh.
- Graulich, Markus** (2008): Die Menschenrechte als Gegenstand kirchlicher Verkündigung – ein Kommentar zu can. 747 § 2 CIC. In: Meegen, Sven van; Graulich, Markus (Hg.): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit, 46–68.
- Grotefeld, Stefan** (2003): Religiöse Überzeugungen und politische Deliberation. Der politische Liberalismus als Herausforderung für die theologische Ethik. In: Bulletin ET 14, 58–69.
- Gut, Walter** (1998): Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. In: Stimmen der Zeit 216, 675–682.
- Haller, Gret** (2005): Politik der Götter. Europa und der neue Fundamentalismus. Berlin: Aufbau-Verl.

- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): Human Rights – Whose Benefit? Critical Reflections on the Androcentric Structure of Human Rights and its Consequences on the Social Participation of Women. In: Sitter-Liver, Beat (ed.): *Universality: From Theory to Practice. An intercultural and interdisciplinary debate about facts, possibilities, lies and myths.* Fribourg: Academic Press, 229–257.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2012): *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck.* Paderborn: Schöningh.
- Helmholz, R. H.** (2010): Human rights in the canon law. In: Witte, John; Alexander, Frank S. (eds.): *Christianity and Human Rights. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 99–112.
- Hobbes, Thomas** (1984): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hofmann, Hasso** (2004): Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffs. In: Blankenagel, Alexander; Pernice, Ingolf; Schulze-Fielitz, Helmuth (Hg.): *Verfassung im Diskurs der Welt. Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebenzigsten Geburtstag.* Tübingen: Mohr Siebeck, 157–171.
- Honneth, Axel** (2013): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlin: Suhrkamp.
- Huber, Wolfgang** (1996): *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik.* Gütersloh: Kaiser.
- Huber, Wolfgang** (1997): Grundrechte in der Kirche. In: Rau, Gerhard u. a. (Hg.): *Das Recht in der Kirche, Bd. 1: Zur Theorie des Kirchenrechts.* Gütersloh: Kaiser, 518–544.
- Huser, Patrick** (2011): *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* des Bartholomé de Las Casas.* Münster: Lit.
- IPO – Instrumentum Pacis osnabrugense** (1976). In: Hofmann, Hanns Hubert (Hg.): *Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (gekürzt. lat./dt. Text).* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jellinek, Georg** (1919): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte.* 3. Aufl. München: Duncker & Humblot.
- Joas, Hans** (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte.* Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel** (1981a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Bd. VI. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel** (1981b): *Metaphysik der Sitten. Allgemeine Einteilung der Rechte.* Bd. VII. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kasper, Walter** (1981): *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte.* In: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte.* München: Kaiser, 285–302.
- Kasper, Walter** (1988): *Wahrheit und Freiheit. Die ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘ des II. Vatikanischen Konzils.* Heidelberg: Winter.

- Kaufmann, Ludwig; Klein, Nikolaus** (1990): Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. 2. Aufl. Fribourg: Ed. Exodus.
- King, Martin Luther Jr.** (1963): „Letter from Birmingham Jail“ vom 16. April 1963, online unter: <http://kingpapers.org>, abgerufen 25.07.2013.
- Kirchschläger, Peter G.** (2013): Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz. Münster: Lit.
- Köck, Heribert Franz** (1975): Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls, dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Köck, Heribert Franz** (2011): Menschenrechte in der Kirche. In: Heizer, Martha; Hurka, Hans-Peter (Hg.): Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung. Kevelaer: Topos, 79–99.
- Krings, Hermann** (1980): Staat und Freiheit. In: Ders.: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Freiburg i. Br.: Alber, 185–208.
- Loretan, Adrian** (2010): Religionen im Kontext der Menschenrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Loretan, Adrian** (Hg.) (2011): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 2. Zürich: Theologischer Verlag.
- Loretan, Adrian** (2012): Menschenrechte in der Kirche – ein Schutz vor Machtmissbrauch. In: Haering, Stephan; Hirnsperger, Johann; Katzinger, Gerlinde; Rees, Wilhelm (Hg.): In mandatis meditari. FS Hans Paarhammer. Berlin: Duncker & Humblot, 263–283.
- Lüdecke, Norbert; Bier, Georg** (2012): Das römisch-katholische Kirchenrecht: eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luf, Gerhard** (1985): Grundrechte im CIC/1983. In: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 35, 107–157.
- Luf, Gerhard** (1999): Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts. In: Listl Joseph; Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 2., grundlegend neubearbeitete Aufl. Regensburg: Pustet, 33–48.
- Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles** (2011): Laizität und Gewissensfreiheit. Berlin: Suhrkamp.
- Maier, Eva Maria** (2005): Communio versus Gerechtigkeit? In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52, 63–87.
- Maritain Jacques** (1943): The Rights of Man and Natural Law. New York: Charles Scribner's Sons.
- Meegen, Sven van; Graulich, Markus** (Hg.) (2008): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit.
- Metz, Johann Baptist** (2008): Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz. In: Orientierung 72, 148–150.
- Mieth Dietmar** (2014): Human dignity in late-medieval spiritual and political conflicts. In: Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 85–94.
- Möllers, Christoph** (2009): Religiöse Freiheit als Gefahr? Erster Beratungsgegenstand. 2. Bericht. In: Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (Hg.): Erosion

- von Verfassungsvoraussetzungen. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Erlangen vom 1.–4. Oktober 2008. Berlin: De Gruyter, 47–93.
- Müller, Jörg Paul** (2002): Die demokratische Verfassung. Zwischen Verständigung und Revolte. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Müller, Jörg Paul** (2009): Die demokratische Verfassung. Von der Selbstbestimmung der Menschen in den notwendigen Ordnungen des Zusammenlebens. 2. überarbeitete Aufl. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Müller, Hubert** (1981): Diskussion. In: Corecco, Eugenio u. a. (Hg.): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Fribourg: Ed. Universitaires, 97–101.
- Pröpfer, Thomas** (2001): Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br.: Herder.
- Puzicha, Michaela** (2002): Kommentar zur Benediktsregel. St. Ottilien: EOS-Verl.
- Ratzinger, Joseph Kardinal** (2005): Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg i. Br.: Herder, 28–40.
- Rawls, John** (1998): Politischer Liberalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2000): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Richter, Aemilius; Friedberg, Emil** (Hg.) (1879): Corpus Iuris Canonici. 2 Bände. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Photomechan. Nachdr.: 1955–1995).
- Schmid, Hans Bernhard** (2002): Philosophen durchleuchten den Menschen auf seine Würde. In: NZZ vom 29.08.2002.
- Shockenhoff, Eberhard** (2008): Einleitung. In: van Meegen, Sven; Graulich, Markus (Hg.): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit, 3–7.
- Seelmann, Kurt** (2011): Recht auf Achtung und Schutz der Menschenwürde – leere Floskel oder Grundlage der Rechtsordnung? In: Loretan, Adrian (Hg.): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 2. Zürich: Theologischer Verlag, 101–120.
- Stüssi, Marcel** (2012): Models of Religious Freedom. Switzerland, The United States, and Syria by Analytical, Methodological, and Eclectic Representation. Münster: Lit.
- Swidler, Leonard** (2011): Das II. Vaticanum von unten – demokratisch verfasseter Katholizismus. In: Heizer, Martha; Hurka, Hans-Peter (Hg.): Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung. Kevelaer: Topos, 175–199.
- Thorpe, Francis Newton** (ed.) (1906): The Federal and State Constitutions. Washington: Government Printing Office.
- Torfs, Rik** (2004): Klerikaler Kindesmissbrauch und das Zusammenwirken von staatlichem und kirchlichem Recht. In: Concilium 2004, 344–354.
- Tugendhat, Ernst** (1992): Der Begriff der Willensfreiheit. In: Ders.: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 334–351.
- Weber, Max** (1934): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr.

- Wijlens, Myriam** (2003): Bischöfe und Ordensobere und ihre Aufgabe hinsichtlich sexuellen Missbrauchs in der Kirche. In: Ulonska, Herbert; Rainer, Michael J. (Hg.): Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung. Münster: Lit, 163–187.
- Witte, John** (2010): Introduction. In: Witte, John; Alexander, Frank S. (eds.): Christianity and Human Rights. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 8–43.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben, zitiert aus:

- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert** (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes** (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, S. 661–675.
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, S. 449–552.
- Iustitia et Pax** (1974): The Church and Human Rights. Deutsche Übersetzung in: Die Kirche und die Menschenrechte. Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“. München: Kaiser 1976.
- Johannes Paul II.** (1981): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. In: Corecco, Eugenio u. a. (Hg.): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Fribourg: Ed. Universitaires, XXXII–XXXIII.
- LG – Zweites Vatikanisches Konzil** (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, S. 123–200.
- NA – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, S. 355–359.
- Paul VI.** (1974a): Gemeinsame Botschaft des Papstes und der Weltbischofssynode über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluss der Bischofssynode von 1974. In: Herder Korrespondenz 28, 624–625.
- Paul VI.** (1974b): Wort und Weisung. Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo** (1969): Principia quae codicis iuris canonici recognitionem dirigant. In: Communicationes 1, 77–100.

Über den Autor

Adrian Loretan, Dr. iur. can., lic. theol., Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht und Co-Direktor des Zentrums für Religionsverfassungsrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Thomas Schüller

Religionsfreiheit und Kirchenrecht – offene Fragen und ungelöste Probleme

Zusammenfassung

In der Erklärung *Dignitatis humanae* bekennt sich das Zweite Vatikanum zum Menschenrecht der Religionsfreiheit, das die Kirche auch für den bürgerlich-staatlichen Bereich immer wieder nachdrücklich einfordert. Der vorliegende Artikel untersucht kritisch das Spannungsfeld, das sich zwischen dem Anspruch der Religionsfreiheit auf der einen und dem bekannten Dictum *extra ecclesiam nulla salus* auf der anderen Seite erstreckt. Zunächst wird die differenzierte kirchliche Auffassung bezüglich einer Religionsfreiheit nach außen, also der Interaktion zwischen Staaten, ihren Subjekten und der Kirche, herausgearbeitet, die von einer Religionsfreiheit nach innen, also einer individuellen Handlungsfreiheit der Menschen selbst, insbesondere derer, die bereits Mitglieder der Kirche sind, deutlich unterschieden und abgegrenzt ist. Wird gegenüber den Staaten uneingeschränkte Handlungsfreiheit reklamiert, so ist letztere Gruppe durch die Erkenntnis der Wahrheit selbst an die Kirche gebunden und zu binden – nötigenfalls auch durch den Einsatz kanonischer Strafen. Die so herausgearbeiteten Prinzipien werden im Folgenden mit konkreten Beispielen weiter illustriert.

Abstract

With the declaration *Dignitatis humanae*, Vaticanum II emphasises religious freedom as one of the core principles of human rights. Ever since, the Church has not spared efforts to demand adherence to this principle, especially when dealing with the public sector, governments and states. This article aims for a critical analysis of the tension between the idea of religious freedom and the well-known doctrinal catchphrase *extra ecclesiam nulla salus*. Firstly, the multi-faceted concept of a religious freedom *ad extra*, i. e., the interaction between states, their subjects and the Church – which is wholly different to a concept of religious freedom *ad intra*, i. e., between individuals and the Church, especially with regard to Church members – will be analysed in greater depth. Whilst the magisterium claims total independence as far as secular laws are concerned, it however stresses that especially baptised members of the Church, who have by this token recognised the Truth, must at all cost adhere to the teaching of the magisterium – if necessary under threat of canonical punishment. In the following, these principles are illustrated by further examples.

1 Einleitung und Problemstellung

Es gehört zu den unbestrittenen Fortschritten in der Lehrentwicklung der römisch-katholischen Kirche, dass sie sich auf dem Zweiten Vatikanum in ihrer Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* zum Menschenrecht der Religionsfreiheit bekannt hat. Mit vielen anderen

Kommentatoren dieser Erklärung stellt Alexander Hollerbach fest, dass die römisch-katholische Kirche „die kopernikanische Wende vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person“ (Hollerbach 1997, 15) vollzogen habe. So unbestritten dies für den bürgerlichen und staatlichen Bereich gilt,¹ so kritisch ist zu fragen, ob dies auch auf das Kirchenrecht – die innerkirchliche Ordnung – uneingeschränkt übertragen werden kann. Die römisch-katholische Kirche hält nämlich auf dem Zweiten Vatikanum weiterhin an ihrem Anspruch fest, dass alle Menschen durch moralische Verpflichtung gehalten sind, in Fragen, die Gott und die Kirche betreffen, nach der Wahrheit zu suchen. Zu dieser Wahrheit gehört auch, dass die römisch-katholische Kirche selbst zum Heil notwendig ist. Ein Blick in die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* unterstreicht diesen Anspruch nachdrücklich:

„Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, dass diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten [...]. Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schoße der Kirche zwar dem ‚Leibe‘, aber nicht ‚dem Herzen‘ nach verbleibt“ (LG 14).²

- 1 „Natürlich müssen die Menschenrechte das Recht der Religionsfreiheit umfassen, verstanden als Ausdruck einer zugleich individuellen als auch gemeinschaftlichen Dimension – eine Vision, die die Einheit der Person ausdrückt, auch wenn sie klar zwischen der Dimension des Bürgers und der des Gläubigen unterscheidet“ (Benedikt XVI. 2008). Mit dieser Unterscheidung macht Papst Benedikt XVI. deutlich, dass beim Menschenrecht der Religionsfreiheit, das er an anderer Stelle in dieser Rede im Naturrecht begründet sieht, deutlich zwischen der bürgerlich-rechtlichen und lehramtlich-kirchenrechtlichen Dimension unterschieden werden muss.
- 2 Siehe auch DH 1: „Fürs erste bekennt die Heilige Synode: 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, die von Jesus dem Herrn den Auftrag erhalten hat, sie unter allen Menschen

Zudem wird bereits in der Einleitung der Erklärung über die religiöse Freiheit festgehalten:

„In gleicher Weise bekennt sich das Konzil dazu, daß diese Pflichten die Menschen in ihrem Gewissen berühren und binden, und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt. Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, läßt sie die überlieferte katholische Lehre *von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet*“ (DH 1; kursiv T. S.).

In dieser Spannung von Plädoyer für die Glaubensfreiheit und der Absage an jede Form von Zwang in religiösen Angelegenheiten und gleichzeitigem Festhalten an der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist die im Grunde kaum auflösbare Problematik zu sehen, wie lehramtlich und davon abgeleitet kirchenrechtlich die Religionsfreiheit in der römisch-katholischen Kirche selbst Wirklichkeit werden kann. „Eine Kirche, die die unfehlbare Wahrheit hütet, hat es schwer, sich gleichzeitig absolut zur Gewissens- und Glaubensfreiheit zu bekennen“ (MKCIC 747, 2). Diese Spannung, von der hier die Rede ist, zeigt sich auch im Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Einerseits wird im Eingangskanon c. 204 § 2 CIC zum II. Buch *De populo Dei* unterstrichen, dass die Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche subsistiert, die vom Papst als Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.³ Besonders das *Lexem subsistit in* könnte ein Hinweis auf eine gewisse Freiheit in religiösen Belangen sein, da hiermit an die fundamentale ekklesiologische und ökumenische Wende des Zweiten Vatikanums

zu verbreiten. Er sprach ja zu den Aposteln: ‚Gehet hin, und lehret alle Völker, taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe‘ (Mt 28,19–20). Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren.“

- 3 „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist in der katholischen Kirche verwirklicht (*subsistit in Ecclesia catholica*), die von dem Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (c. 204 § 2 CIC).

angeknüpft wird – die Aufhebung der absoluten Geltung des Satzes *extra ecclesiam nulla salus*,⁴ wenngleich an diesem Punkt dahingestellt bleiben kann, ob die häufig mit diesem Satz betriebene, diachrone Engführung überhaupt je wirklich richtiges Verständnis, auch in der jeweiligen Zeit, widergespiegelt hat (vgl. Hörger 1942; Döring 1990; Laukemper 1992; Petri 2008). Denn: Wäre es nicht eine zwangsläufige Infragestellung der Allmacht Gottes, wenn man ihn in seinem Gnadenhandeln an die Sakramente gebunden wissen wollte?

Institutionell wird unter Wahrung des Absolutheitsanspruches die Möglichkeit eröffnet, dass Elemente der Wahrheit (LG 8) auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche aufzufinden sind, doch diese existieren nur als Hinweise auf die einzige Wahrheit.⁵ Die „kopernikanische Wende“ besteht folglich nicht in der Aufgabe des exklusiven Wahrheitsanspruches der römisch-katholischen Kirche, sondern in der Wendung zum Individuum. Nicht mehr die *libertas ecclesiae* ist das Schlagwort, sondern die Lehre, dass die Freiheit in religiösen Belangen in der Würde der menschlichen Person selbst gründet:

„Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird“ (DH 2).

Die Anerkennung der Würde der menschlichen Person lehrte bereits Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Pacem in terris* und verband in ihr die Anerkennung der Würde mit der für ihn logischen Folgerung, dass daraus Rechte und Pflichten der einzelnen Personen resultieren.⁶

- 4 „Die Taufe ist für jene Menschen heilsnotwendig, denen das Evangelium verkündet worden ist und die die Möglichkeit hatten, um dieses Sakrament zu bitten (vgl. Mk 16,16). Die Kirche kennt kein anderes Mittel als die Taufe, um den Eintritt in die ewige Seligkeit sicherzustellen. [...] *Gott hat das Heil an das Sakrament der Taufe gebunden, aber er selbst ist nicht an seine Sakramente gebunden*“ (KKK 1257).
- 5 „Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8).
- 6 „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Weil sie allgemein gültig und unverletzlich sind,

Eines dieser Rechte ist die Freiheit zum Bekenntnis zu Gott, folglich der Wahrheit.⁷ Dieses Recht gründet wie alle anderen Menschenrechte im Naturrecht,⁸ doch wird vom päpstlichen Gesetzgeber in gleicher Weise die Pflicht, die Wahrheit zu suchen, mit dem göttlichen Recht begründet und gilt daher unbedingt.

Kodikarisch könnte nun postuliert werden, dass c. 748 § 2 CIC eine gewisse Religionsfreiheit impliziere.⁹ Dem ist jedoch mit Ansgar Hense zu widersprechen: „[...] weil er [c. 748 § 2 CIC] lediglich einen Schutz vor erzwungener Bekehrung bedeutet, aber nicht die Freiheit gemäß seinem Glauben bzw. Gewissen zu handeln“ (Hense 2009, 684).

Wie ist es also um die innerkirchliche Geltung der Religionsfreiheit kirchenrechtlich bestellt? Für wen gilt sie, wer darf sich auf sie in der römisch-katholischen Kirche berufen? Auch diejenigen, die als römisch-katholische Christen vom Glauben der Kirche öffentlich in Schrift und Wort abweichen, andere Meinungen vertreten als die des Lehramtes? „Solche Christen berufen sich nicht selten auch dabei auf ihre Religions-, ihre Glaubens- und Gewissensfreiheit. Religionslehrer und Theologieprofessoren, die abweichende Lehrmeinungen vertreten, berufen sich auf die ihnen gebührende Freiheit zur Forschung und Meinungsäußerung in der Kirche“ (MKCIC, 748,5). In DH 14 wird gefordert, derartigen Personen mit Geduld zu begegnen: „Zugleich wird er von der Liebe Christi gedrängt, den Menschen, die in Irrtum oder Unwissenheit in den Dingen des Glaubens befangen sind, in Liebe, Klugheit und Geduld zu begegnen.“ Papst Johannes XXIII. erläutert die Geduld präziser in seiner Enzyklika *Pacem in terris*, die als Quelle für diesen Passus der Erklärung angeführt wird:

können sie auch in keiner Weise veräußert werden. Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt“ (PT 9–10).

- 7 „Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“ (PT 14).
- 8 „Diese Rechte haben ihre Grundlage im Naturrecht, das in das Herz der Menschen eingeschrieben ist und in den verschiedenen Kulturen und Zivilisationen gegenwärtig ist“ (Benedikt XVI. 2008).
- 9 „Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr Gewissen durch Zwang zu bewegen, ist niemals jemand befugt“ (c. 748 § 2 CIC).

„Man muß ferner immer unterscheiden zwischen dem Irrtum und den Irrenden, auch wenn es sich um Menschen handelt, die im Irrtum oder in ungenügender Kenntnis über Dinge befangen sind, die mit religiös-sittlichen Werten zusammenhängen. Denn der dem Irrtum Verfallene hört nicht auf, Mensch zu sein, und verliert nie seine persönliche Würde, die doch immer geachtet werden muß. In der Natur des Menschen geht auch nie die Fähigkeit verloren, sich vom Irrtum frei zu machen und den Weg zur Wahrheit zu suchen. Hierin fehlt dem Menschen auch nie die Hilfe des vorsehenden Gottes. Wenn heute also jemand der Klarheit des Glaubens ermangelt oder zu falschen Lehren abgewichen ist, kann es sein, daß er später, von Gottes Licht erleuchtet, die Wahrheit annimmt“ (PT 158).

Welche Folgen hat das kirchenrechtlich für sog. Lehrbeanstandungsverfahren (vgl. ARIDE; Böckenförde 2006) bzw. Verfahren zum Entzug der *Missio canonica*? Ist die Religionsfreiheit kirchenrechtlich überhaupt ein Grundrecht (vgl. MKCIC, 748,3)¹⁰ in der Kirche und wenn ja, wird es durch c. 223 § 2 CIC¹¹ nicht einseitig beschränkt? Gibt es im Kodex von 1983 Bestimmungen, die mit der Religionsfreiheit, wie sie die Kirche für den staatlichen und bürgerlichen Bereich anerkennt, nicht in Einklang zu bringen sind? Diesen Fragen soll an ausgewählten Beispielen nachgegangen werden.

10 Krämer stellt demgegenüber fest: „Es fällt auf, dass das Recht auf religiöse Freiheit im kirchlichen Gesetzbuch für den lateinischen Rechtskreis an keiner einzigen Stelle ausdrücklich genannt wird“ (Krämer 2007, 47). Reinhardt (1994, 187) begründet die Aufnahme des c. 748 § 2 CIC in die Eingangsnormen zum Verkündigungsrecht mit dem Hinweis, dass sich diese Bestimmungen auch an Ungetaufte richten, während der Grundrechte- und Pflichtenkatalog (cc. 208–223 CIC) nur für Getaufte gelte. Johannes Neumann (1976, 16) definiert den Begriff Grundrecht folgendermaßen: „Als Grundrechte werden allgemein nicht nur bestimmte wesentliche Rechtsgrundsätze bezeichnet, die bestimmte Rechtsbeziehungen der Menschen schützen sollen, sondern vielmehr bezeichnet der Begriff Grundrechte ein ganzes Geflecht von Rechtsgütern, die für die menschliche Gemeinschaft wesentlich und für ihr menschenwürdiges Funktionieren konstitutiv sind.“

11 „Der kirchlichen Autorität steht es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln“ (c. 223 § 2 CIC).

2 Kirchenrecht und Religionsfreiheit – zwei fremde Welten begegnen sich

Bei seiner Bonner Antrittsvorlesung 1981 musste mein Doktorvater Hubert Müller (vgl. 1981, 455) mit Bedauern feststellen, dass im Unterschied zu den systematischen Fächern der katholischen Theologie die Kirchenrechtswissenschaft sich dem Thema der Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung kaum oder gar nicht gestellt habe. Ist also von der neuzeitlichen Freiheitsidee und ihrer Wirkungsgeschichte bis in die Erklärung der Menschenrechte hinein nichts im Kirchenrecht angekommen (vgl. Luf 1980, 567)? Hubert Müller hat nach Böhnke (vgl. 2006, 509) die „alles entscheidende Frage präzise formuliert: Gibt es angesichts des christlichen Wahrheitsanspruchs und seiner autoritativen Vermittlung in der Kirche überhaupt autonome Freiheit und deren Ermöglichung in kirchenrechtlichen Institutionen?“ (Müller 1981, 460)

Wenn die Religionsfreiheit in der Würde der menschlichen Person begründet wird,¹² so gilt sie nicht nur für die Tatsache, dass niemand zu religiöser Praxis gezwungen werden darf, sondern auch für die, die zum Glauben gekommen sind, die Wahrheit also erkannt haben, aber nicht mehr an ihr festhalten. Diese Schlussfolgerung zieht Müller (1981, 466) aus DH 2 und plädiert für die Geltung der Religionsfreiheit auch im innerkirchlichen Bereich. Der Konziltext im Ganzen gibt jedoch den unmissverständlichen Hinweis direkt vor der von Müller zitierten Stelle, dass es die moralische Pflicht und das Drängen des eigenen Wesens gibt, die Wahrheit zu suchen, die auch für die, die abweichen, bestehen bleiben. Dieser Verpflichtung könne nicht nachgekommen werden, „wenn [der Mensch] nicht im Genuß der inneren, psychologischen Freiheit“ (DH 2)

12 „Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, *das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird*. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird“ (DH 2; kursiv T. S.).

sei. Folgt daraus, dass der, der nicht die Wahrheit bewahrt, unfrei ist?¹³ Im weiteren Verlauf der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit liefern die Konzilsväter scheinbar die entscheidende Begründung für die Geltung der Religionsfreiheit im innerkirchlichen Bereich. Sie beschreiben den Glaubensakt als einen seiner Natur nach freien Akt (vgl. DH 10). Die entscheidende Frage ist hier, wie der Begriff der Freiheit definiert wird.

„Hält das Konzil an der Lehrtradition fest, die lautete: Freiheit war für die katholische Kirche nicht der liberal-säkulare Freiheitsentwurf, sondern die Fähigkeit des Menschen, dem Willen Gottes zu entsprechen. Freiheit ist insofern auf die Erfüllung von Wahrheit gerichtet und erhält aus dieser Intention ihre Berechtigung“ (Hense 2009, 686f.).

Oder gilt, wenn nun der Glaube die von der Gnade getragene freie Antwort des Menschen auf das Angebot Gottes ist, muss folgerichtig auch das Kirchenrecht diese Freiheit respektieren und schützen?

Diesen Schritt geht das geltende Kirchenrecht nachweislich nicht. Der bereits zitierte c. 748 § 2 CIC schützt und garantiert die Religionsfreiheit nur insofern, wie er jedweden Zwang bei der Annahme des Glaubens ablehnt und darin Freiheit in religiösen Belangen (vgl. Hense 2009, 697) fordert. Von einer Garantie, sich auch frei im Glauben zu bewähren und frei aus dem Glauben sein Leben zu gestalten, ist der Kodex weit entfernt (vgl. Krämer 1986, 29). Auch die Vergleichsnorm aus dem Kodex für die Ostkirchen (CCEO) bietet keine Anknüpfungspunkte für ein Recht auf Freiheit in diesem umfassenden Sinn, wenn sie in c. 586 CCEO nur davon spricht, dass alle Christgläubigen dafür zu sorgen haben, dass das Recht auf religiöse Freiheit geschützt werde, damit niemand durch unredliche Druckmittel von der Kirche ferngehalten werde.¹⁴ Dieser

13 Beispielsweise eindrucksvoll formuliert F. M. Cappello (1928, Bd. 1, 166): „Sane *character baptismalis* et ontologica consecratio hominis in membrum corporis et in civem regni Christi D., quod est Ecclesia: unde qui characterem baptismalem recipit, Ecclesiae obligatur eiusque potestati subiicitur. Cum autem iste character sit *indelebilis*, obligatio et subiectio *perpetua* est. Quare ipsi haeretici et schismatici [...], vi characteris baptismalis, ad Ecclesiam catholicam vere pertinent, quamvis ut oves extra dominicum gregem vagantes ab ea separatae sint, atque illius potestati omnino subsunt, ideoque obligationibus christianorum propriis tenentur.“

14 „Severe prohibetur, ne quis ad Ecclesiam amplectendam cogatur vel artibus importunis inducatur aut alliciat; omnes vero christifideles curent, ut vindicetur

Kanon steht im Abschnitt zur Evangelisierung der Völker, also im Missionsrecht, und will die Freiheit zum missionarischen Wirken, sicher ohne Zwangsmittel, für die Kirche gesichert wissen durch das bürger-schaftliche Engagement ihrer Gläubigen (vgl. DoVe). Der Freiheit vom Zwang zur Annahme des Glaubens steht die Verpflichtung aller Gläubigen zu religiösem Verstandes- und Willensgehorsam gegenüber allen authentischen Lehren des Lehramtes gemäß c. 752 CIC gegenüber. Der Begriff „religiöser Verstandes- und Willensgehorsam“ wird im Kodex selbst nicht näher bestimmt. Eine außerkodikarische Parallelstelle zur Klärung der Wortbedeutung stellt die Instruktion *Donum veritatis* der Kongregation für die Glaubenslehre dar. Hier wird in Nr. 31 erläutert:

„Es kann ferner vorkommen, daß die Schwierigkeit nach Abschluß einer ernsthaften Prüfung in der Bereitschaft, *ohne inneren Widerstand gegen den Spruch des Lehramtes zu hören*, bestehen bleibt, weil dem Theologen die Gegengründe zu überwiegen scheinen. Er muß dann angesichts einer Zustimmung, die er nicht geben kann, bereit bleiben, die Frage gründlicher zu studieren. Für eine loyale Einstellung, hinter der die Liebe zur Kirche steht, kann eine solche Situation gewiß eine schwere Prüfung bedeuten. Sie kann ein Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden in der Gewißheit sein, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt“ (DoVe 31; kursiv T. S.).

Die hier beschriebene Handlungsanweisung für den Theologen lässt sich zugespitzt derart wiedergeben, dass wer nicht verstehen kann, verstehen wollen muss und wer auch dies nicht kann, muss schweigen. Der Verstand muss auf die Wahrheit ausgerichtet bleiben, sofern er dies nicht vermag, muss der Wille diesen Mangel kompensieren.

Im Kern wirft der kirchenrechtliche Befund wieder die alte Frage auf, wie die beiden das Kirchenrecht bestimmenden und miteinander konkurrierenden Prinzipien von Freiheit und Bindung theologisch konkludent aufeinander zu beziehen sind. Dabei reicht es nicht aus, den Glaubensvollzug als frei zu betrachten und die aus dem Evangelium und der Tradition vom Lehramt der Kirche festgestellten Glaubensinhalte als bindend zu deklarieren (vgl. Krämer 1986, 31).¹⁵ Hier könnte schon

ius ad libertatem religiosam, ne quis iniquis vexationibus ab Ecclesia deterreatur“ (c. 586 CCEO).

15 Kritik daran übt Böhnke (2006, 518): „Die damit eröffnete Dialektik von Freiheit und Bindung hat Krämer nicht mehr durchgeführt.“

nachgefragt werden, ob nicht das Kirchenrecht selbst von seinem Wesen als Recht her nicht selten Anlass und Grund war, zentrale Inhalte der christlichen Botschaft zu verzerren und zu entstellen. Eine Möglichkeit, diese Dialektik aufzulösen, bietet der Ansatz von Thomas Pröpper, der Gott als den versteht, der den Menschen zur Freiheit bestimmt und ihn damit zur freien Zustimmung zu ihm selbst geschaffen hat. Gott achtet also die Freiheit des Menschen und somit erscheint „Bindung als Verpflichtung der Freiheit auf sich selbst“ (Böhnke 2006, 520). Übertragen auf die Fragestellung nach der innerkirchlichen Geltung der Religionsfreiheit bedeutet dies eine unbedingte Anerkennung dieser Freiheit, soll der Glaube ein von Freiheit bestimmter personaler Akt des Menschen sein.¹⁶ Dennoch soll an dieser Stelle keine vertiefte systematisch-theologische Reflexion weitergeführt werden, sondern aus der Perspektive des kodikarisch fixierten Lehrrechts und mit ihm korrespondierender Aussagen des katholischen Lehramtes hermeneutisch und kirchenrechtsimmanent der spannungsreiche Bogen von Freiheit und Bindung dargestellt und untersucht werden.

3 Die kanonistische Stichprobe

3.1 In periculo mortis pro veritate

Wer bisher dachte, dass die vorgestellte Interpretation des kodikarischen Befundes zur Religionsfreiheit zu kritisch ausgefallen sei, wird möglicherweise überzeugt werden, wenn er in das Taufrecht des kirchlichen Gesetzbuches schaut. Dort feiert im c. 868 § 2 der c. 750 § 1 des Kodex von 1917 fröhliche Urständ, der unmissverständlich zum Ausdruck bringt,

¹⁶ Anderer Auffassung ist hingegen Mückl (vgl. 2008). Alleiniges Objekt der Konzilerklärung zur Religionsfreiheit sei die gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit mit Verweis auf den Untertitel der Erklärung. Sie postuliere damit aber „kein allgemeingültiges Prinzip einer Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit, welche für jedwede Gemeinschaften gelten würde“ (ebd., 88). Nach der Lehre der Kirche sei sie eben nicht nur *societas* im Sinne einer Rechtsgemeinschaft, sondern auch Heilsgemeinschaft in Anlehnung an LG 8, für die keine unterschiedslose Freiheit gelten könne wie im Staat. Daraus zieht Mückl den Schluss, dass dissentierende Gläubige unter Berufung auf die Religionsfreiheit, die im staatlichen Recht geschützt sei, keine Handhabe gegen ihre eigene Kirche hätten.

wie die römisch-katholische Kirche im Ernstfall die Religionsfreiheit mit der Heilsnotwendigkeit der Taufe in der römisch-katholischen Kirche tatsächlich abwägt. Die kontrovers diskutierte Norm (vgl. Hollerbach 1984; Ombres 2001; Müller 1981) des c. 868 § 2 CIC lautet:

„In Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft.“

Dem scheint DH 5 zu widersprechen, wenn dort gelehrt wird:

„Einer jeden Familie, die ja eine Gesellschaft eigenen und ursprünglichen Rechtes ist, steht das Recht zu, ihr häusliches religiöses Leben unter der Leitung der Eltern in Freiheit zu ordnen.“

Während der Kodexreform, die von 1967 bis 1982 dauerte, bestand zunächst Einigkeit in der vorbereitenden Kommission, im Unterschied zu c. 750 § 1 CIC/1917, die Taufe eines Kindes in Todesgefahr gegen den Willen der Eltern oder eines Elternteils auszuschließen.¹⁷ Im entsprechenden Schema aus dem Jahr 1975 zum Sakramentenrecht wurde daher der c. 16 § 2 konsequenterweise neu formuliert. Diese Formulierung nimmt den Elternwillen und ihre Religionsfreiheit ernst und respektiert deren Entscheidung, ein Kind auch in Todesgefahr nicht taufen zu lassen.¹⁸ In der Begründung zu diesem Textvorschlag nehmen die Konsultoren ausdrücklich Bezug auf DH 10 und erklären, dass der Glaubensakt frei sein muss von einem selbst bestimmten Willen.¹⁹ Doch nur drei Jahre später kehrte man zur alten Formulierung zurück „und betonte, daß ein Kind im äußersten Notfall ‚etiam invitis parentibus‘ getauft werden dürfe, fügte freilich hinzu ‚nisi exinde periculum exurgat odii in religionem‘“ (Hollerbach 1984, 158).

17 „Etiam infantes qui in discrimine vitae versantur et morituri praevidentur, licite non baptizantur, si ambo parentes aut ei qui eorum locum tenent sint expresse contrarii“ (Comm 3, 200).

18 „Infans, sive parentum catholicorum sive etiam non catholicorum, qui in eo versetur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam usum rationis attingat, licete baptizatur dummodo non sint expresse contrarii ambo parentes aut que legitime eorundem locum tenant“ (Sacramentis).

19 Zur Änderung gegenüber c. 750 § 1 CIC vgl. Hollerbach 1984, 158.

Im Kodex von 1983 ist schließlich auch dieser letzte Zusatz, der ein wenig nach schlechtem Gewissen aussieht, ersatzlos gestrichen worden, so dass tatsächlich Kinder auch gegen den ausdrücklichen Willen ihrer Eltern in Todesgefahr kirchenrechtlich gültig getauft werden können. Damit sind weiter Fälle wie die des jüdischen Knaben Edgard Mortara (vgl. Lüdecke 2010) im 19. Jahrhundert möglich, der ohne Wissen seiner jüdischen Eltern in Todesgefahr in Bologna getauft wurde und auf Entscheidung der Römischen Kurie hin im Alter von sechs Jahren in einem katholischen Kolleg erzogen und später zum Priester geweiht wurde (vgl. Moy de Sons 1858). Ungeachtet, dass staatskirchenrechtlich eine solche Taufe heute keine staatliche Anerkennung erfahren würde (vgl. Hollerbach 1984, 159), ist mit Hubert Müller zu fragen, wie diese kirchenrechtliche Norm mit dem Elternrecht und der Religionsfreiheit, wie sie das Zweite Vatikanum lehrt, vereinbart werden kann. Ist sie ersatzlos zu streichen (vgl. Böhnke 2006, 524), oder überwiegt die Pflicht zur Suche nach der Wahrheit die tolerierte Freiheit in religiösen Belangen? Muss etwa, wie der Kanonist und Präfekt der Glaubenskongregation Alfredo Kardinal Ottaviani konstatierte, vorgegangen werden: „In der Tat, zweierlei Maß und Gewicht ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum“ (Hense 2009, 687).

3.2 Religionsfreiheit und Forschungsfreiheit in der Kirche?

Besonders virulent werden kann die Spannung von Freiheit und Bindung bei Frauen und Männern, die mit entsprechender kirchlicher Lehrerlaubnis – im deutschen Sprachraum das sog. *Nihil obstat* – an kirchlichen und staatlichen Universitäten katholische Theologie lehren. Einerseits können sie sich auf die kirchenrechtlich verbrieften Grundrechte der Forschungs-²⁰ und Meinungsfreiheit²¹ berufen, andererseits sind sie dabei an

20 „Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen, dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren“ (c. 218 CIC). Ähnlich auch c. 229 § 3: „Ebenso können sie unter Beachtung der hinsichtlich der erforderlichen Eignung erlassenen Vorschriften einen Auftrag zur Lehre in theologischen Wissenschaften von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität erhalten.“

21 „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in

die Bewahrung der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche gebunden, wie sie das Lehramt der Kirche vorlegt (vgl. Lüdecke 1997). Johannes Neumann (1976, 44) bestreitet die Existenz dieser Grundrechte und stellt auf eine Toleranzbreite ab, die im Einzelfall zu bestimmen ist:

„Dagegen ist eine pauschale Berufung auf die individuelle Meinungsfreiheit in Grundfragen des Glaubens im Innenraum der Kirche nach deren Selbstverständnis nicht möglich! Die kirchliche Gemeinschaft lebt wesentlich von der Einmütigkeit im heilschaffenden Glauben, von der *communio* in Glauben, Liturgie, Disziplin und Liebe. Wie weit es bezüglich einer Hierarchie der einzelnen Glaubenswahrheiten eine Toleranzbreite im theologischen Bereich wie im gläubigen Für-Wahrhalten des einzelnen geben kann, ist dann keine grundsätzliche Frage, sondern eine, die im Einzelfall von Theologie und Lehramt entschieden werden muß.“

Hier kann es zu Spannungen und Kontroversen kommen, die einer Klärung zuzuführen sind. Vor allem der Diözesanbischof wird kirchenrechtlich verpflichtet, die Unversehrtheit und Einheit der Glaubenslehre mit den Mitteln zu schützen, die er für geeignet hält.²² Dabei ist er jedoch gehalten, eine gerechte Freiheit für die Erforschung der Wahrheiten anzuerkennen. Diese Freiheit betrifft nach c. 218 CIC vor allem diejenigen, die sich den theologischen Wissenschaften widmen. Im Wortlaut des c. 218 CIC kommt die Spannung von Freiheit und Bindung zum Ausdruck, wenn von der „gebührenden/angemessenen Freiheit“ auf der einen Seite und von dem schuldigen Gehorsam des Theologen/der Theologin gegenüber dem Lehramt auf der anderen Seite die Rede ist. Letzterer Aspekt hat vor allem in den Äußerungen im Pontifikat Papst Johannes Paul II. besondere Aufmerksamkeit erfahren. In der Instruktion *Donum veritatis* wird die Freiheit des Glaubensaktes folgendermaßen bestimmt:

dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun“ (c. 212 § 3 CIC).
 22 „Die Unversehrtheit und Einheit der Glaubenslehre hat er mit Mitteln, die ihm geeignet scheinen, in fester Haltung zu schützen, in Anerkennung jedoch einer gerechten Freiheit für die weitere Erforschung der Wahrheiten“ (c. 386 § 2 CIC).

„Die Freiheit des Glaubensaktes kann das Recht auf Dissens ebenso wenig rechtfertigen. Tatsächlich meint sie ja keineswegs die Freiheit gegenüber der Wahrheit, vielmehr die freie Selbstbestimmung der Person im Sinn ihrer moralischen Verpflichtung auf Annahme der Wahrheit. Der Glaubensakt ist ein Akt des Willens [...]“ (DoVe 36).

Explizit wird die Berufung auf die Menschenrechte in Situationen des Dissenses ausgeschlossen: „Man kann sich darum nicht auf diese Rechte des Menschen berufen, um sich den Äußerungen des Lehramtes zu widersetzen. Ein solches Verhalten verkennt Natur und Sendung der Kirche [...]“ (ebd.). Verschärfungen im Lehrrecht, vor allem die 1989 vorgenommene Erweiterung des Glaubensbekenntnisses und Treueides (vgl. Johannes Paul II. 1998) und deren Aufnahme 1998 in die kirchlichen Gesetzbücher, bei der die Verbindlichkeit auch jener kirchlicher Lehren anerkannt wird, die zwar nicht als Dogma, wohl aber vom Lehramt der Kirche als definitiv anzuerkennen und festzuhalten gelehrt wurden (c. 750 § 2 CIC), haben den Handlungsspielraum für Theologinnen und Theologen, die nach c. 833, 6 CIC zu denen gehören, die diesen Eid leisten müssen, in Forschung und Lehre nachdrücklich eingeschränkt.

Nach dem derzeitig noch geltenden päpstlichen Gesetz, dass die Arbeitsweise und Kompetenzen der Römischen Kurie regelt, der Apostolischen Konstitution *Pastor bonus*, gehört es zu den zentralen Aufgaben der Glaubenskongregation, Äußerungen gleich welcher Art von Theologinnen und Theologen auf ihre Übereinstimmung mit der Lehre zu überprüfen und gegebenenfalls einzuschreiten (vgl. PB 51).

Bevor nun angesichts dieser lehrrechtlichen Sachlage auf Desiderata und offene Fragen aus kirchenrechtlicher Perspektive zum aktuellen Lehrbeanstandungsverfahren eingegangen wird, ist ein Hinweis von Hermann Krings von grundsätzlicher Art zu beachten. Krings (1972, 58) gibt zu bedenken, ob nicht

„in einer freien und frei lassenden Kirche [...] die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt christlicher Glaubensentwicklung“ sein müssten. „Infolgedessen sollten die kirchlichen Äußerungen des Lehramtes Angebots- und Aufforderungscharakter haben. Es käme dann für das Lehramt [...] darauf an [...], daß die Glaubensaussagen der Kirche [...], sofern sie an freie Menschen gerichtet sind, einen Appell, eine Aufforderung enthalten, die eine freie Antwort möglich macht. Die kirchliche Lehrverkündigung

ist nicht vollständig und human, geschweige christlich, ohne die von ihr selbst offengelassene Freiheit der Antwort.“²³

Wenn ein solches Verständnis von kirchlicher Freiheit im Umgang mit ihren lehramtlichen Äußerungen auch kirchenrechtlich Konsequenzen haben soll, so gilt zunächst die Rechtsvermutung, dass einem Theologen/einer Theologin immer zu unterstellen ist, dass er/sie sich engagiert bemühen wird, das vom Lehramt Vorgetragene unvoreingenommen zu studieren und zu begreifen. Von daher darf kirchenamtlich „nicht willkürlich behauptet werden, dass jemand eine Glaubenslehre der Kirche beharrlich leugnet. Vielmehr muss die Hartnäckigkeit und Widersetzlichkeit, mit der sich jemand gegen den Glauben und damit zugleich gegen die Einheit der Kirche wendet, nachgewiesen werden“ (Krämer 2007, 48).

Ein solches Verfahren mit der Beweispflicht für die Kirche, hier besonders der Glaubenskongregation in Rom, setzt aus demokratischen Staaten bekannte Grundstandards des Rechtsschutzes²⁴ in etwaigen Lehrbeanstandungsverfahren voraus. Ein Element solcher Mindeststandards wäre zum Beispiel das in allen Verfahrensstufen zu garantierende umfassende Verteidigungs- und Einsichtsrecht des Beschuldigten. Auf der anderen Seite ist das gesamte Verfahren unter den Vorbehalt zu stellen, dass „in der Erfüllung dieser Aufgabe [die Glaubenskongregation] einen Dienst an der Wahrheit [leistet] und sie das Recht des Volkes Gottes auf die getreue und vollständige Verkündigung des Evangeliums [schützt]“ (ARIDE 1). Doch wie sieht es in der Realität aus?

Das kirchliche Lehrbeanstandungsverfahren (vgl. Heinemann 1981; Rhode 2011; Weiß 2001; Böckenförde 2006) ist nicht im Kodex von 1983 aufgenommen worden, sondern außerkodikarisches Recht, das die Glaubenskongregation, zum Teil auch mit päpstlicher Billigung in *forma specifica* (vgl. Hallermann 1998; Huels 1998), erlassen hat.

23 Diesen Hinweis verdanke ich meinem Wuppertaler Kollegen und Freund Böhnke.

24 Vgl. Böhnke (2006, 525), der seine Forderung nach dem Ausbau eines umfassenden Rechtsschutzes der Gläubigen damit begründet, dass es im Kirchenrecht nicht nur Institutionen geben dürfe, die die Wahrheit, sondern auch die Rechte der Subjekte, der Gläubigen in der Kirche schützen. Ähnlich auch Müller (1981, 476): „Eine solche mehr neuzeitliche Gestalt des kirchlichen Rechts anstelle der bisherigen, stark vom Geist des Absolutismus geprägten Gestalt wäre zugleich eine christlichere Gestalt des kirchlichen Rechts.“

Entgegen der Meinung römisch geprägter Autoren (vgl. Cottier 1997; De Paolis 1997a; 1997b) ist mit Werner Böckenförde in seiner luziden Kommentierung der Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 1997 festzuhalten, dass nur sehr wenige, lang vorgetragene Kritikpunkte zur Verbesserung des Rechtsschutzes des beschuldigten Autors und der Stärkung der Stellung des zuständigen Diözesanbischofs in das Verfahren ansatzweise aufgegriffen und partiell verbessert wurden, während grundsätzlich diese Ordnung nicht einmal im Ansatz rechtsstaatlichen Ansprüchen genügt, insbesondere was das Verteidigungsrecht angeht. Mit Böckenförde (2006, 132) ist festzuhalten:

„Vorrangige Kompetenz der römischen Kongregation, späte Information der betroffenen Bischöfe, zu späte Einbeziehung des Autors, Fehlen angemessener Verteidigung und effektiver Rechtsmittel, Schutz römischer Verfahrensbeteiligter durch Anonymität – all dies bleibt hinter den Standards moderner Rechtskultur zurück.“

Unklar bleibt zunächst die Verfahrensart, derer sich die Glaubenskongregation bedient, um den Sachverhalt zu prüfen. Von der kodikarischen Rechtslage läge ein Strafprozess²⁵ nahe, da es sich um Glaubensstraftaten nach c. 751 CIC, nämlich Apostasie, Häresie oder Schisma handeln kann. Dies böte dem Beschuldigten prozessrechtliche Sicherheiten wie Akteneinsicht, Prozessbeistände und die Möglichkeit, Berufung gegen ein ergangenes Urteil einzulegen,²⁶ um nur einige Beispiele zu nennen (vgl. Lüdicke/Althaus 2011). Jedoch muss nicht zwingend eine Straftat des Beschuldigten vorliegen, da das Ziel des Verfahrens der Schutz der Glaubensgemeinschaft, aber nicht die Bestrafung des Theologen ist. Es ist die Frage zu klären, ob im Namen der Kirche eine Lehre verbreitet worden ist (c. 747 CIC), aber der Auftrag gemäß SC 26 und 27²⁷

25 Vgl. die Spezialnormen der cc. 1717 bis 1731 CIC.

26 Berufung ist jedoch nur möglich, falls ein gerichtlicher Strafprozess geführt wird; ein Strafdekret gem. c. 1720 CIC kann ggf. nur auf dem Weg des hierarchischen Rekurses angefochten werden. Bei Glaubensstraftaten sind weiterhin die Spezialnormen *de gravioribus delictis* zu beachten (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2010).

27 Hier besonders Art. 27 § 1: „Wer in Fachbereichen unterrichtet, die Glaube oder Sitte betreffen, muß nach Ablegung der Professio Fidei vom Großkanzler oder

missverständlich durch den mandatierten Theologen erfüllt worden ist, sodass der Eindruck entstehen könnte, dass im Namen der Kirche nicht die Wahrheit gelehrt wird. Faktisch handelt es sich nach Ausweis der Ordnung um ein Verwaltungsverfahren, „das sich als Mischung aus Feststellungs- und Strafverfahren erweist“ (Böckenförde 2006, 133). Obwohl diese Verfahrensart als Ausdruck pastoraler Sorge verstanden wird (vgl. ARIDE 2), kann die Glaubenskongregation nach Erweis der Glaubensstraftat den Eintritt der zugezogenen Tatstrafe der Exkommunikation feststellen.²⁸ Sollte es sich um andere Lehrirrtümer handeln, legt diese Kongregation nach freiem Ermessen entweder nach universalem Kirchenrecht oder Eigenrecht eine individuelle Strafe fest.²⁹ Welche Form auch von der Kongregation gewählt wird, der Betroffene hat keine Rechtsschutzgewährleistungen wie im ordentlichen Strafprozess, obwohl die Feststellung einer Abweichung von der Lehre unmittelbar mit der Schuldfrage gekoppelt wird und mit der Lehrgewalt dieses Dikasteriums begründet, die keine Unterscheidung von Lehrgewalt und Jurisdiktionsgewalt notwendig erscheinen lasse, da es ja um den Schutz des Glaubens gehe. „Damit wird die Außerachtlassung von wichtigsten Verfahrensgarantien des allgemeinen Rechts legitimiert“ (Böckenförde 2006, 136).

Was den Autor/die Autorin angeht, die von einem Lehrbeanstandungsverfahren betroffen ist, war lange Zeit gefordert worden, sie von Beginn des Lehrprüfungsverfahrens an in alle Schritte einzubeziehen. Dazu wird man volle Akteneinsicht, jederzeit die Möglichkeit zur Verteidigung der eigenen Thesen, die Hinzuziehung von Sachverständigen und die Möglichkeit am Ende des Verfahrens, eigene Positionen zu korrigieren oder gar zu widerrufen, zählen dürfen. Schließlich gehört am Ende eines solchen Verfahrens ein Feststellungsbescheid und davon zu trennen wäre in einem eigenen Verfahren bei einer konkreten Lehrbeanstandung die

- seinem Beauftragten die *Missio canonica* erhalten; sie unterrichten ja nicht in eigener Autorität, sondern kraft der von der Kirche empfangenen Sendung [...].“
- 28 „Sollte der Autor die angezeigten Irrtümer nicht in befriedigender Weise und in angemessener öffentlicher Form richtigstellen und die Ordentliche Versammlung zur Schlussfolgerung kommen, dass er sich die Straftat der Häresie, der Apostasie oder des Schismas zugezogen hat, schreitet die Kongregation zur Erklärung der *latae sententiae* zugezogenen Strafen; gegen diese Erklärung ist eine Beschwerde nicht zugelassen“ (ARIDE 28).
- 29 „Wenn die *Sessione ordinaria* das Vorhandensein von lehrmäßigen Irrtümern feststellt, die keine Strafen *latae sententiae* vorsehen, handelt die Kongregation nach Maßgabe des universalen bzw. Eigenrechts“ (ARIDE 29).

Rechtsfolge des Entzugs der Lehrerlaubnis (vgl. ebd., 138), was dann Aufgabe des zuständigen Ortsordinarius wäre, der das *Nilhil obstat* erteilt hat. Davon findet man in der geltenden Ordnung leider so gut wie nichts. In der internen Vorverfahrensphase in der Kongregation wird der Betroffene nicht kontaktiert und einbezogen und erst am Ende informiert.³⁰

Bei den zur Verfügung gestellten Unterlagen – welche, darüber befindet allein die Glaubenskongregation –, sind auch die Gutachten der in der Voruntersuchung involvierten Gutachter und des *relator pro auctore*³¹ ohne Namen der Gutachter und des Relators enthalten. „Gutachter wie Relator können somit im Schutz der Anonymität arbeiten. Sie sind entlastet von dem Druck, ihre Objektivität von Fachkreisen überprüfen zu lassen“ (Böckenförde 2006, 139).

Sollte am Ende des Verfahrens die Feststellung oder die Verhängung der Exkommunikation stehen, besitzt der Autor kein Beschwerderecht, denn die Glaubenskongregation handelt hier direkt im Namen des Papstes selbst; gem. c. 333 § 3 CIC gibt es gegen Urteil oder Dekret des Papstes keinerlei Rechtsmittel.³² Dies schließt jedoch freilich zumindest

30 „Die Zusammenstellung der zu beanstandenden irrigen oder gefährlichen Ansichten wird, versehen mit einer entsprechenden Begründung und der zur Verteidigung erforderlichen Dokumentation *reticito nomine*, durch den Ordinarius dem Autor und seinem Ratgeber zugestellt. Der Autor hat das Recht, diesen zu seiner Unterstützung zu benennen; dazu ist das Einverständnis des Ordinarius erforderlich. Der Autor muss innerhalb einer Frist von drei Monaten schriftlich seine Antwort vorlegen. Es ist angebracht, dass der Ordinarius zusammen mit der schriftlichen Antwort des Autors der Kongregation ein eigenes Gutachten zukommen lässt“ (ARIDE 17). Hierzu ist anzumerken, dass zu diesem Zeitpunkt bereits in der Voruntersuchungsphase festgestellt wurde, eine Lehrmeinung sei irrig oder gefährlich und dem Papst wurde dieser Befund mit der Bitte um Weiterführung des Verfahrens nun im externen Status zur Entscheidung vorgelegt. Mit einem Wort: entscheidende Weichenstellungen mit päpstlicher Gutheißung sind bereits erfolgt, ehe der Betroffene überhaupt die Chance hat, sich zu den Vorwürfen zu verhalten.

31 „Der Congresso bestimmt auch den *relator pro auctore*, dessen Aufgabe es ist, die positiven Aspekte der Lehre und die Vorzüge des Autors wahrheitsgemäß aufzuzeigen, zur richtigen Interpretation seines Denkens im allgemeinen theologischen Kontext beizutragen und ein Urteil über den Einfluss der Ansichten des Autors abzugeben. Zu diesem Zweck hat er das Recht auf Einsicht in alle den Fall betreffenden Akten“ (ARIDE 10). Interessant ist, dass der *relator pro auctore* sämtliche Aktenstücke einsehen darf, während dies dem Autor nicht ermöglicht wird.

32 „Gegen ein Urteil oder ein Dekret des Papstes gibt es weder Berufung noch Beschwerde“ (c. 333 § 3 CIC).

theoretisch nicht aus, dass sich der Betroffene, wenn er sich durch die Vorwürfe zu Unrecht kompromittiert fühlt, nach Abschluss des Verfahrens direkt an den Hl. Vater wendet, die rechtswidrige Verletzung seines guten Rufes geltend macht³³ und Wiedergutmachung von den Denunzianten fordert.³⁴

Was den zuständigen Ortsordinarius angeht, so ist seine Mitwirkung zwar in der Voruntersuchungsphase aufgenommen worden, allerdings zu einem Moment, wo schon die Gutachten der Gutachter und des Relators vorliegen und die Fachabteilung im Dikasterium das Material für die Versammlung der Konsultoren der Kongregation zusammengestellt hat, d. h. wichtige Pflöcke im Verfahren schon eingeschlagen sind.³⁵ Seine weiteren Aufgaben in der zweiten Phase des Verfahrens sind die Information des Autors, seine Stellungnahme zu den Ausführungen des Autors und beim Eilverfahren wird er über die Tatsache des Eilverfahrens informiert und teilt dem Autor die Ergebnisse des Verfahrens mit.

Diese wenigen, übersichtsartigen und gezielt ausgewählten Hinweise zur geltenden Verfahrensordnung belegen nachdrücklich die anhaltend aufrecht zu erhaltende Forderung nach Verbesserung dieser Ordnung. Die Verteidigungsrechte des betroffenen Autors sind auf ein Minimum reduziert, Rechtsschutz ist *de facto* nicht möglich und wohl auch nicht erwünscht. Diese Ordnung atmet weiterhin den Geist eines absolutistischen Anspruchs von Recht aus, das nur Rechte auf Seiten der Glaubenskongregation, nicht aber des Beschuldigten kennt. So kann das Fazit nur lauten:

33 „Niemand darf den guten Ruf, den jemand hat, rechtswidrig schädigen und das persönliche Recht eines jeden auf den Schutz der eigenen Intimsphäre verletzen“ (c. 220 CIC).

34 „Jeder, der widerrechtlich durch eine Rechtshandlung oder auch durch eine andere mit Vorsatz oder aus Fahrlässigkeit vorgenommene Handlung einem anderen Schaden zufügt, ist verpflichtet, den Schaden wiedergutzumachen“ (c. 128 CIC).

35 „Zur Consulta können neben den Konsultoren, dem «relator pro auctore», dem Ordinarius des Autors, der sich nicht vertreten lassen kann und an die Schweigepflicht gebunden ist, auch die Fachleute eingeladen werden, welche die Gutachten vorbereitet haben. Der *relator pro auctore* stellt zu Beginn der Diskussion den Sachverhalt in einer umfassenden Stellungnahme dar. Danach geben der Ordinarius des Autors, die Fachleute und alle Konsultoren mündlich und schriftlich ihr Gutachten zum Inhalt der untersuchten Veröffentlichung ab. Der «relator pro auctore» und die Fachleute können auf mögliche Einwände antworten und Klarstellungen vorschlagen“ (ARIDE 9).

„Die neue Ordnung ist nicht geeignet, den Rechtsfrieden in der Kirche zu fördern, das in dieser Hinsicht belastete Ansehen des Apostolischen Stuhls wieder zu stärken und wechselseitiges Misstrauen zwischen Inhabern des kirchlichen Lehramtes und wissenschaftlich arbeitenden Theologen und Theologinnen abzubauen“ (Böckenförde 2006, 142).

4 Fazit: Religionsfreiheit oder Freiheit in religiösen Belangen?

Zunächst ist festzustellen, dass die beiden unterschiedlichen Termini wirklich etwas Unterschiedliches bezeichnen. Die Annahme, die staatlich verstandene Religionsfreiheit nach Art. 4 GG sei ohne Modifikationen in der Glaubensgemeinschaft der römisch-katholischen Kirche umsetzbar, muss als naiv charakterisiert werden, da nicht alle Menschenrechte unbeschränkt in der Kirche gewährt werden können: „Ohne Zweifel ist nämlich beispielsweise das Grundrecht auf Gewissensfreiheit nur sehr bedingt und jenes der Bekenntnisfreiheit nur unter großen Einschränkungen im innerkirchlichen Rechtsbereich anwendbar“ (Neumann 1976, 36).

Die durch das Zweite Vatikanum gelehrte Religionsfreiheit hat ihren systematischen Ort in der Soziallehre der römisch-katholischen Kirche und nicht in der Metaphysik oder der Dogmatik (vgl. Hense 2009, 688). Diese Verortung stimmt mit der Definition der Funktion der Grundrechte überein, die Ordnung und Funktion der Gesellschaft zu stabilisieren und zu garantieren. Oberstes Prinzip der Ordnung der *communio salutis* ist die *salus animarum* – wie auch das Kirchenrecht in c. 1752 CIC anerkennt. Mit dem Modell von Rechten und Pflichten wird die Pflicht zur Bewahrung der Wahrheit als *finis primarius* gesetzt. Dies entspricht dem Recht nach cc. 213, 214 und 748 § 1 CIC. Das Lehramt nimmt eine Güterabwägung zwischen diesem Recht und dem Recht auf die Freiheit in religiösen Belangen vor und entscheidet sich für die Wahrheit. Es gilt nicht *in dubio pro libertate*, sondern *in dubio pro veritate*.³⁶

Ob das Ergebnis der Güterabwägung definitiv vorgegeben ist, muss nicht konstatiert werden, da im Einzelfall die Toleranz gegenüber dem Irrtum auch ein Weg zur Wahrheit sein kann, wie Papst Franziskus in *Evangelii gaudium* (vgl. EG 246) lehrt.

³⁶ Ähnlich, auf Grundlage von DH 7, Hense 2009, 699.

Literatur

- Böckenförde, Werner** (2006): Die Verfahrensordnung zur Überprüfung von Lehrfragen durch die Kongregation für die Glaubenslehre von 1997. In: Lüdecke, Norbert; Bier, Georg (Hg.): Freiheit und Gerechtigkeit in der Kirche. Gedenkschrift für Werner Böckenförde. Würzburg: Echter, 132–142.
- Böhnke, Michael** (2006): Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit. In: Böhnke, Michael; Bongardt, Michael; Essen, Georg; Werbick, Jürgen (Hg.): Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper. Regensburg: Pustet, 503–526.
- Cappello, Felix M.** (1928): *Summa Iuris Canonici in usum scholarum concinnata*. Tibure: Mantero.
- Cottier, George Marie Martin** (1997): Prospettivi teologiche. In: *L'Osservatore Romano* vom 20.08.1997, 5.
- De Paolis, Velasio** (1997a): La collocazione delle Congregazione per la Dottrina della Fede nella Curia Romana e la Ratio agenda per l' esame delle dottrine. In: *Periodica de re Canonica* 86, 571–613.
- De Paolis, Velasio** (1997b): Considerazioni canonistiche. In: *L'Osservatore Romano* vom 20.08.1997, 5–6.
- Döring, Heinrich** (1990): Der universale Anspruch der Kirche und die nichtchristlichen Religionen. In: *MThZ* 41, 73–97.
- Hallermann, Heribert** (1998): Die „*approbatio in forma specifica*“ – ein Instrument zum Schutz des geltenden Rechts. In: *ÖAKR* 45, 160–171.
- Heinemann, Heribert** (1981): Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung. Trier: Paulinus.
- Hense, Ansgar** (2009): *Dignitatis humanae* – Skizze einer religionsverfassungsrechtlichen Relecture. In: Nacke, Bernhard (Hg.): Orientierung und Innovation. Beiträge der Kirche für Staat und Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Herder, 679–701.
- Hollerbach, Alexander** (1984): Bemerkungen zum kanonischen Taufrecht. In: *ZevKR* 29, 145–169.
- Hollerbach, Alexander** (1997): Staat und Kirche vor neuen religiösen Herausforderungen. In: *Kirche und Recht* 3, 15–22.
- Hörger, Paulus** (1942): *Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione*. In: *Antonianum* 17, 193–222; 269–302.
- Huels, John M.** (1998): Interpreting an Instruction Approved in forma specifica. In: *StCan* 32, 5–46.
- Krämer, Peter** (1986): Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts. In: Pfammatter, Josef (Hg.): Die Kirche und ihr Recht. Zürich: Paulus 1986, 11–37.
- Krämer, Peter** (2007): Religionsfreiheit und Absolutheitsanspruch der Religionen – aus der Perspektive des Christentums. In: Krämer, Peter; Demel, Sabine; Gerosa, Libero; Hierold, Alfred E.; Müller, Ludger (Hg.): Recht auf Mission contra Religionsfreiheit? Das christliche Europa auf dem Prüfstand. Berlin: Lit, 35–51.

- Krings, Hermann** (1972): Freiheit als Chance. Kirche und Theologie unter dem Anspruch der Neuzeit. Hermann Krings antwortet Eberhard Simons. Düsseldorf: Patmos.
- Laukemper, Beatrix** (1992): Die Heilsnotwendigkeit der Taufe und das kanonische Taufrecht. Essen: Ludgerus.
- Lüdecke, Norbert** (1997): Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität. Würzburg: Echter.
- Lüdecke, Norbert** (2010): Kidnapping aus Heilssorge? Der lange Schatten des Edgardo Mortara. In: Boschki, Reinhold; Gerhards, Albert (Hg.): Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft. Neue Perspektiven für den jüdisch-christlichen Dialog. Paderborn: Schöningh, 77–90.
- Lüdicke, Klaus; Althaus, Rüdiger** (2011): Der kirchliche Strafprozess nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen. Normen und Kommentar. Essen: Ludgerus.
- Luf, Gerhard** (1980): Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht. In: ÖAKR 31, 550–571.
- MKCIC – Lüdicke, Klaus** (Hg.) (2013): Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Ergänzungslieferung. Essen: Ludgerus.
- Moy de Sons, Kraft Karl Ernst v.** (1858): Die Erziehung des ohne Wissen seiner Eltern getauften Judenknaben Edgard Mortara in einer christlichen Anstalt und im christlichen Glauben gegen den Willen und Einspruch der Eltern. In: AfkKR 3, 644–651.
- Mückl, Stefan** (2008): Die Gewissens-, Glaubens- und Religionsfreiheit als zentrales Menschenrecht. In: Rauscher, Anton (Hg.): Handbuch der katholischen Soziallehre. Berlin: Duncker & Humblot, 77–90.
- Müller, Hubert** (1981): Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht. In: AfkKR 150, 454–476.
- Neumann, Johannes** (1976): Menschenrecht auch in der Kirche? Zürich: Benzinger.
- Ombres, Robert** (2001): How can this be justified? Reflections on canon 868 § 2 Code of Canon Law. In: *Ius Ecclesiae* 13, 461–474.
- Petri, Heinrich** (2008): „... et intra et extra ecclesiam“. Zur Heilsnotwendigkeit von Glaube und Kirche. In: Althaus, Rüdiger; Kalde, Franz; Selge, Karl-Heinz (Hg.): *Saluti hominum providendo*. FS Wilhelm Hentze. Essen: Ludgerus, 515–521.
- Reinhardt, Heinrich J. F.** (1994): Religionsfreiheit aus kanonistischer Sicht. In: Lüdicke, Klaus; Paarhammer, Hans; Binder, Dieter A. (Hg.): *Neue Positionen des Kirchenrechts*. Graz: Styria, 181–201.
- Rhode, Ulrich** (2011): Die Lehrprüfungs- bzw. Lehrbeanstandungsverfahren. In: Müller, Ludger (Hg.): *Rechtsschutz in der Kirche*. Berlin: Lit, 39–57.
- Weiß, Andreas** (2001): Lehre im Brennpunkt von Freiheit und Beanstandung. Bemerkungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre vom 29. Juni 1997. In: Geringer, Karl-Theodor; Schmitz, Heribert (Hg.): *Communio in ecclesiae mysterio*. FS Winfried Aymans. St. Ottilien: Eos, 669–697.

Kirchliche Dokumente

Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert aus:

Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompodium.

Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.

ARIDE – Kongregation für die Glaubenslehre (1997): *Agendi ratio in doctrinarum examine*. In: AAS 89, 830–835.

Benedikt XVI. (2008): Ansprache vom 18. April 2008 an die Vollversammlung der Vereinten Nationen, New York, online unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/april/documents/hf_ben-xvi_spe_20080418_un_visit_ge.html, abgerufen 24.02.2014.

CCEO – Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (1990). In: AAS 82, 1045–1364.

CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.

CIC/1917 – Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus (1917). In: AAS 09/II, 2–594.

Comm – Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo / Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando / Consilium de Legum Textibus Interpretandis (seit 1969): *Communicationes*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis.

DH – Zweites Vatikanisches Konzil (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, S. 661–675.

DoVe – Kongregation für die Glaubenslehre (1990): Instruktion *Donum veritatis*. In: AAS 82, 1550–1570.

EG – Papst Franziskus (2013): Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 194).

Johannes Paul II. (1998): *Motu proprio Ad tuendam fidem*. In: AAS 90, 457–461.

KKK – Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München: Oldenbourg.

Kongregation für die Glaubenslehre (2010): *Normae de gravioribus delictis*. In: AAS 102, 419–430.

LG – Zweites Vatikanisches Konzil (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, S. 123–200.

PB – Johannes Paul II. (1988): Apostolische Konstitution *Pastor bonus*. In: AAS 80, 841–930.

PT – Johannes XXIII. (1963): Enzyklika *Pacem in terris*. In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.) (2007): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 9. erw. Aufl. Köln: Ketteler-Verlag, S. 241–290.

Sacramentis – Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo (1975): *Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur*. Romae: Typis Polyglottis Vaticanis.

SC – Johannes Paul II. (1979): Apostolische Konstitution *Sapientia christiana*. In: AAS 71, 469–499.

Über den Autor

Thomas Schüller, Dr. theol., lic. iur. can., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktor des Instituts für Kanonisches Recht.

Sabine Demel

Beteiligungsrechte der Laien und Frauen in der katholischen Kirche

Grundlagen und Grenzen im CIC/1983

Zusammenfassung

Im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 gibt es erstmals in der Geschichte der katholischen Kirche eine systematische Zusammenstellung von Pflichten und Rechten der Gläubigen (cc. 208–223 CIC) sowie speziell der Laien (cc. 224–231 CIC). Nach einer ekklesiologischen Vergewisserung über die Begrifflichkeit „Beteiligungsrechte“ und über das Spezifikum der Rechtsordnung einer Gemeinschaft, die die irdische Wirklichkeit erfasst und zugleich transzendiert, werden die Grundlagen, der Inhalt und die positive Auswirkung dieser Pflichten und Rechte aufgezeigt. In einem weiteren Gedankengang werden die Probleme und Grenzen in deren Formulierung, Ausgestaltung, strukturellen Absicherung und rechtlichen Umsetzung herausgearbeitet sowie auf das fehlende Problembewusstsein für eine geschlechtergerechte Anwendung und das mangelnde Wissen und Bewusstsein über die existierenden Pflichten und Rechte (in) der kirchlichen Gemeinschaft hingewiesen.

Abstract

The ecclesiastical code of canon law (CIC) from 1983 for the first time in the history of the Catholic Church provides a systematic compilation of duties and rights of the faithful (cc. 208–223 CIC) and especially of the laity (cc. 224–231 CIC). After the ecclesiological assertion of both the concept of “participation rights” and the specificity of the legal system of a community that appreciates and understands worldly reality while at the same time transcending it, the content and the positive impact of these obligations and rights are identified. In another line of thought, the problems and limitations in their formulation, design, structural protection and legal implementation are examined and attention is drawn to the lack of awareness of gender-equitable application and the lack of knowledge as well as awareness about the existing obligations and rights in the ecclesial community.

In der Titelformulierung sind zwei Begriffe enthalten, die streng genommen nicht zusammenpassen: „Beteiligungsrechte“ und „katholische Kirche“. Denn der erst genannte Begriff entstammt dem demokratischen Rechtsverständnis, das nicht ohne Weiteres auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche mit ihrer eigenen Rechtsordnung übertragen werden kann. Deshalb bedarf es zur Vermeidung von möglichen Missverständnissen in verschiedene Richtungen zunächst einer kurzen theologischen Selbstvergewisserung.

1 Ekklesiologische Vorklärungen

Von „Beteiligungsrechten“ im Blick auf die katholische Kirche zu sprechen, kann legitimerweise nur so geschehen, dass diese nicht im Sinne einer demokratischen Gemeinschaftsordnung, sondern als Ausdruck des Glaubenssinns aller Gläubigen der katholischen Kirche (vgl. LG 12) verstanden werden (vgl. Müller 2010, 85). Mit diesem Verständnis geht vor allem ein wesentlicher Unterschied in der Zielsetzung der Beteiligungsrechte einher. Haben die demokratischen Beteiligungsrechte die Aufgabe, Freiheit *vom* Staat zu sichern, so sollen die kirchlichen Beteiligungsrechte die Freiheit der Gläubigen bzw. ChristInnen *in* der Kirche regeln, da ein Kirchenglied niemals außerhalb der Kirche handeln kann, sondern nur innerhalb. Durch die Taufe in die katholische Kirche eingegliedert, steht jedes Kirchenglied fortan in einem unlösbaren Zusammenhang mit der Kirche, in dem das Kirchenglied sogar dann noch in der Kirche wirkt, wenn es ausgetreten oder mit der Strafe der Exkommunikation belegt worden ist. Dieser ganz andere Charakter der Beteiligungsrechte von ChristInnen darf nie aus dem Blick geraten, will man rechtsdogmatisch angemessen und damit hilfreich argumentieren (vgl. Schnizer 1994, 81).

Überhaupt gilt es, sich bei der Diskussion um Beteiligungsrechte in der katholischen Kirche stets bewusst zu sein, dass die Rechtsordnung der katholischen Kirche im Vergleich mit der Rechtsordnung einer demokratischen Gemeinschaft insofern eigengeartet ist, als sie nicht nur die Rechtsordnung einer rein menschlichen Gemeinschaft ist, sondern zugleich auch einer von Gott gegründeten Heilsgemeinschaft, also der Gemeinschaft von Gott und Menschen (vgl. dazu LG 8). Um diesen beiden Dimensionen Rechnung zu tragen, muss die Rechtsordnung der katholischen Kirche einerseits die typischen Kennzeichen jeder Rechtsordnung haben, um der menschlichen Wirklichkeit der Kirche gerecht zu werden; sie muss aber andererseits zugleich auch mehr haben als das, was jede Rechtsordnung ausmacht, um auch der göttlichen Wirklichkeit der Kirche Rechnung zu tragen. Kirchliches Recht hat daher die Aufgabe, der kirchlichen Gemeinschaft eine Friedens- und Freiheitsordnung zu geben, die so gestaltet ist, dass sie dem Heilsereignis in, seit und durch Jesus Christus gerecht wird. Das heißt konkret: Das Recht der katholischen Kirche verdankt sich dem geschichtlichen Heilsereignis Jesu Christi und steht daher in dessen Dienst der Heilungsvermittlung. Sicherlich kann Kirchenrecht „das Heil nicht selbst vermitteln – dieses ist ungeschuldetes Gnadengeschenk Gottes –, doch kann und muss es dazu beitragen,

dass die Kirche ihre Identität wahrt, ihrem Ursprung in Jesus Christus treu bleibt und sich dem Wirken des Heiligen Geistes nicht verschließt“ (Krämer 1987, 440). Recht (in) der katholischen Kirche muss somit eine Ordnung sein, die – wie es Papst Johannes Paul II. formuliert hat – „der Liebe, der Gnade und dem Charisma Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gemeinschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert“ (Johannes Paul II. 1983, XIX). So hat die kirchliche Rechtsordnung wie jedes Recht das Nahziel, Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit im Zusammenleben der Kirchenglieder zu gewährleisten. Allerdings ist dieses Nahziel kein Selbstzweck, sondern stets Mittel zum Zweck bzw. immer auf das letzte Ziel hin geordnet, nämlich das in Christus geschehene Heil gegenwärtig zu setzen (vgl. Müller 1999, 328). Deshalb kann sowohl über die Kirche als auch über das Kirchenrecht gesagt werden, dass sie beide jeweils die irdische Wirklichkeit erfassen, diese aber zugleich transzendieren und von daher in ihrer Wesensart bestimmt werden (vgl. Primetshofer 1990, 640, der diese Aussage über die Kirche getroffen hat). Wenngleich somit die katholische Kirche und ihre Rechtsordnung nicht eins zu eins mit einem demokratischen Staat und seiner Rechtsordnung verglichen werden können, so gilt aber dennoch für die katholische Kirche in ihrer Eigenschaft als Rechtsgemeinschaft in gleicher Weise wie für jede Rechtsgemeinschaft, dass in ihr „für Willkür – auch mit religiöser Motivierung – kein Raum sein darf. Auch in der Kirche gibt es Grundrechte und kirchliche Mitgliedschaftsrechte“ (Gommenginger 1967, 27).

2 Grundlagen

Die katholische Kirche lehrt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dass sie, die Kirche, „Volk Gottes“ und „Gemeinschaft aller Gläubigen“ ist. Und sie konkretisiert diese Lehre mit zwei fundamentalen Aussagen, die im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 (kurz: CIC/1983) an pointierter Stelle stehen, nämlich zu Beginn des Verfassungsrechts der katholischen Kirche:

(1) Jeder/Jede, der/die in der katholischen Kirche getauft ist, ist durch eben diese Taufe „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden“ und deshalb „gemäß [seiner/] ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen, die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat“ (c. 204 §1 CIC).

(2) Alle in der katholischen Kirche Getauften sind – wiederum kraft der Taufe – gleich sowohl in ihrer Würde als auch in ihrer Tätigkeit, auch wenn es sendungsspezifische Unterschiede gibt. In diesem Sinn ist in c. 208 CIC formuliert:

„Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine *wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit*, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken.“

Die doppelte Gemeinsamkeit in der Taufwürde wie auch in der Tauf-tätigkeit ist einerseits grundlegend und andererseits zugleich offen dafür, dass sich auf dieser Grundlage sendungsspezifische Unterschiede entfalten können. Diese Tatsache wird in dem eben genannten c. 208 durch die Formulierung zum Ausdruck gebracht, dass „alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe“ die gemeinsame Tätigkeit ausüben. Noch deutlicher hebt dies c. 207 §1 CIC hervor, wenn er festlegt:

„Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche *unter* den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen Laien.“

Die geistlichen Amtsträger bzw. Kleriker sind also geweihte bzw. ordinierte Gläubige; sie stehen nicht über den anderen Gläubigen und diesen gegenüber, sondern gehen aus der Gemeinschaft aller Gläubigen hervor. Um dies zu unterstreichen, sind im Anschluss an die Feststellung von der taufgewirkten Gleichheit aller Gläubigen im CIC/1983 – zum ersten Mal in der Geschichte der katholischen Kirche – (grundlegende) Pflichten und Rechte zusammengestellt, die für alle Gläubigen gelten, unabhängig davon, ob sie Laien oder Kleriker sind (cc. 208–223 CIC). An Pflichten werden jeder/jedem Gläubigen auferlegt, die Gemeinschaft mit der Kirche zu wahren (cc. 209; 223 §1), sich um ein heiliges Leben zu bemühen und dadurch die Heiligkeit der Kirche zu fördern (c. 210), Vorlagen der geistlichen Hirten „im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung in christlichem Gehorsam zu befolgen“ (c. 212 §1), Beiträge für die Bedürfnisse der Kirche zu leisten sowie die soziale Gerechtigkeit zu fördern (c. 222). Als den Pflichten korrespondierende Rechte werden jeder/jedem Gläubigen zugestanden: den geistlichen Hirten Anliegen und Wünsche zu eröffnen (c. 212 §2), die Meinung über das Wohl der Kirche mitzuteilen (cc. 212 §3; 218), geistliche Hilfen in Wort und Sakrament

(c. 213) zu empfangen, den eigenen Ritus und die eigene Form des geistlichen Lebens zu pflegen (c. 214) wie auch das Recht auf freie Vereinigung und Versammlung (c. 215), apostolische Tätigkeit (cc. 211; 216), christliche Erziehung (c. 217), Forschungs- und Veröffentlichungsfreiheit (c. 218), freie Wahl des Lebensstandes (c. 219), Schutz des guten Rufes und der Intimsphäre (c. 220) sowie Rechtsschutz (c. 221).

Neu ist auch, dass sich unmittelbar im Anschluss an diesen Katalog von Pflichten und Rechten aller Gläubigen ein weiterer Katalog von Pflichten und Rechten speziell für Laien anschließt (cc. 224–231). Darin werden die Laien als erstes dazu verpflichtet wie auch berechtigt, die göttliche Heilsbotschaft zu verbreiten (c. 225 §1), dann in die besondere Pflicht genommen, die weltliche Ordnung im Geist des Evangeliums zu besorgen (cc. 225 §2; 227) sowie durch Ehe und Familie am Aufbau des Volkes Gottes mitzuwirken (c. 226). Sie haben die Pflicht zur und das Recht auf eine christliche und theologische Bildung (c. 229) wie auch die Möglichkeit (nicht das Recht und auch nicht die Pflicht!), für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben „herangezogen“ zu werden, die sie „gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen“ (c. 228). Nach den Aussagen dieses Katalogs können Laien als Sachverständige und RatgeberInnen tätig sein (c. 228 §2), in der theologischen Wissenschaft mit der Lehre beauftragt werden (c. 229 §3), den Dienst eines Lektors bzw. einer Lektorin, eines Akolythen, eines Kantors bzw. einer Kantordin oder andere Aufgaben nach Maßgabe des Rechts wahrnehmen sowie liturgische Gebete leiten, die Taufe spenden und die Kommunion austeilern (c. 230 §3). Über die im Katalog genannten Möglichkeiten hinaus können Laien unter bestimmten Bedingungen auch beauftragt werden zu predigen (c. 766), einer Eheschließung zu assistieren (c. 1112) und einzelne Sakramentalien (Segnungen) zu spenden (c. 1168) sowie als KatechetIn (c. 776), ReligionslehrerIn (cc. 803 §2; 805) und TheologieprofessorIn (c. 810) tätig zu sein. Des Weiteren können sie innerhalb eines kirchlichen Gerichtes mit dem Amt des erkennenden Richters bzw. der erkennenden Richterin in einem Richterkollegium (c. 1421 §2), des Beisitzers bzw. der Beisitzerin oder des Vernehmungsrichters bzw. der Vernehmungsrichterin (cc. 1424; 1428 §2), des Kirchenanwalts bzw. der Kirchenanwältin und des Ehebandverteidigers bzw. der Ehebandverteidigerin (c. 1435) betraut werden sowie partikularrechtlich eingerichtete Leitungs- und Führungspositionen wie z. B. Ordinariatsrat bzw. Ordinariatsrätin, AkademiedirektorIn, SeelsorgeamtsleiterIn, CaritasdirektorIn, FinanzdirektorIn, SekretärIn einer Bischofskonferenz oder LeiterIn eines

katholischen Büros wahrnehmen. Schließlich können sie auch bei der kirchlichen Vermögensverwaltung mitwirken (cc. 492; 494; 537; 1279 §2 u. a.), in den kirchlichen Beratungsgremien aktiv sein (cc. 377 §3; 512 §2; 536 §1; 1064), an Konzilien und Synoden teilnehmen (cc. 339 §2; 443 §4; 463 §2) und in der Pfarrseelsorge mitarbeiten (cc. 517 §2; 519).

3 Bedeutung und Auswirkung

Durch die beiden Pflichten- und Rechtekataloge für alle Gläubigen und speziell für die Laien wird zu Beginn des kirchlichen Verfassungsrechts nicht nur inhaltlich, sondern auch symbolträchtig zum Ausdruck gebracht, dass nicht (mehr) nur den Klerikern eine aktive Rolle in der Kirche zukommt, sondern auch den Laien, dass nicht (mehr) nur die Laien Pflichten gegenüber den Klerikern haben, sondern auch die Kleriker gegenüber den Laien, und dass auch nicht (mehr) nur die Kleriker Rechte gegenüber den Laien haben, sondern auch die Laien gegenüber den Klerikern. Wie so oft ist dabei aber der Fortschritt nicht konsequent durchgehalten, sondern von Stagnation durchbrochen. Fortschritt und Stagnation können wie folgt zusammengefasst werden:

(1) „Der CIC nennt in den cc. 208–223 fundamentale Pflichten und Rechte der Gläubigen, die als persönliche Rechte und Pflichten in der Schöpfungs- oder Erlösungsordnung gründen. Weil sie von der Menschenwürde untrennbar sind, kommt ihnen materiell ein hoher Rang zu, auch wenn sie nach dem gescheiterten Projekt der *Lex Ecclesiae Fundamentalis* formell nicht über den anderen Gesetzen des CIC stehen. Sie sind so sehr mit der Person verbunden, dass lediglich auf die Ausübung eines solchen Rechtes freiwillig verzichtet werden kann. Keinesfalls kann ein Verstoß gegen eine fundamentale Pflicht automatisch zu einer Verminderung der Rechtsstellung eines Gläubigen oder gar zum Verlust eines fundamentalen Rechtes führen. Dies ist zu beachten, wenn kirchliches Handeln oder Unterlassen mit einer verminderten Rechtsstellung eines Gläubigen begründet wird“ (Cleve 1995, 385).¹

1 Ähnlich auch Schnizer 1994, 80: Die in den cc. 208–223 CIC genannten Pflichten und Rechte der Gläubigen „werden häufig als Normen höheren Ranges beansprucht. Zur Einführung einer formalen Qualifikation höheren Ranges entschloss sich der kanonische Gesetzgeber letzten Endes nicht. Aus der Entstehungsgeschichte lassen sich Argumente für eine mens legislatoris

(2) In dem Pflichten- und Rechkatalog aller Gläubigen wird zwar klar und deutlich ein Mitwirkungs*recht* an der Sendung der Kirche garantiert, ja sogar eine Mitwirkungs*pflicht* auferlegt. Allerdings wird hier weder das Recht noch die Pflicht auf die Teilhabe am königlichen Amt Christi, also auf die Mitwirkung am Leitungsamt der Kirche, genannt, zu dem doch alle Glieder des Volkes Gottes durch die Taufe ausdrücklich berufen sind (c. 204 §1).

(3) Der spezielle Pflichten- und Rechkatalog für Laien stellt an vielen Stellen eine Doppelung zu den Pflichten und Rechten aller Gläubigen dar und enthält im Grunde genommen keine spezifischen Rechte für die Laien. Denn nach Abzug der für alle KatholikInnen geltenden Pflichten und Rechte gibt es keinen spezifisch laikalen Rechtsanspruch mehr, sondern nur noch eine laikale Möglichkeit: Laien *können* je nach Bedarf und Fähigkeit für bestimmte Ämter und Aufgaben herangezogen werden (cc. 228; 230).

(4) Die Kataloge der Pflichten und Rechte der Gläubigen und Laien sind zweifelsohne in etlichen Punkten zu kritisieren. Sie bieten aber eine entscheidende Grundlage dafür, die Beteiligungsrechte in der Gemeinschaft der Kirche so auszugestalten, dass Vielfalt, Geschwisterlichkeit und partnerschaftliches Miteinander entstehen – also dass all das entsteht, was modern als „Ermächtigung“ bzw. „*Empowerment*“ bezeichnet wird und Formen der Machtausübung meint, die nicht lähmend, sondern förderlich wirken, sowie Machtstrukturen, bei denen die Fäden der Macht nicht nur in eine Hand oder nur in wenige Hände gelegt werden, sondern in möglichst viele und miteinander vernetzte Hände.

gewinnen, dass diese Statusrechte anderen Normen des Kodex vorgehen. [...] Die Indizien sprechen sohin [sic!] dafür, dass man den in cc. 208f. kodifizierten Statusrechten einen gewissen inhaltlichen Vorrang zusprechen muss. Entstehungsgeschichte, ratio legis und systematische Stellung sprechen dafür. Unstreitig kommt den Statusrechten insofern höherer Rang zu, als hinter ihnen stehende unverfügbare Werte, zum Beispiel Menschenwürde, Gleichheit oder durch die Taufe erworbene Christenfreiheit positivrechtlichen Ausdruck finden. Diese Werte sind bei der Auslegung und Konkretisierung der Statusrechte zwingend mitzudenken.“

4 Probleme und Grenzen

Jedes Recht ist so viel wert, wie es sich in der Praxis bewährt. Gerade bei den Rechten aller Gläubigen und speziell der Laien zeigen sich hinsichtlich ihrer Praxistauglichkeit etliche Probleme und Grenzen.

4.1 Keine strikt formulierten Rechtsnormen

Beschäftigt man sich näher mit den Aussagen der beiden Pflichten- und Rechtekataloge, dann zeigt sich, dass etliche Rechte und Pflichten letztlich inhaltlich unklar sind, also in ihrem Rechtsanspruch bzw. in ihrem Verpflichtungsgrad der nötigen Präzision entbehren. Oft erwecken sie den Eindruck, dass rechtliche Formulierungen zu pastoralen Weisungen, Empfehlungen oder Ratschlägen abgeschwächt worden sind.

Diese Tatsache ist auf die Leitlinie zurückzuführen, die für die Reform des kirchlichen Gesetzbuches im Geist des II. Vatikanischen Konzils zu beachten war und folgendermaßen lautete:

„Um die Seelsorge so viel wie möglich zu fördern, sollen im neuen Recht außer der Tugend der Gerechtigkeit auch die der Liebe, der Mäßigung, der Menschlichkeit und der Behutsamkeit bedacht werden. Durch diese Tugenden soll Billigkeit angestrebt werden nicht allein in der Anwendung von Gesetzen seitens der Seelsorger, sondern in der Gesetzgebung selbst; und deshalb sollen zu strenge Normen vermieden werden; vielmehr soll lieber auf Ermahnungen und Empfehlungen zurückgegriffen werden, wo nicht wegen des Gemeinwohls und der allgemeinen kirchlichen Disziplin die Notwendigkeit besteht, strenges Recht anzuwenden“ (Vorrede zum CIC/1983, XXXV).

Es gibt nur wenige strikt formulierte Rechtsnormen, aus denen klar hervorgeht, dass deren Nichtbeachtung eine konkrete Rechtsfolge nach sich zieht. Eine typische kirchenrechtliche Bewertung lautet: „das ist zwar unerlaubt, aber dennoch gültig“ bzw. „das ist zwar rechtswidrig, aber dennoch gültig“. Eine solche Kategorie „rechtswidrig, aber dennoch gültig“ kennen staatliche Rechtssysteme nicht. Nach weltlichem Recht sind Handlungen, die gegen ein gesetzliches Verbot verstoßen, prinzipiell ungültig (vgl. §134 BGB). Die katholische Kirche hat dagegen festgelegt, dass solche Handlungen in der Regel zwar *unerlaubt, aber dennoch gültig* sind. Denn in c. 10 ist explizit geregelt, dass ein gesetzwidriges Verhalten

die daraus resultierende Handlung nur dann ungültig macht (= irritierend ist) oder eine Person nur dann unfähig macht (= inhabilitierend ist), eine gültige Handlung zu setzen, wenn das in der entsprechenden Rechtsvorschrift explizit festgelegt ist:

„Als irritierende oder inhabilitierende Gesetze gelten nur solche, in denen ausdrücklich bestimmt wird, dass eine Handlung rechtlich ungültig oder eine Person rechtlich unfähig ist“ (c. 10 CIC).

Für die Formulierung von „Beteiligungsrechten“ ist das ein untragbarer Zustand der Rechtsunsicherheit. Denn „wer eine Empfehlung nicht beachtet, sollte nicht ein irriges schlechtes Gewissen haben, wer eine Pflicht nicht erfüllt, sollte sich nicht mit den fließenden Grenzen zwischen Empfohlenem und Gebotem entschuldigen können, wer ein Recht hat, müsste nicht um dessen Vorhandensein und Anerkennung herumräteln“ (Heimerl 1968, 221).

4.2 Unzureichende strukturelle Absicherung / Einklagemöglichkeit

Es ist zwar im Katalog der Pflichten und Rechte aller Gläubigen explizit festgelegt, dass die Gläubigen ihre Rechte rechtmäßig geltend machen können (c. 221 §1 CIC); doch gibt es bis heute in der katholischen Kirche keine kirchlichen Gerichte *vor Ort*, an die sich die Gläubigen bei einer Verletzung ihrer Rechte durch die jeweilige kirchliche Autorität wenden könnten. Denn die kirchlichen Gerichte, die es bisher in den Diözesen der katholischen Kirche gibt, sind eigenartigerweise nicht für die Beurteilung einer sog. Verwaltungsmaßnahme, also einer Maßnahme der ausführenden Vollmacht der kirchlichen Autorität, zuständig. Das ist eine bizarre Situation angesichts der Tatsache, dass gerade in diesem Bereich am häufigsten von Gläubigen ein rechtliches Fehlverhalten von kirchlichen Amtsträgern geltend gemacht wird.²

2 Wie wenig nachvollziehbar das ist, wird aus den Reformarbeiten am kirchlichen Gesetzbuch im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil deutlich. Denn noch ein Jahr vor der endgültigen Fassung des CIC/1983 waren im letzten Gesamtentwurf des geplanten Gesetzbuches Regeln für das kirchliche Verwaltungshandeln enthalten, ein sog. Verwaltungsverfahren („*procedura amministrativa*“) vorgesehen. Der diesbezügliche Text „beruhte unter anderem auf einer weltweiten

Demzufolge gilt in der katholischen Kirche: Fühlt sich ein Gläubiger durch die Entscheidung eines kirchlichen Amtsträgers in seinen Rechten verletzt, hat er nicht die rechtliche Möglichkeit, sich an ein kirchliches Gericht zu wenden. Ihm steht vielmehr nur die rechtliche Möglichkeit der sog. hierarchischen Beschwerde an den nächst höheren „Oberen“ offen (cc. 1732–1739 CIC) – ein rechtlicher Vorgang, bei dem ein umständliches Verfahren einzuhalten ist und bei dem wichtige Verfahrensgrundsätze wie rechtliches Gehör, Angabe der Entscheidungsgründe, Akteneinsicht oder Verteidigungsrechte nicht garantiert sind. Wer dennoch diesen beschwerlichen und rechtsunsicheren Weg einschlägt, wird wenigstens auf der letzten Station mit einer Gerichtsentscheidung „belohnt“. Hier wird darüber geurteilt, ob die vorhergehende Station (= Kongregation der Römischen Kurie) bei ihrer Entscheidung ein (kirchliches) Gesetz verletzt hat. Erst die letzte Phase des hierarchischen Rekurses bildet eine Gerichtsentscheidung. Die zweite Sektion der Apostolischen Signatur (= oberstes Gericht der Kirche) urteilt als Verwaltungsgericht auf der höchsten Ebene über Verwaltungsakte der Kongregationen und damit auch über eine Klage (nicht: Beschwerde) gegen die Entscheidung einer Kongregation. Ihre Aufgabe besteht dann darin zu urteilen, ob die Kongregation bei ihrer Entscheidung ein (kirchliches) Gesetz verletzt hat und somit die Beschwerde anzunehmen ist oder ob keine Gesetzesverletzung, sondern die Gesetzlichkeit des angefochtenen Aktes gegeben ist und demzufolge die Beschwerde (endgültig) abzulehnen ist. Zwei Aspekte sind hier hervorzuheben:

(1) Diese kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit

„ist weit weg von den Problemen des kirchlichen Alltags, wird erst nach Durchlaufen des Beschwerdeweges tätig und – sie verhandelt in lateinischer Sprache. Es herrscht Anwaltszwang, und nur wer als Anwalt bei der römischen Kurie

Konsultation von Kuralbehörden, Bischöfen und Universitäten, aber auch auf einer Vollversammlung der Kardinäle, die die Kommission zur Reform des kirchlichen Rechtes bildeten. Sie hatte im Oktober 1981 über zentrale Fragen des Reformprojekts beraten und abgestimmt. Zur Debatte stand gar nicht mehr die Möglichkeit einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auch auf unterer Ebene, sondern nur, ob sie verpflichtend oder fakultativ sein sollte. Vor dem Hintergrund der sehr unterschiedlichen Verhältnisse in den Teilen der Weltkirche votiert die Kommission mit 53 von 59 Stimmen für eine fakultative Fassung der entsprechenden Normen. Es gibt keine offizielle Begründung dafür, dass im neuen Codex Iuris Canonici, der am 25. Januar 1983 veröffentlicht wurde, die Verwaltungsgerichtsbarkeit fehlt“ (Lüdicke 2011, 233).

zugelassen ist, kann dort tätig werden. Personen deutscher Zunge, die diese Zulassung haben, sind an den Fingern einer Hand abzuzählen“ (Lüdicke 2011, 231).

(2) Die Apostolische Signatur urteilt in ihrer Verwaltungsrechtsprechung „nicht über die Zweckmäßigkeit von Verwaltungsakten, sondern lediglich über ihre Rechtmäßigkeit“ (Huizing 1971, 203). Es wird nur geprüft, ob irgendein positives kirchliches Gesetz verletzt worden ist – im Vorgehen oder bei der Entscheidung selbst. Doch

„eine Obrigkeit handelt nicht nur unrechtmäßig, wenn sie ein positives Gesetz nicht befolgt, sondern auch, wenn sie Grundrechte des Menschen und Christen verletzt oder allgemeingeltenden Grundsätzen einer ordentlichen Verwaltung entgegenhandelt. Machtmissbrauch, ungleiche Behandlung gleicher Fälle, unmotivierte Entscheidungen, Aufhebung der Rechtssicherheit, Mangel an gesellschaftlicher Sorgfalt sind ebenso Beispiele für Unrechtmäßigkeit, gegen die das Recht Schutz gewähren muss“ (ebd.).

4.3 Fehlender verfassungsrechtlicher Schutz

Es gibt in der katholischen Kirche bis heute kein (oberstes) Verfassungsgericht, das „die Gesetzmäßigkeit untergeordneter Gesetze überprüft und die Achtung der Grundrechte garantiert“ (Heimerl 1968, 221). An der Römischen Kurie gibt es zwar zwei Gerichtshöfe, die neben anderen Funktionen auch die Funktion von obersten Gerichtshöfen haben: die Apostolische Signatur und die Rota Romana.

- Die Apostolische Signatur ist für die Überprüfung von Verwaltungsakten zuständig.
- Die Rota Romana ist für die Überprüfung von gerichtlichen Akten, also der Rechtsprechung, zuständig.

Für die Überprüfung von Gesetzgebungsakten gibt es hingegen keinen Gerichtshof. Eine Überprüfung kann hier allenfalls durch den Rat zur authentischen Interpretation der Gesetzestexte (= *Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis*, kurz: PCI) erfolgen, der aber eben gerade keinen Gerichtshof darstellt und nach ganz eigenen Kriterien tätig wird. Nach welchen Kriterien der PCI eine authentische Interpretation vorlegt, ist nicht genau geregelt; die Form seiner Interpretation dagegen sehr genau: Es wird der Zweifel (lat.: *dubium*), der sich bei der Interpretation eines bestimmten Gesetzes ergibt, in Frageform

dargeboten und darauf eine kurze bestätigende Antwort (lat.: *responsio*) mit „Zustimmend“ bzw. „Ja“ (lat.: *affirmative*) oder „Verneinend“ bzw. „Nein“ (lat.: *negative*) gegeben.

Genau besehen ist somit das Legalitätsprinzip als eines der Sicherungsmittel zum Schutz der Grundrechte, wie es aus dem profanen Bereich bekannt ist, in der Kirche nur in negativer Form gegeben. Es „besteht [nur] als negative Grenze, insofern kein kirchlicher Amtsträger gegen übergeordnete Gesetze verstoßen darf, der ihm dadurch bleibende Rahmen für seine Tätigkeit ist sehr weit und kann zu Konflikten mit den Rechten des einzelnen Anlass geben“ (Heimerl 1973, 32). Damit fehlt eine weitere wichtige Sicherungsmaßnahme, die verhindert, „dass subjektive Anschauungen einzelner kirchlicher Autoritäten den Gläubigen eines Kirchengebietes zu ihrem Schaden auferlegt werden“ (Heimerl 1968, 222).

4.4 Intransparente Rechtswege

Mit dem fehlenden Verfassungsgericht der katholischen Kirche fehlen auch klare Festlegungen „welche Angelegenheiten richterlich, welche auf dem Verwaltungswege verhandelt werden sollen, durch welche Instanzen und an welche wesentlichen Regeln sich beide Verfahren zu halten haben“ (Heimerl 1968, 221). Ein überfälliges Gebot der Stunde ist auch die hinreichende Öffentlichkeit der Rechtsprechung sowie der Bekanntgabe der Urteile der höheren Instanzen (vgl. ebd.). Auch müsste es „eine richterliche Organisation geben, die allen ausreichend fachlichen und schnellen Rechtsschutz garantiert, auch gegen Vorgesetzte, ohne dass diese andererseits in ihrem Leitungsamt dadurch zu sehr behindert werden“ (ebd.). Bis heute herrscht selbst in Fachkreisen Unsicherheit darüber, an welche Instanz man sich wenden soll, sind Urteile nicht bekannt, weil nicht öffentlich zugänglich gemacht, stehen keine Rechtsmittel zur Verfügung, um die Verschleppung eines Prozesses zu verhindern (vgl. Huizing 1965, 682).

4.5 Mangelnde rechtliche Umsetzung

Die prinzipiellen Aussagen von den Pflichten und Rechten aller Gläubigen und speziell der Laien spiegeln sich in der Ausgestaltung der kirchlichen Dienste und Ämter nur unzureichend wider. Mehrere Belege können dafür angeführt werden:

(1) Fast alle Dienste und Ämter sind auf die Kleriker ausgerichtet und stehen nur in Ausnahmefällen – vor allem in Zeiten des Priestermangels – den anderen Gläubigen offen.

(2) Die sog. Gremien der Mitverantwortung des ganzen Gottesvolkes wie z. B. der Pfarrpastoralrat und Diözesanpastoralrat sind rechtlich unzureichend konzipiert. Denn für alle diese repräsentativen Einrichtungen der Gemeinschaft aller Gläubigen ist ausschließlich eine Mitwirkung in der Form der Beratung vorgesehen. Damit ist ein Kommunikationsprozess von Papst, Bischof oder Pfarrer mit dem jeweiligen ihm zur Leitung anvertrauten Volk Gottes rechtlich nicht abgesichert, sondern hängt vom guten Willen des jeweiligen Papstes, Bischofs und Pfarrers ab.

(3) Bei der Besetzung wichtiger Ämter in der Kirche (wie z. B. Pfarr-, Bischofs-, Papstamt) wird Laien höchstens eine Mitwirkung in der Form der Beratung zugestanden.

Wenn Kirche als Gemeinschaft und die Beteiligungsrechte aller Gläubigen an der Sendung der Kirche nicht nur davon abhängen sollen, ob der/die Einzelne, und hier insbesondere der Vorsteher, sich auf sein „kommuniales Gewissen“ (Werbick 1994, 352) ansprechen lässt, dann müssen rechtliche Eckdaten vorhanden sein, durch die die gesamte Gemeinschaft berechtigt, aber auch verpflichtet ist, sich an den zentralen Entscheidungen ihrer kirchlichen Gemeinschaft in adäquater Form zu beteiligen. Die zentralen Stichpunkte heißen hier: Beteiligung aller nach dem Prinzip der Delegation durch Wahl und je nach Rechtsbereich in der Form der Anhörung, Mitsprache und Mitentscheidung.

Als erste Schritte in diese Richtung sind für die Laien im kirchlichen Gesetzbuch mehr Ausübungsrechte, Mitspracherechte und Mitentscheidungsrechte zu normieren, und zwar in folgendem Sinn und Stil:

4.5.1 Mehr Ausübungsrechte der Laien

Laien sind *rechtlich* zu wesentlich mehr kirchlichen Aufgaben, Diensten und Ämtern zuzulassen als bisher. Viele davon sollten sie nicht nur in der Notsituation des Klerikermangels oder mit Ausnahmegenehmigung wahrnehmen können, sondern prinzipiell und unabhängig vom klerikalen Personalbestand, wie z. B. Predigt in der Eucharistiefeier, Beerdigungsdienst, Richteramt in einem kirchlichen Gericht, Amt eines Caritasdirektors bzw. einer Caritasdirektorin, Leitung des katholischen Büros.

4.5.2 Mehr Mitspracherechte der Laien

Laien muss auf allen kirchlichen Ebenen und in allen zentralen Rechtsbereichen das *Recht* der Mitsprache zukommen. Das betrifft alle wichtigen Personalentscheidungen, Fragen der Gestaltung und Organisation des liturgischen Lebens, der pastoralen Schwerpunktsetzung und der ökumenischen Arbeit wie auch alle finanziellen Angelegenheiten. Verwirklicht werden sollte dieses durchgängige Mitspracherecht mit Hilfe des Instituts des Beispruchsrechts, das die Anhörung oder Zustimmung bestimmter Personen zur Gültigkeit der Amtshandlung verpflichtend vorschreibt (c. 127 CIC). Konkret: Die schon bestehenden Vertretungsorgane auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen wie Pfarrpastoralrat (c. 536), pfarrlicher Vermögensverwaltungsrat (c. 537), Diözesanpastoralrat (cc. 511–514) und diözesaner Vermögensverwaltungsrat (cc. 492–494) werden so mit Anhörungs- und Zustimmungsrechten ausgestattet, dass die Taufsendung der Laien ebenso deutlich zum Tragen kommt wie die Letztverantwortung der Kleriker.

4.5.3 Mehr Mitentscheidungsrechte der Laien

Laien sollten auch das *Recht* der aktiven Mitbestimmung bzw. Mitgestaltung erhalten, indem (1.) der Anteil der Repräsentanten der Laien bei den verschiedenen Versammlungsformen der Kirche erhöht wird; (2.) alle dort versammelten TeilnehmerInnen mit dem gleichen entscheidenden Stimmrecht ausgestattet und (3.) die Einspruchsrechte der zuständigen kirchlichen Autorität auf ein notwendiges Mindestmaß beschränkt werden. Eine konkrete Umsetzung dieses Gedankens stellten bereits die Regelungen über die Beschlussfassung und Gesetzgebung der *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1971–1975) dar, die nach ihrem Tagungsort auch kurz als *Würzburger Synode* bezeichnet wird. Denn erstens waren hier die Laien in einem zahlenmäßig adäquaten Verhältnis vertreten, da nicht nur eine Minderheit von Laien teilnehmen durfte, sondern die Vielfalt des ganzen Gottesvolkes repräsentativ vertreten war. Zweitens hatten alle TeilnehmerInnen gleiches beschließendes Stimmrecht bei der Beschlussfassung. Drittens war für die Beschlussfassung nicht die Einmütigkeit notwendig, sondern bereits eine Zweidrittelmehrheit ausreichend. Viertens mussten die Bischöfe den Beschlüssen der

Synodalen in einem zusätzlichen Akt explizit zustimmen, damit diese verbindliche Normen wurden; allerdings durfte diese Zustimmung nur dann verweigert werden, wenn Glaubens- und Sittengründe oder tragende Rechtsverletzungen geltend gemacht werden konnten. In der Konzeption der *Würzburger Synode* war durch die Anzahl der Laien wie auch durch deren Stimmrecht eine wirkliche Teilhabe des *ganzen* Gottesvolkes am Leitungsamt der Kirche ebenso gewährleistet wie die besondere Verantwortung der Kleriker gewahrt war, da letztere das Recht auf ein – begründungspflichtiges – Veto hatten.

Diese Regelungen der *Würzburger Synode* sollten auf die synodalen Einrichtungen des Ökumenischen Konzils (cc. 337–341), des Partikularkonzils (cc. 439–446) und der Diözesansynode (cc. 460–468) übertragen werden.

4.5.4 Bischöfliche Selbstbindung an die Mitsprache- und Mitentscheidungsrechte der Laien als erster konkreter Schritt

Gesamtkirchliche Reformen, vor allem rechtlicher Art, sind in der Regel langwierige Prozesse. Die Zeit bis dahin kann aber bisweilen durch eine Art vorauseilenden Gehorsams überbrückt werden. In der Frage der Mitsprache- und Mitentscheidungsrechte der Laien auf den kirchlichen Ebenen der Diözese und der Pfarreien kann ein solcher vorauseilender Gehorsam in der Form einer freiwilligen Selbstbindung des Diözesanbischofs geschehen: Der Diözesanbischof bindet sich selbst an den repräsentativ erteilten Rat des diözesanen Gottesvolkes, indem er das beratende Stimmrecht der Mitglieder in den verschiedenen Einrichtungen auf Diözesanebene wie z. B. des Diözesanpastoralrates und der Diözesansynode zu einem entscheidenden Stimmrecht erhebt und analog auch für die Pfarrebene vorschreibt, so dass dem Pfarrgemeinderat auch in seiner Funktion als Pfarrpastoralrat entscheidendes Stimmrecht zukommt.

Als einziger Gesetzgeber in der Diözese kann der Diözesanbischof zwar von niemandem dazu gezwungen, aber auch von niemandem daran gehindert werden. Der freiwillige Verzicht auf bestimmte Rechtspositionen in Form einer freiwilligen Selbstbindung steht nämlich jedem Rechtsträger offen.

4.6 Kein Problembewusstsein für eine geschlechtergerechte Anwendung

Wenn bisher von Beteiligungsrechten der Laien die Rede war, waren damit stets Frauen und Männer in gleicher Weise gemeint bzw. eingeschlossen. So ist es auch im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 der Fall. Der CIC/1983 betrachtet die Frau – insofern sie Laie ist³ – als in jeder Hinsicht ebenbürtig mit dem Mann; dies geht klar aus den beiden Katalogen über die Pflichten und Rechte der Gläubigen und der Laien (cc. 208–231) hervor. Von der Benachteiligung der Frauen beim Dienst des Lektorats und Akolythats⁴ sowie einigen unwichtigen Ausnahmen abgesehen,⁵ sind in den beiden Pflichten- und Rechtekatalogen keine geschlechtsspezifischen Unterscheidungen enthalten. Das gilt genauso für alle kirchlichen Dienste und Ämter, die ein Laie wahrnehmen kann – ob im Notfall des Priestermangels oder normal. Auch hier wird nicht mehr wie früher zwischen männlichen und weiblichen Laien unterschieden.

Theoretisch ist damit die rechtliche Gleichstellung der Frauen in der katholischen Kirche überwiegend garantiert, doch praktisch hat sich diese Tatsache noch nicht besonders effektiv niedergeschlagen. Nach wie vor sind die kirchlichen Strukturen männlich geprägt, da Frauen in kirchlichen Leitungs- und Führungspositionen massiv unterrepräsentiert sind. Damit die wahre Gleichheit kraft der Taufe auch für die Frauen nicht weiterhin nur ein papierenes Versprechen bleibt, ist an zentraler Stelle des Pflichten- und Rechtekatalogs der Laien – gleich zu Beginn oder am Ende des Katalogs – eine Rechtsnorm einzuführen, in der die untergeordneten Gesetzgeber (Diözesanbischof und Bischofskonferenz)

3 Zur Diskussion um die Frauenordination vgl. ausführlich Demel 2012, 138–227.

4 Nach c. 230 können die Dienste des Lektorats und Akolythats (=Bereitung des Altares und hilfswise Kommunionsspendung) lediglich Männern *auf Dauer* übertragen werden (c. 230 §1), Frauen dagegen nur *zeitlich begrenzt* (c. 230 §2). Das ist nicht einsichtig bzw. als ein Relikt der altkodikarischen Diskriminierung von Frauen zu bewerten.

5 Sonderbestimmungen für Männer und Frauen enthalten die folgenden Canones: c. 111 CIC legt fest, dass bei fehlender Einigung der Eltern das Kind der Rituskirche des Vaters zugeschrieben wird, c. 1083 §1 fordert von Frauen als Mindestalter für eine gültige Eheschließung das vollendete 14., von Männern dagegen das vollendete 16. Lebensjahr, und c. 1089 normiert den Frauenraub als Ehehindernis. Unverständlich sind allerdings die unterschiedlichen Regelungen für Nonnenklöster und männliche Ordensinstitute, in denen die Nonnenklöster höheren Auflagen unterliegen (vgl. cc. 609 §2; 614; 616 §4).

verpflichtet werden, durch geeignete strukturelle Maßnahmen auf eine geschlechtergerechte Umsetzung der Rechte aller Laien hinzuwirken. Denn wie bereits die Evangelische Kirche in Deutschland vor Jahrzehnten formuliert hat, gilt:

„Gerechtigkeit gegenüber Frauen erfordert ihre Einbeziehung in alle kirchlichen Bereiche, eine neue Verteilung von Aufgaben und Zuständigkeiten für Männer und Frauen und eine frauengerechte Sprache (Beschluss der EKD 1989, 796). [...] Gerechtigkeit bedeutet hier, dass Unterschiede anerkannt und fruchtbar gemacht, Benachteiligungen aufgrund dieser Unterschiede aber vermieden werden. In einer Gemeinschaft von Frauen und Männern müssen beide ihre Gaben entwickeln und ausbauen können, die wegen der bisherigen Rollen- und Machtverteilung unterentwickelt geblieben oder unterdrückt worden sind. [...] In einer gerechten Gemeinschaft müssen Männer angestammte Vorrechte aufgeben, sich auf die Veränderung von Strukturen einlassen und in der Auseinandersetzung mit Frauen neue Verhaltensweisen lernen“ (ebd., 799f).

Wie schwierig das konkret umzusetzen ist, zeigt eindrucksvoll das Ergebnis einer soziologischen Studie von 1992, die für die Diözese Rottenburg-Stuttgart Gründe für die Unterrepräsentanz von Frauen in den höheren Leitungsebenen erhoben hat. Denn sie ist u. a. zu dem wichtigen Ergebnis gekommen: „Die für hohe Leitungsebenen nicht nur, aber auch in der Kirche übliche Rekrutierungspraxis und geschlechtsspezifische Segregation behindert, so die Studie, die Besetzung von Leitungsgämnern mit Frauen“ (Qualbrink 2011, 463, unter Verweis auf Bender u. a. 1996). Um zu verhindern bzw. zu überwinden, dass diese – oft unbewusst ablaufende – Art und Weise der Stellenbesetzung (weiterhin) erfolgt, sind zwei strukturelle Maßnahmen unabdingbar:

Zum Einen ist auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen umgehend eine Frauenquote für leitende Aufgaben und Ämter festzulegen, die solange gilt, bis eine gleichberechtigte Repräsentanz von Frauen in Führungspositionen erreicht ist. Die Frauenquote hat keinen Selbstzweck, sondern ist Mittel zum Zweck, die bisher praktizierte Benachteiligung von Frauen zu überwinden. Es geht bei der Frauenquote nicht um Bevorzugung, sondern um das Beenden der Benachteiligung und Diskriminierung von Frauen in Führungspositionen.

Zum Zweiten ist ebenfalls auf allen kirchlichen Ebenen mittelfristig eine Gleichstellungsordnung einzuführen mit verbindlich und transparent formulierten Selbstverpflichtungen zur Förderung der Gleichstellung,

die kontinuierlich auf ihre Umsetzung zu überprüfen sind. Maßgebliche Stichworte sind hier: regelmäßige Gleichstellungsanalysen und Kontrolle der Ziel- und Maßnahmenkataloge sowie des Zeitplans möglichst durch eine Gleichstellungsbeauftragte.

Parallel zu diesen beiden strukturellen Maßnahmen ist sofort und kontinuierlich auf allen Ebenen, vor allem in den Führungsebenen der Kirche, intensiv die geschlechtersensible Selbst- und Fremdwahrnehmung zu schulen und gezielt weiterzubilden, damit „Geschlechterfallen“, Denkblockaden und unbewusste Handlungsmuster identifiziert, wahrgenommen, ernst genommen und abgebaut werden (können).

5 Ekklesiologische Schlussbemerkung

Die Kataloge der Pflichten und Rechte der Gläubigen und Laien sind bis heute noch nicht hinreichend, zum Teil sogar noch überhaupt nicht im Bewusstsein vieler KatholikInnen angekommen. 30 Jahre nach Inkrafttreten des CIC ist bei Klerikern wie Laien so gut wie gar nicht präsent, welches Recht, aber auch welche Pflicht, welches Maß an Freiheit, aber auch Verantwortung, für die Sendung der Kirche den Laien mit diesen Katalogen zukommt.

Deshalb ist es höchste Zeit, die schon bestehenden Beteiligungsrechte bekannt zu machen und sich diesen Beteiligungsrechten entsprechend zu verhalten, unabhängig davon, ob die kirchliche Autorität dies gutheißt oder nicht, fördert oder behindert. Dazu ist es von zentraler Bedeutung, dass immer mehr Laien lernen und darin unterstützt werden, ein gesundes Selbstbewusstsein zu entwickeln und so immer wieder von Neuem und gegen alle Widerstände ihre Beteiligungsrechte und damit die kirchliche Qualität ihres Handelns einzufordern – mit Nachdruck und Ausdauer und natürlich mit guten Argumenten. Dann werden auch die kirchlichen Autoritäten früher oder später nicht umhin können, diesen Bewusstseinswandel mitzuvollziehen: dass sie nicht nur Rechte gegenüber dem Volk Gottes haben, sondern auch Pflichten, dass nicht nur sie Rechte haben, sondern auch das Volk Gottes, dass nicht nur ihr eigenes Reden und Handeln „kirchlich“ ist, sondern auch das eigenständige und eigenverantwortliche Reden und Handeln der Laien.

Literatur

- Bender, Christiane; Graßl, Hans; Motzkau, Heidrun; Schuhmacher, Jan** (Hg.) (1996): *Machen Frauen Kirche? Erwerbsarbeit in der organisierten Religion*. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Cleve, Jürgen** (1995): Die Interpretation von c. 915 CIC im Kontext der fundamentalen Pflichten und Rechte aller Gläubigen. In: Reinhardt, Heinrich J. F. (Hg.): *Theologie et Jus Canonicum*. FS Heribert Heinemann. Essen: Ludgerus, 385–396.
- Demel, Sabine** (2012): *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Gommenginger, Alphons** (1967): Verfassung und Strukturen in einem neuen Kirchenrecht. In: *Orientierung* 31, 25–28.
- Heimerl, Hans** (1968): Das Recht auf Recht. Erwägungen zur Rechtsstellung des Kirchengliedes gegenüber der Hierarchie. In: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 116, 217–222.
- Heimerl, Hans** (1973): Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 121, 26–35.
- Huizing, Peter** (1965): Reform des kirchlichen Rechtes. In: *Concilium* 1, 670–685.
- Huizing, Peter** (1971): Das Problem der Trennung von Obrigkeitfunktion in der Kirche. In: *Concilium* 7, 200–204.
- Krämer, Peter** (1987): Art. „Kirchenrecht“. In: Görres Gesellschaft (Hg.): *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*, Bd.3. Freiburg i. Br.: Herder, 435–440.
- Lüdicke, Klaus** (2011): Rechtsschutz in der Kirche – notwendige Schritte. In: Heimbach-Steins, Marianne; Kruij, Gerhard; Wendel, Saskia (Hg.): *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum. Freiburg i. Br.: Herder, 230–240.
- Müller, Ludger** (1999): Der Rechtsbegriff im Kirchenrecht. Zur Abgrenzung von Recht und Moral in der deutschsprachigen Kirchenrechtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts. St. Ottilien: EOS.
- Müller, Ludger** (2010): Der Kirchenaustritt – ein Delikt? In: Die österreichischen Bischöfe (Hg.): *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche. Kanonistische Klärungen zu den pastoralen Initiativen der österreichischen Bischofskonferenz*, Heft 10. Wien: Österreichische Bischofskonferenz, 75–88.
- Primetshofer, Bruno** (1990): Art. „Recht“. In: Rotter, Hans; Virt, Günter (Hg.): *Neues Lexikon der christlichen Moral*. Innsbruck: Tyrolia, 634–641.
- Qualbrink, Andrea** (2011): Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. In: *Herder Korrespondenz* 65, 461–466.
- Schnizer, Helmut** (1994): Überlegungen zum normativen Gehalt von c. 212 CIC/1983. In: Aymans, Winfried; Geringer, Karl-Theodor (Hg.): *Iuri Canonico Promovendo*. FS Heribert Schmitz. Regensburg: Pustet, 75–95.
- Werbick, Jürgen** (1994): *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg i. Br.: Herder.

Kirchliche Dokumente

- Beschluss der EKD (1989):** Beschluss der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 6. Tagung zum Schwerpunktthema der Synode „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“. Hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Bad Krozingen, 790–808.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes (1983).** Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- Johannes Paul II. (1983):** Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*. In: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001, IX–XXIII.
- LG – Zweites Vatikanisches Konzil (1964):** Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche. In: Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder, S. 123–200.
- Vorrede zum CIC/1983.** In: Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001, XXV–LI.

Über die Autorin

Sabine Demel, Dr. theol., Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Rainer Bucher

Menschenrechte in der katholischen Kirche

Eine pastoraltheologische Analyse

Zusammenfassung

Dass die katholische Kirche ein Menschenrechtsproblem *ad intra* hat, ist unübersehbar. Drei Phänomene scheinen dabei pastoraltheologisch, also aus Basis-, Erfahrungs- und Gegenwartsperspektive, besonders relevant, weil sie unmittelbar wahrnehmbar sind, viele Menschen betreffen und zudem in Konflikt nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität zumindest westlicher entwickelter Gesellschaften stehen: die essentialistische Auffassung der Geschlechterdifferenz(en), eine innerkirchliche Herrschaftsordnung, die immer noch weitgehend klerikal-ständisch strukturiert ist, und eine Verfassungsordnung ohne Gewaltenteilung und unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit.

Dieser Befund wird auf vier aktuelle Bedingungen kirchlichen Handelns in unseren Breiten hin kontextualisiert: das grundlegend gewandelte Nutzungsverhalten gegenüber Kirche, die Herausbildung einer relativ hierarchieunabhängigen „Kirche der Frauen“ und „Kirche der Laien“, die zivilgesellschaftlichen, kirchenrechtsexternen Interaktionschancen, die sich heute für Laien ergeben, sowie die normative Grundlage kirchlichen Handelns nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Dies ergibt einen überaus ambivalenten Gesamtbefund.

Abstract

It is obvious that the Catholic Church has difficulties with human rights *ad intra*. From a pastoral-theological perspective comprising a grassroots, experiential, and a contemporary perspective, three intra-Catholic phenomena seem to be particularly relevant. These phenomena are relevant not only in that they affect a great number of people, but also because they are in conflict with both human rights norms and the experienced reality outside of the Church in many developed Western nations: an essentialist understanding of gender difference(s), a challenge from inside the Church, whose structure is still based on a feudal system of clerical ranks, an ecclesiastical constitutional order without separation of powers and without an independent administrative jurisdiction.

These findings are contextualized by referring to four conditions under which the Church acts in our [Western] cultural sphere: the fundamental changes in the way the Church is being used, the formation of a “church of women” and a “church of lay people”, both relatively independent of the hierarchy, the opportunities for lay people today to interact with civil society outside of the Church, the normative basis for the actions of the Church established after the Second Vatican Council. As a consequence, the resulting findings are ambivalent.

1 Einige thematische Vorbemerkungen

Die Einladung bat um eine Problemskizze zum „dornigen Thema Beteiligung der Laien und im Besonderen der Frauen“ in der katholischen Kirche aus „pastoraltheologischer Perspektive“. Es wurde zudem gebeten, die „Grenzen und Schwierigkeiten herauszuarbeiten“, die der „Umsetzung“ oder (Wieder-)„Belebung beteiligungsorientierter Strukturen in der katholischen Kirche entgegenstehen“.

Diese Einladung setzt dreierlei voraus: erstens und rein empirisch, dass Laien und insbesondere Frauen in innerkirchlichen Beteiligungsprozessen auf Schwierigkeiten und an strukturelle Grenzen stoßen, zweitens, dass es gewisse beteiligungsorientierte Strukturen gab und in Resten noch gibt, die zur Behebung dieser Problematik aktiviert oder reaktiviert werden könnten, und drittens, dies deutet das Adjektiv „dornig“ an, dass dies aus menschenrechtlichen Gründen tatsächlich geschehen sollte, entsprechende Bemühungen aber *realiter* ins Unterholz schmerzhafter Verletzungen führen.

Alle drei Annahmen sind höchst plausibel. Jeder, der die katholische Kirche ein wenig aus alltäglicher Erfahrung kennt, vielleicht gar einmal in einem Pfarrgemeinderat saß, wird für die erste These biografische Verifikationen in Hülle und Fülle bereitstellen können; für die zweite Vorannahme kann man die unbestrittene Erkenntnis anführen, dass es über lange Jahrhunderte der Kirchengeschichte tatsächlich weit mehr „beteiligungsorientierte Strukturen“ gegeben hat, und übrigens in vielen Orden heute noch gibt, als in der zunehmend absolutistischen Kirchenverfassung der Neuzeit (vgl. etwa Henze 2001; Burkard 2009; auch Karrer 1999, 17–51); die dritte, die normative These, wird innertheologisch schon umstrittener sein, scheint aber ebenfalls aus pastoraltheologischer Perspektive angesichts spätmoderner Steuerungs- und Akzeptanzprobleme großer Institutionen erst einmal höchst plausibel.

Bleibt die Frage, was unter „pastoraltheologischer Perspektive“ gemeint und gewünscht wurde. Die Pastoraltheologie nimmt klassisch eine Erfahrungs-, Gegenwarts- und Basisperspektive ein. Freilich macht das die Sache nicht einfacher, denn diese Gegenwart ist offenkundig weder sozial noch kulturell so einfachhin überschaubar.¹ Es spricht viel dafür, dass tatsächlich gilt: „Die [...] kulturelle Krisenerfahrung liegt in dem

1 Zur aktuellen (katholischen) Diskussion von Lage und Grundlagen des Faches Pastoraltheologie siehe Bucher 2010 und Gärtner 2012.

gleichzeitigen Verlust einer referenzstiftenden Vergangenheit und einer sinnstiftenden Zukunft“ (Rosa 2005, 424) – was die Gegenwart zu einem einigermaßen überraschungsreichen Ort macht.

Die Pastoraltheologie kann in dieser Lage übrigens dem dogmatischen Diskurs mit seiner Traditions- und Normativitätsperspektive schon wegen des konziliaren Pastoralbegriffs ebenso wenig ausweichen wie der dogmatische Diskurs der prekären, fluiden und unüberschaubaren Situation der Gegenwart, will er Sinn und Bedeutung des Evangeliums präsentieren. Sobald er sich nicht mehr, wie etwa in der Neuscholastik, in nicht-relativierte Singularitäten flüchtet, bekommt er es aber eben mit neuen Fragen in neuen Gegenden zu tun, auf die er nicht einfach mit alten Antworten reagieren kann. Unter diesem Vorbehalt steht alles Folgende.

2 Die drei Menschenrechtsprobleme der katholischen Kirche

Dass die katholische Kirche trotz ihres jüngeren theoretischen wie praktischen Einsatzes für die Menschenrechte *ad extra*² ein Menschenrechtsproblem *ad intra* hat, ist unübersehbar und dokumentiert sich nicht nur daran, dass sie die einschlägigen Menschenrechtskonventionen als Selbstverpflichtung immer noch nicht unterzeichnet hat.

Drei Felder scheinen dabei aus pastoraltheologischer Perspektive besonders problematisch, weil sie a) unmittelbar wahrnehmbar sind, b) viele Menschen betreffen und c) in Konflikt nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern eben auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität zumindest westlicher entwickelter Gesellschaften stehen.

Da ist erstens die essentialistische Fassung der Geschlechterdifferenz(en), welche Frauen die gleiche Würde, nicht aber die gleichen Rechte zuschreibt.³ Dieses „asymmetrische Modell der komplementären Polarität der Geschlechter“ (Christa Schnabl) galt zwar auch lange außerhalb der Kirche,⁴ „natürliche Gleichheit aller Menschen und natürliche

2 Zum langen Weg dorthin vgl. Uertz 2005 und Heimbach-Steins 2001; systematisch: vgl. Sander 1999 und Hilpert 1991.

3 Vgl. exemplarisch Kasper 2013 sowie Kongregation für die Glaubenslehre 2004. Zu Recht kritisch dazu: Heimbach-Steins 2009 und Ross 2006.

4 Frauen wurden etwa eherechtlich in Deutschland bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts massiv diskriminiert. Die Gleichstellung der Frauen im

Ungleichheit zwischen den Geschlechtern“ bildeten so etwas wie den „paradoxe[n] Kanon des 19. Jahrhunderts“, der „bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts noch selbstverständlich bleibt“ (Pasero 1994, 275).

Wenn sich aber, wie es gegenwärtig in unseren Breiten geschieht, nicht nur ideologische Geschlechterstereotypen bis hin zur Auflösung der dualen Geschlechterpolarität verflüssigen, sondern auch die konkrete Geschlechterrollenpraxis dies praktisch gesellschaftsweit tut, dann manövriert sich jede Institution, welche diese ursprünglich aufklärerische Paradoxie weiterhin vertritt, sowohl ins Aus der Biografien wie der normativen Plausibilitäten.⁵

Die einschlägigen Wirkungen sind seit längerem empirisch nachweisbar. Zwar zeige sich „die amtlich verfasste Kirche“, so Michael Ebertz (2006, 2) in einer Übersicht über den einschlägigen Forschungsstand, „in ihren hierarchischen Entscheidungsstrukturen“ als „Männerkirche“, während sich „die Kirche der ‚Praktizierenden‘, der mit ihr Hochverbundenen und des ehrenamtlichen Engagements von Laien vor Ort heute weitgehend als ‚Frauenkirche‘“ darstelle. Diese „seit langer Zeit [...] ablaufenden Trends der ‚Feminisierung‘ und ‚Entmaskulinisierung‘ des kirchlichen Gemeindelebens“ seien aber nunmehr „dabei, in der Generationenfolge auszulaufen“ (ebd., 5). Die Kirchendistanz junger Katholikinnen falle heute schon schroffer aus als jene der Männer.

Schon eine einschlägige Untersuchung der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahre 1993 hatte zudem aufgewiesen, dass es auch bei den engagierten katholischen Frauen manifeste Wahrnehmungen der Nicht-Beachtung und der Marginalisierung in der Kirche gibt – mittlerweile über Generationen hinweg. Neuere Studien, etwa der kfd, bestätigen dies (vgl. Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands 2008). Der große Unterschied zwischen den Generationen liegt im Umgang mit diesen Erfahrungen: Die Jüngeren der an Kirche interessierten Frauen, die Grenze dürfte heute bei ungefähr den 50- bis 55-Jährigen und damit der ersten Frauengeneration mit selbstverständlichem höherem Bildungszugang liegen, führen einen Möglichkeitsdiskurs, die Älteren einen Erlaubnisdiskurs. Die jüngeren Frauen kämpfen gar nicht mehr um ihren

Eherecht setzte erst ab 1958 ein und wurde erst 1977 wirklich vollzogen. Bis 1977 benötigten Frauen die Erlaubnis ihrer Ehemänner, wenn sie einer beruflichen Tätigkeit nachgehen wollten, bis 1958 konnte ein Ehemann das Dienstverhältnis seiner Frau fristlos kündigen. Siehe dazu: Wendrich 2002.

- 5 Siehe aus der breiten Literatur: Anić 2012; Aigner/Pock 2009; Eder/Fischer 2009; aus kirchenrechtlicher Perspektive: Demel 2004.

Ort in der Kirche, das tun noch die Älteren, die Jüngeren kämpfen um einen Ort für ihre Bedürfnisse. Das ist etwas ganz anderes.

Aus dem katholisch-lehramtlichen Geschlechteressentialismus entsteht noch ein zweiter Konflikt, nicht nur mit menschenrechtlichen Normen, sondern seit einiger Zeit eben auch mit der außerkirchlichen Erfahrungsrealität: auf dem Feld der gleichgeschlechtlichen Beziehungen. Die katholische Position der legitimen homosexuellen Veranlagung und der illegitimen Ausübung dieser Veranlagung wird zunehmend als homophobe Diskriminierung spezifischer sexueller Identitäten und damit als Menschenrechtsverletzung verstanden.

Unmittelbar wahrnehmbar, immer noch viele Menschen betreffend und in Konflikt mit menschenrechtlichen Normen wie gesellschaftlicher Erfahrungsrealität ist auch die klerikal-ständische innerkirchliche Herrschaftsordnung. Sie verwehrt dem allergrößten Teil des Volkes Gottes, in Deutschland 99,94 Prozent, den Zugang zu den allermeisten kirchlichen Entscheidungs- und Repräsentanzpositionen⁶ ohne konkrete sachliche oder personenbezogene Begründung und billigt ihnen Entscheidungspartizipation und Repräsentanz nur in Form eines gewissen Zulassungspaternalismus zu.

Zwar hat in Deutschland der organisierte Laienkatholizismus als Verbands- und Politischer Katholizismus eine lange und durchaus eindrucksvolle Geschichte (vgl. Bucher 1990), wurde nach der Würzburger Synode eine Rätestruktur auf allen kirchlichen Ebenen installiert, wurde das pastorale Laienamt des Pastoralreferenten/der Pastoralreferentin eingeführt und überhaupt das nicht-klerikale professionelle Personal massiv ausgeweitet (vgl. Bucher 2001), und doch: All dies führte vielleicht zu einer gewissen Änderung der Kommunikationskultur zwischen Laien und Priestern, nicht aber zu einem wirklichen neuen pastoralen Paradigma. Der Verbands- und Laienkatholizismus ist, wie nicht zuletzt Vorgänge bei der vorletzten Wahl seines Vorsitzenden zeigten,⁷ weit mehr von der

6 In letzter Zeit werden Anstrengungen unternommen, Frauen in nicht der Weihe bedürftigen kirchlichen Führungspositionen einzustellen, siehe dazu Qualbrink 2011. Andrea Qualbrink erarbeitet gegenwärtig am Institut für Pastoraltheologie in Graz eine Dissertation zu den Erfahrungen von Frauen in kirchlichen Leitungspositionen.

7 Der vom Zentralkomitee als Präsident vorgeschlagene Heinz-Wilhelm Brockmann wurde nicht mit der notwendigen Zweidrittelmehrheit der Diözesanbischöfe bestätigt. Daraufhin wurde Alois Glück Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

kirchlichen Hierarchie abhängig, als er es seinem Selbstverständnis als selbständige Laienorganisation nach ist, die kirchliche Rätestruktur wird nicht nur in Regensburg, wo ein deutlich hierarchienäheres, fast schon an die „Katholische Aktion“ erinnerndes „Diözesankomitee“ statt eines Diözesanrates gebildet wurde, sondern auch durch mangelnde Relevanzvermutung und Relevanz Erfahrung seitens der Laien ausgehöhlt, die PastoralreferentInnen werden quantitativ restringiert und in ihrer spezifischen Qualität weit unterschätzt,⁸ signifikante Orte öffentlicher kirchlicher Laienaktivität, wie die Laienpredigt,⁹ wurden beseitigt, selbst die aktuellen kirchenrechtlichen Spielräume zur Gemeindeleitung durch Laien werden nicht ausgenutzt (vgl. Böhnke/Schüller 2011).

Selbstverständlich gibt es bei einzelnen dieser Punkte auch gegenläufige Entwicklungen in einzelnen deutschsprachigen Diözesen,¹⁰ sie differenzieren den Gesamtbefund, ändern ihn aber nicht grundlegend. Gerade auch die aktuellen Dialogprozesse der deutschen katholischen Kirche dürften dies belegen. Sie können als Versuche gewertet werden, das offenkundige Partizipations-, Demokratie- und damit auch Wahrnehmungsdefizit der deutschen katholischen Kirche wenigstens punktuell und temporär genau so weit zu kompensieren, dass sich gerade nichts ändert, zumindest nichts an der gegebenen klerikal-ständischen Herrschaftsordnung, der herrschenden Geschlechterasymmetrie und der prekären Rechtsordnung, man aber doch das unübersehbare interne wie externe Kommunikations- und Wahrnehmungsdefizit, das die eigene Bestandssicherung zu gefährden beginnt, ausgleicht (vgl. ausführlich Bucher 2013). Ob das möglich ist, scheint zumindest fraglich.

Unmittelbar wahrnehmbar in Konflikt mit menschenrechtlichen Normen wie gesellschaftlicher Erfahrungsrealität ist drittens eine kirchliche Verfassungsordnung ohne Gewaltenteilung und unabhängige Verwaltungsgerichtsbarkeit und die daher stets drohende mangelnde Rechtssicherheit.¹¹ Zugegeben, das betrifft vorwiegend kirchliche hauptamtliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, spektakuläre Einzelfälle wie die Kündigung einer wiederverheirateten Kindergärtnerin oder rechtlich zweifelhaft geregelte

8 Siehe dazu: Demel 2013 und Bucher 2005. Siehe auch die theologisch manifest unterbestimmten neuen „Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen“ (Deutsche Bischofskonferenz 2011).

9 Siehe dazu den instruktiven Überblick von Spielberg 2013.

10 So etwa in Linz und Osnabrück oder in der Schweiz.

11 Vgl. dazu zur kirchenrechtsinternen Diskussionslage: Müller 2011.

nihil obstat-Verfahren für Theologinnen und Theologen machen auch der breiteren Öffentlichkeit bewusst, dass innerkirchlich nicht jene Gewaltenteilung, nicht jener Rechtsschutz besteht, den der demokratische Verfassungsstaat zu gewähren beansprucht und oft ja auch gewährt.¹²

3 Die neuen Kontexte kirchlichen Handelns und ihre Auswirkungen auf die innerkirchliche Menschenrechtsproblematik

Nun vollzieht sich kirchliches Handeln in unseren Breiten freilich in sehr spezifischen, teilweise revolutionär neuen Kontexten. Das gilt auch für die dargestellten Kontraste zwischen kirchlicher Erfahrungsrealität und verbreitetem menschenrechtlichem Normgefühl.

Zum einen: Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie sie klassisch für die katholische Kirche gelten. Religiöse Praktiken werden im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems in die Freiheit des Einzelnen gegeben und folgen damit nur vielen anderen, ehemals der Entscheidungsfreiheit des Individuums entzogenen Praktiken, etwa der Orts-, Kleidungs-, Berufs- oder Partnerwahl.

An Stelle normativer Integration tritt damit situative, temporäre, erlebnis- und intensitätsorientierte Partizipation auch im religiösen Feld. Seit einiger Zeit, wenn auch noch nicht lange, gilt das auch für Katholiken und Katholikinnen. Um es in ökonomischen Termini zu fassen: Die Kirche wird gerade von ihrer Konsumentenseite her umformatiert, insofern die klassischen kirchlichen Produktionsbedingungen von Religion und Pastoral und deren Konsumbedingungen nicht mehr selbstverständlich zueinander passen, schon allein, weil sich die Institutionen der Religion nicht unter den Kategorien von Produktion und Konsum verstehen, aber genauso heute genutzt werden und zwar ganz unabhängig davon, wie sie sich dazu stellen, ihr Protest dagegen also ins Leere läuft.

12 Siehe die sehr differenzierten, dabei aber eindrücklichen kirchenrechtlichen Beiträge von Sabine Demel, Adrian Loretan und Thomas Schüller in diesem Band. Vgl. auch Schüller 2013; dort weitere Literatur.

Dieses gewandelte, situative, temporäre Nutzungsverhalten hat ambivalente Konsequenzen für die innerkirchliche Menschenrechtsproblematik. Einerseits ist es gute kapitalistische Übung, und zwar auf Produzenten- wie Konsumentenseite, Menschenrechtsverstöße bei der Produktion von Waren und Dienstleistungen auszublenden. Anders gesagt: Wen kümmert es schon, wie und wo das schicke Smartphone produziert wurde? Wen kümmert es schon, was genau bei den Anbietern meines religiösen Trauungsritus sonst noch so abgeht, wenn nur dieser Ritus Segen und Kontingenzbewältigung verheißt?

Andererseits: Wenn Menschenrechtsverstöße öffentlich thematisiert werden, wenn ich ihrer Kenntnis nicht mehr ausweichen kann, dann werden sie, gerade bei Produkten mit hohem moralischen Image, rasch marktwirksam, werden sie zum Akzeptanzkiller, zumindest solange nicht neue Verschleierungstaktiken, dazu können auch demonstrative Schuldbekennnisse gehören, greifen.

Mit dieser Situation eines zunehmend offenen „religiösen Feldes“ hat auch der zweite Effekt heutiger kirchlicher Handlungskontexte zu tun: die Herausbildung hierarchieunabhängiger kirchlicher Sozialformen, in denen die oben beschriebenen innerkirchlichen Menschenrechtsdiskrepanzen mehr oder weniger klandestin überspielt werden. Frauen und auch nicht-geweihte Männer schaffen sich innerhalb der katholischen Kirche, etwa im Bereich der Liturgien, der Spiritualitäts- und Lebensformen, wie bekannt weit von der kirchlichen Norm abweichende Spielräume.

Es gibt in der katholischen Kirche bekanntlich eine große Kluft zwischen rechtlicher Normierung und realer Praxis. Und so sehr die Überdehnung dieser an sich friedensstiftenden Differenz massive Glaubwürdigkeitsdefizite für die Gesamtinstitution schafft, schafft sie auch Freiräume, in denen spezifische Widersprüche individuell „gelöst“ werden. Man kann diese Argumentation freilich auch umdrehen: Genau diese Freiräume stabilisieren die Menschenrechtsdefizite durch ihren klandestinen und damit folgenlosen Spielcharakter.

Drittens: In den letzten Monaten und Jahren wurden wir zudem Zeugen dessen, dass kirchenrechtsexterne, zivilgesellschaftliche Aktionsformen innerkirchlich nicht nur eingesetzt, sondern auch wirksam wurden. Als die Dechanten der Diözese Linz drohten, bei einem eventuellen Weihegottesdienst für einen ihnen und vielen anderen als Weihbischof unerwünschten Pfarrer öffentlich zu protestieren, wurde dieser nicht zum Bischof geweiht. Als in der Diözese Limburg Gottesdienstbesucher begannen, eine Resolution gegen ihren Bischof zu unterschreiben, war

dies das erste starke Zeichen seiner mangelnden Akzeptanz in seiner eigenen Diözese – mit den bekannten weiteren Entwicklungen. Und Pfarrer Helmut Schüller, eine wirkliche österreichische Medienbegabung, hat es mit seiner „Pfarrerinitiative“ und ihrem Ungehorsamsaufruf nicht nur in wenigen Monaten bis in die Gründonnerstagsansprache Papst Benedikts XVI. gebracht, wichtiger noch: Ihm wurde zwar der „*Monsignore*“ entzogen und mancher Auftritt verboten, mehr aber wagte man seitens der kirchlichen Obrigkeit nicht gegen ihn und seine „Pfarrerinitiative“ zu tun.

Man muss festhalten: Innerkirchlich werden immer häufiger kirchenrechtsexterne, zivilgesellschaftliche Interaktions- und Interventionschancen genutzt und das durchaus erfolgreich.

4 Ein ambivalenter Befund – und die Schwierigkeiten des Umgangs mit ihm

Woher aber kommt das alles? Es rächt sich, dass man innerkirchlich immer noch nicht wirklich akzeptiert hat, dass Demokratie eine Herrschaftsform ist, die Entscheidungen ermöglicht und in der Partizipation kein Zugeständnis der Herrscher darstellt, sondern die Struktur der Herrschaft ausmacht und in der es selbstverständlich Grundsätze geben kann, ja muss, die der Mehrheitsentscheidung entzogen sind.

Es rächt sich, dass das Kirchenrecht auf dem II. Vatikanischen Konzil ausgeklammert wurde und man die kirchenrechtliche Umsetzung des Konzils einer Kurie anvertraute, die dem Konzil vor, auf und nach dem Konzil misstraute.

Und es rächt sich, dass der entklerikalisierte Pastoralbegriff, der aufgabenorientierte Zeichen der Zeit-Begriff und der inklusivistische Volk Gottes-Begriff des II. Vatikanums nachkonziliar durch das Lehramt, aber teilweise leider auch durch die wissenschaftliche Theologie depotenziert wurden. Denn der kenotische Ortswechsel, den diese Neupositionierungen des Konzils bedeuten, wurde dadurch partiell verspielt.

Wie mit diesem Befund umgehen? Hatte die ursprüngliche Einladung gebeten, die „Grenzen und Schwierigkeiten herauszuarbeiten“, die der „Umsetzung“ oder (Wieder-)„Belebung beteiligungsorientierter Strukturen in der katholischen Kirche entgegenstehen“, so baten später die Herausgeber des Jahrbuchs, „den Ausblick etwas zu erweitern unter der Fragestellung, wie aus pastoraltheologischer Sicht mit dem ambivalenten Befund umzugehen ist.“

Diese Auftragerweiterung ist ebenso legitim wie nahe liegend, schließlich ist die Pastoraltheologie als gegenwartsorientiertes und risikoreiches Fach auf der Schwelle zur Zukunft eine jener theologischen Disziplinen, die Musils berühmten „Möglichkeitssinn“ nicht nur entwickeln darf, sondern sollte. In Zeiten, da die Zukunft kaum je so unvorhersehbar gewesen sein dürfte wie gegenwärtig, insofern sie sich realistisch weder mehr als die Verlängerung einer normierenden Vergangenheit noch als die Vorgeschichte einer glorreichen Zukunft begreifen kann, und da zudem ziemlich unklar ist, wie, ja ob komplexe soziale Systeme überhaupt im größeren Ausmaß heute noch steuerbar sind,¹³ ist diese Bitte freilich jenseits eines wohlfeilen Katalogs sich aus der Defizitanalyse unmittelbar ergebender Desiderate nur sehr schwer zu erfüllen.

Immerhin kann man darauf verweisen, dass sowohl kirchenrechtlich wie systematisch-theologisch – wie nicht zuletzt dieser Band belegt – bereits genügend wissenschaftliche Diskurse vorliegen, welche fundamentale Änderungen in den drei beschriebenen Problembereichen kirchlicher Menschenrechtsrealitäten an die Tradition anschließen, indem sie praktische Diskontinuitäten durch Neuaakzentuierungen im Traditionsbestand legitimieren. Ähnliches ist etwa in der Frage der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht der katholischen Kirche bekanntlich bereits glänzend gelungen.

Der neue Ort der Kirche auf dem postmodernen Markt des Religiösen wird mit einiger Wahrscheinlichkeit zudem ganz eigene, noch völlig unabsehbare Dynamiken entwickeln, welche das Konzept „Kirche“ mit seinen Merkmalen exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht grundlegend dekonstruieren (vgl. Bucher 2014). Was da konkret passieren wird, ist ziemlich offen.

Dass die Kirche nicht mehr so sehr ihren eigenen Selbststeuerungsmechanismen, sondern mindestens ebenso sehr den Nutzungsmustern anderer unterliegt, und zwar auf den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Ebenen, öffnet das Spiel, auch das Spiel der in ihr geltenden Regeln. Anders gesagt: Wir wissen nicht, was aus der katholischen Kirche auf dem globalen und medial globalisierten Markt der Religionen wird. Kirchengeschichtlich jedenfalls gilt: Fundamentale Änderungen wurden der Kirche stets von außen aufgezwungen.

13 Vgl. Willke 2001.

Das gibt der Frage „Wie mit diesem Befund umgehen?“ eine eigene Offenheit. Es kommt zuletzt darauf an, an wen sich diese Frage richtet. Die einzelnen Gläubigen werden entscheiden müssen, wie sehr die Menschenrechtsdefizite der Kirche für sie derart gravierend sind, dass ihnen eine kirchliche Partizipation nicht mehr möglich ist. Die Praxisverantwortlichen vor Ort werden entscheiden müssen, in wie weit sie konkrete regionale Gegenerfahrungen von Kirche ermöglichen, in denen Klerikalismus, Patriarchalismus und das Defizit fehlender Rechtsstandards glaubwürdig überwunden werden. Die Kirchenleitung aber wird entscheiden müssen, ob sie interne Menschenrechtsdefizite vor ihrem Gewissen verantworten kann, und wann sie das Kirchenrecht tatsächlich konziliar orientiert.

Vielleicht hilft da ein Papst, der offenkundig spürt, dass nicht so sehr die theoretischen Relativismen postmodernen Denkens und schon gar nicht die unvermeidlichen praktischen Relativierungen postmodernen Lebens das zentrale humane Problem der globalisierten, kapitalistischen Gegenwartskultur darstellen, sondern ihre abgrundtiefe Mitleidlosigkeit, und der deshalb seine Kirche von der Frage „Welche Welt wünschst Du Dir?“ auf die Frage „Was braucht die Welt von Euch?“ umorientiert.

Die größte Hoffnung aber ist, dass das Volk Gottes in seinem alltäglichen Glauben, Hoffen und Lieben, wie mühsam, verletzlich und gefährdet auch immer, halt doch jener Spur zu Gott, vielleicht auch Gottes, folgt, die in den Menschenrechten ihre säkulare Beschreibung gefunden hat (vgl. Sander 1999, 165f).

Literatur

- Aigner, Maria Elisabeth; Pock, Johann** (Hg.) (2009): *Geschlecht quer gedacht. Widerstandspotenziale und Gestaltungsmöglichkeiten in kirchlicher Praxis.* Wien: Lit.
- Anić, Rebeka** (2012): Gender, Politik und die katholische Kirche. In: *Concilium* 48, 373–381.
- Böhnke, Michael; Schüller, Thomas** (Hg.) (2011): *Gemeindeleitung durch Laien? Internationale Erfahrungen und Erkenntnisse.* Regensburg: Pustet.
- Bucher, Rainer** (1990): *Katholische Verbände – Lernorte der Kirche? Überlegungen zum ekklesiologischen Status des deutschen Verbandskatholizismus.* Herzogenrath: Wiss. Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen.
- Bucher, Rainer** (2001): Desintegrationstendenzen der Kirche. Pastoraltheologische Überlegungen. In: Franz, Albert (Hg.): *Was ist heute noch „katholisch“? Zum*

- Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche. Freiburg i. Br.: Herder, 266–290.
- Bucher, Rainer** (2005): Beruf und Berufung. Zwölf Thesen zur Lage der PastoralreferentInnen. In: Pastoraltheologische Informationen 25, 126–128.
- Bucher, Rainer** (2010): Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bucher, Rainer** (2013): Selbstentdeckung im „Außen“. Wenn in der Kirche vom Dialog die Rede ist. In: Herder-Korrespondenz 67, 453–457.
- Bucher, Rainer** (2014): An neuen Orten. Studien zu den Konstitutionsbedingungen der deutschen und österreichischen katholischen Kirche. Würzburg: Echter.
- Burkard, Dominik** (2009): Laien im Kirchenregiment. In: Sohn-Kronthaler, Michaela; Höfer, Rudolf (Hg.): Laien gestalten Kirche. Diskurse, Entwicklungen, Profile. FS Maximilian Liebmann. Innsbruck: Tyrolia, 221–239.
- Demel, Sabine** (2004): Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche. Freiburg i. Br.: Herder.
- Demel, Sabine** (2013): Vergessene Amtsträger/innen? Die Zukunft der Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten. Freiburg i. Br.: Herder.
- Ebertz, Michael** (2006): Frauen und die katholische Kirche in Deutschland. In: Klöcker, Michael; Tworuschka, Udo (Hg.): Handbuch der Religionen. Religionen und Glaubensgemeinschaften in Deutschland. Loseblattwerk. 12. Ergänzungslieferung. München: Olzog, 1–15.
- Eder, Sigrid; Fischer, Irmtraud** (Hg.) (2009): „... männlich und weiblich schuf er sie ...“ (Gen 1,27). Zur Brisanz der Geschlechterfrage in Religion und Gesellschaft. Innsbruck: Tyrolia.
- Gärtner, Stefan** (2012): Beobachtungen zum gegenwärtigen und Mutmaßungen über den zukünftigen Status der Praktischen Theologie. In: Pastoraltheologische Informationen 32, 151–170.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Mainz: Matthias-Grünewald.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.
- Henze, Barbara** (2001): „Die Laien als Feinde der Kleriker von alters her“? Zur Geschichte der Beziehung zwischen Laien und Klerikern. In: Kraus, Georg (Hg.): Wozu noch Laien? Für das Miteinander in der Kirche. Frankfurt/M.: Lang, 69–102.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität. Düsseldorf: Patmos.
- Karrer, Leo** (1999): Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes. Freiburg i. Br.: Herder.
- Kasper, Walter** (2013): Referat zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. Februar 2013 in Trier, online unter: <http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-035-Studientag-FVV-Trier_Vortrag-K-Kasper.pdf>, abgerufen 28.04.2013.

- Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands** (Hg.) (2008): Eine jede hat ihre Gaben. Studien, Positionen und Perspektiven zur Situation von Frauen in der Kirche. Ostfildern: Schwabenverlag.
- Müller, Ludger** (2011): Rechtsschutz in der Kirche. Berlin: Lit.
- Pasero, Ursula** (1994): Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven. In: Wobbe, Theresia; Lindemann, Gesa (Hg.): Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 264–296.
- Qualbrink, Andrea** (2011): Fordern und Fördern. Frauen in kirchlichen Leitungspositionen. In: Herder-Korrespondenz 65, 461–466.
- Rosa, Hartmut** (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ross, Susan** (2006): Christliche Anthropologie und Geschlechter-Essentialismus. In: Concilium 42, 37–44.
- Sander, Hans-Joachim** (1999): Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte. Freiburg i. Br.: Herder.
- Schüller, Thomas** (2013): Vergessenes Recht. Die „Würzburger kirchliche Verwaltungsgerichtsordnung“. In: Feiter, Reinhard; Hartmann, Richard; Schmiedl, Joachim (Hg.): Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen. Freiburg i. Br.: Herder, 290–307.
- Spielberg, Bernhard** (2013): Ein Beschluss unter Beschuss. Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung – und was daraus geworden ist. In: Feiter, Reinhard; Hartmann, Richard; Schmiedl, Joachim (Hg.): Die Würzburger Synode. Die Texte neu gelesen. Freiburg i. Br.: Herder, 56–78.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn: Schöningh.
- Wendrich, Jörn** (2002): Die Entwicklung der familienrechtlichen Entscheidungsbefugnisse der Ehefrau vom BGB bis zum Gleichberechtigungsgesetz vom 18.6.1957. Frankfurt/M.: Lang.
- Willke, Helmut** (2001): Systemtheorie III: Steuerungstheorie. 3. bearb. Aufl. Stuttgart: Lucius und Lucius.

Kirchliche Dokumente

- Deutsche Bischofskonferenz** (2011): Rahmenstatuten und -ordnungen für Gemeinde- und Pastoral-Referenten/Referentinnen. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe, 96).
- Kongregation für die Glaubenslehre** (2004): Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 166).

Über den Autor

Rainer Bucher, Dr. theol., Professor und Vorstand des Instituts für Pastoraltheologie und -psychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Axel Heinrich

Tendenzen in neuerer sozialetischer Literatur zur Enzyklika *Pacem in terris*

Zusammenfassung

Die jüngsten Reaktionen auf die Friedenszyklika *Pacem in terris* im deutschsprachigen Raum zeigen, dass dieses Dokument nach wie vor von Bedeutung ist. Zum einen wegen der dort von Johannes XXIII. vertretenen Positionen zur Anerkennung der Menschenrechte, zur Ächtung des Krieges und zur Positionierung der katholischen Sozialverkündigung innerhalb der Welt der internationalen Politik. Zum anderen jedoch auch, weil sie für die Identität der katholischen Sozialetik bedeutsam ist, doch über ihren genauen Stellenwert bisher kein Konsens herrscht. Der Beitrag greift drei Fragekreise auf, mittels derer die Enzyklika in neuerer sozialetischer Literatur verortet ist.

Abstract

The most recent reactions on the papal encyclical *Pacem in terris* (*Peace on Earth*) in the German-speaking area show that this document still is a relevant issue. This particular reputation is, on the one hand, based on the views held by Pope John XXIII concerning the recognition of human rights, the condemnation of the recourse to war, and the place of Catholic social teaching in the world of international politics. On the other hand it remains controversial because it is relevant for the identity of Catholic social ethics while no consensus has been reached as to its import. This contribution focuses on three sets of questions which place the encyclical in recent socio-ethical literature.

Die Enzyklika *Pacem in terris* steht hinsichtlich ihrer Denkform und ihrer Resonanz im Schatten zweier Dokumente des Zweiten Vatikanums. Die Anerkennung der Gewissens- und Religionsfreiheit wird in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* aufgenommen und konzeptionell vertieft, die Hervorhebung einer die Menschenrechte wahren Ordnung des Zusammenlebens als entscheidend bedeutsam für den Frieden in der Welt sowie die hinhörende und aktive Zuwendung zur Welt werden in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt *Gaudium et spes* entfaltet. Dennoch beschränken sich die neueren sozialetischen Beiträge zur Enzyklika sowie die verstreuten Deutungen und Erwähnungen oftmals nicht auf eine höfliche Referenz, sondern sie bilanzieren in durchaus unterschiedliche Richtungen und betonen durchweg die Aktualität der Enzyklika. Grund dafür dürfte sein, dass in *Pacem in terris* ein „Grunddokument“ (Sutor 2004, 68; vgl. Die deutschen Bischöfe 2011, 9) der katholischen Friedenslehre und

-ethik erkannt wird, auf das bezugnehmend das Selbstverständnis der sozialetischen *Community* implizit thematisiert werden kann. Diese Beiträge stehen im Zentrum der nachfolgenden Beobachtungen. Weitere Wortmeldungen zu *Pacem in terris* werden zu deren Erläuterung und Einordnung hinzugezogen.

Die Menschenrechte erstmals in all ihren Dimensionen anerkannt und die Bedeutung ihrer Wahrung für ein friedliches Zusammenleben erkannt und für die katholische Soziallehre sowie Friedensethik erschlossen zu haben, wird fast durchgehend als ein zentraler Gehalt der Enzyklika hervorgehoben, jedoch unterschiedlich akzentuiert und bewertet. Hierbei zeichnen sich drei Fragenkreise ab, mittels derer die Enzyklika in laufenden Diskussionen verortet und zur Profilbeschreibung der katholischen Friedenslehre und -ethik beigezogen wird: die Konsequenzen dieser Anerkennung hinsichtlich der mit ihr verbundenen innovativen Begrifflichkeit, die aus ihr sich ergebenden friedensethischen Folgerungen sowie die mit ihr verknüpfte politische Haltung zu den Konflikten der Welt.

1 Die Grundbegriffe der von *Pacem in terris* vorgelegten Denkform

Ohne Beobachtung der von Gott gesetzten Ordnung wird kein Frieden entstehen, der diesen Namen verdient. Mit diesem Einsatz steht *Pacem in terris* auf dem Boden der friedensethischen Tradition seit Augustinus (vgl. Hertz 1995, 147f.). Im Zuge der Explikation des Ordnungsgedankens mittels des Gemeinwohlbegriffs rückt jedoch ein neuer Gedanke ins Zentrum der Vorstellung über ein geordnetes und deswegen Frieden ermöglichendes Zusammenleben der Menschen. Das Gemeinwohl, so wie es in PT 9 gefasst wird, wird nicht als eine den Individuen übergeordnete Ordnungsgröße begriffen, sondern „als das konkrete Ensemble der Bedingungen und Voraussetzungen, die es dem Einzelnen ermöglichen, sich als Personen im freien Zusammenwirken mit den anderen zu entfalten“ (Schockenhoff 2013, 223f.; vgl. Christiansen 2005, 225; kritisch: Saberschinsky 2002, 306f.). Der Begriff wird durch die Erklärung, „daß das Gemeinwohl vor allem in der Wahrung der Rechte und der Pflichten der menschlichen Person besteht“ (PT 60), so expliziert, dass zugleich als zweiter Grundbegriff der der Person eingeführt wird.

Dieses Verständnis des Gemeinwohlbegriffs lässt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) als einen „Akt von höchster Bedeutung“

(PT 143) und als „Zeichen der Zeit“ – einen für die Sache des Evangeliums Hoffnung begründenden Schritt in die richtige Richtung (vgl. Laumer 2013, 308) – ins Blickfeld treten. So werden die in PT 60 erwähnten Rechte unter erkennbarem Rückgriff auf die AEMR umfassend aufgezählt. Im Blick auf diese Liste wurde zum einen bemerkt, dass die sozialen Rechte nicht nur auf eine menschenwürdige Lebensführung, sondern auch auf gesellschaftliche Teilhabe bzw. Mitgestaltung zielen (PT 13; 26), also als Beteiligungsrechte aufzufassen sind (vgl. Heimbach-Steins 2001, 20). Zum anderen wird die Nennung des Freiheitsrechts aller Menschen, vor unzulässigen Einwirkungen geschützt nach der Wahrheit in politischen und auch in religiösen Dingen zu suchen (vgl. PT 12), als Manifestation eines neuen Denkens hervorgehoben (vgl. Schockenhoff 2013, 221; Spieß 2012, 116).

Mit der durch die Erfahrungen mit den Unrechtsregimen des Nationalsozialismus und des Kommunismus angestoßenen (vgl. Schallenberg/Küppers 2013, 8; Sutor 2013a, 105; Hilpert 2001, 355) Anerkennung vorpositiver individueller Rechte wird ein Wechsel der Denkform im Blick auf das Politische verbunden. So geht *Pacem in terris* nicht mehr von einer ungeschichtlichen, ontologischen Ordnungsvorstellung aus, sondern wähle die menschliche Person in anthropologischer, theologischer und auch geschichtlicher Perspektive zum konstitutiven Ausgangs- und Zielpunkt des Nachdenkens über das friedliche Zusammenleben der Menschen.¹ Den Menschenrechten werde damit, abgeleitet vom Personenbegriff, ein spezifischer Sinn gegeben. Die Form der theologischen Begründung, die *Pacem in terris* für die Menschenrechte vorlegt, wird als „Personalisierung des Naturrechts“ (Schallenberg/Küppers 2013, 9; vgl. Saberschinsky 2002, 297; Heimbach-Steins 2001, 16; Christiansen 2005, 226) begriffen.

Mit der Anerkennung der Menschenrechte unter dieser Begründung verbindet sich in der Enzyklika eine weitere Akzentuierung. Sie geht in die Richtung, unter Zugrundelegung eines Personenbegriffs, der die soziale Bezogenheit des Menschen betont, mit den Rechten des Menschen auch

1 Hertz (vgl. 1995, 153) zeichnet die in der Enzyklika wirksamen anthropologischen Annahmen vor dem Hintergrund des augustinischen Menschenbildes nach und schreibt ihnen – mit skeptischem Unterton – einen vernunftoptimistischen Tenor zu, der es zulasse, sich im Vertrauen auf Einsichtsfähigkeit und Verantwortungsbewusstsein an alle Menschen guten Willens zu wenden (vgl. dazu Christiansen 2005, 233). Auch für die Deutung der geschichtlichen Dimension wird Augustinus beigezogen (vgl. Schallenberg/Küppers 2013, 11; vgl. alternativ dazu Christiansen 2005, 224).

dessen Pflichten stärker hervorzuheben, als dies in der AEMR geschieht (vgl. PT 9). Unter Verweis auf das soziale Bedingungsgefüge des Politischen werden die Menschenrechte nicht primär als individuelle Abwehrrechte gegenüber dem Staat konzipiert, sondern in die Vorstellung einer wechselseitigen Verantwortung der Rechtssubjekte eingebettet. Damit stellt sich die Frage, welchen Stellenwert die Enzyklika den Freiheitsrechten gegenüber den Verpflichtungen des Menschen zuschreibt (vgl. Kohl 2012, 102; Heimbach-Steins 2001, 18).

Insbesondere vor dem Hintergrund der Diskussion um den 1997 vom *InterAction Council* veröffentlichten Entwurf einer *Allgemeinen Erklärung der Menschenpflichten* ist eine Präzisierung dieser Deklaration gleichursprünglicher Menschenrechte und -pflichten erforderlich. Mindestens ist ein Verständnis auszuschließen, in dem die Pflichten als Bedingung für die Zuerkennung von Rechten erscheinen (vgl. Schockenhoff 2013, 221; Brune 2006, 28). Neben Umformulierungen des Gedankens mittels der Rede von gegenseitiger Entsprechung oder einer Korrespondenz zwischen Rechten und Pflichten, die zur Beantwortung der offenen Frage nichts Substanzielles anführen, findet sich der Vorschlag einer Deutung, wonach „[d]ie Person [...] über die jeweiligen Rechte [verfügt], um auch die mit diesen verbundenen Pflichten erfüllen zu können“ (Schockenhoff 2013, 221). Ferner wird eine adhortative Deutung vorgelegt, der zufolge die Pflichten betont werden, um daran zu erinnern, dass es bei den Menschenrechten nicht nur um das Einfordern individueller Rechte, sondern auch um die aktive Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens gehe (vgl. Goldt 2013, 184) – eine Deutung, bei der allerdings die Frage ungeklärt bleibt, warum diese Erinnerung im Modus der Verpflichtung erfolgen soll. Auch die Rückführung auf eine naturrechtliche Reziprozitätsanalyse des Rechtsbegriffs (Saberschinsky 2002, 312) und die defensive Erläuterung, mit dieser Akzentuierung werde eine Engführung der Menschenrechte als individuelle Abwehr- und Anspruchsrechte mit theologischen Mitteln zurückgewiesen (vgl. Brune 2006, 27), beantwortet die Frage nach dem Verhältnis zwischen Rechten und Pflichten nicht. Damit bleibt zugleich offen, ob die Analyse des Rechtsbegriffs einschlägig bzw. die Zurückweisung argumentativ erfolgreich ist.

Dass die durch die Menschenrechte umrissene Werteordnung auch Verpflichtungen im Sinne eines Ethos politischer Verantwortung für die Rechtsträger involviert, zeigt bereits Art. 29 der AEMR selbst (vgl. Brune 2006, 90f.; Hoppe 1998, 296; kritisch: Saberschinsky 2002, 365) oder, im bundesdeutschen Rechtsraum, die 1958 vom Bundesverfassungsgericht

übernommene Drittwirkungslehre. Eine eigens vorgenommene Betonung der Menschenpflichten kann daher sachgemäß nur „auf eine erneute Vergewisserung über die den Menschenrechten unterliegende Hermeneutik [zielen]“ (Hoppe 1998, 296; vgl. Heimbach-Steins 2001, 22), in der der Rechtsträger die ethische Einsicht in die sittliche Notwendigkeit der Leidminimierung reflektiert. Eine solche Deutung wird in der Rezeption der Enzyklika dort angedeutet, wo die „volle Versöhnung mit der modernen Welt“ (Bischof 2013, 297f.; vgl. Schockenhoff 2013, 229; Bürger 2013; Christiansen 2005, 233) als deren Zielperspektive betrachtet wird.²

Wegen ihres von früheren päpstlichen Verlautbarungen abweichenden Begriffsapparats wird *Pacem in terris* ganz überwiegend als Ausdruck einer Neuorientierung, eines Aufbruchs oder eines Paradigmenwechsels begriffen (vgl. Bischof 2013, 298; Foitzik 2013, 223; Marx 2013, 2; Schockenhoff 2013, 229; Schallenberg/Küppers 2013, 4f.; Christiansen 2005, 225; Heimbach-Steins 2001, 15) – der fremdprophetische Anteil wird dabei nur vereinzelt akzentuiert (vgl. Uertz 2013, 288) – und als Dokument des Übergangs in die Entwicklung der katholischen Soziallehre und speziell der Rezeption des Menschenrechtsdenkens eingeordnet. Als ein Dokument des Übergangs erscheint die Enzyklika zum einen deswegen, weil in ihr der später in *Dignitatis humanae* vollzogene „Paradigmenwechsel von dem Recht der Wahrheit zum Recht der Person“ (Schockenhoff 2013, 222; vgl. Sutor 2013a, 101) nur erst auf den Weg gebracht wird. Zum anderen wird zwar die Demokratie mit Gewaltenteilung als angemessene Herrschaftsform anerkannt und damit die von Leo XIII. erklärte Indifferenz der Kirche gegenüber Herrschaftsformen als solchen – die ihrerseits bereits eine Zurücknahme des kirchlichen Lehranspruchs bedeutete (vgl. Sutor 2013a, 105) – aufgehoben. Doch ein modernes, die normative Trennung von Staat und Zivilgesellschaft berücksichtigendes Staatsverständnis wird in *Pacem in terris* noch nicht formuliert (vgl. Große Kracht 2013, 65f.; Uertz 2005, 469f.).

Der Betonung des Diskontinuierlichen, Neuen im Blick auf *Pacem in terris* wird mit der Ansicht entgegen getreten, die Enzyklika gehe hinsichtlich der Haltung gegenüber den Menschenrechten über eine „Fortführung der kirchlichen Lehre“ (Goldt 2013, 185; vgl. Saberschinsky 2002, 311) nicht hinaus. Sie kann jedoch kaum überzeugend auf die Nutzung

2 Dies betrifft nicht nur die Betonung der Pflichten, sondern auch das Freiheitsverständnis. Dass Freiheit nicht Willkür oder relativistische Beliebigkeit bedeutet, ist bereits dem Menschenrechtsdenken der Aufklärung bekannt (vgl. Sutor 2013a, 108).

des Vokabulars persönlicher Rechte und der Rede von der menschlichen Würde in den Äußerungen früherer Päpste gestützt werden (vgl. Sutor 2013a, 106), weil diese von praktischer Weltverantwortung, aber noch nicht von einem modernen Konzept individueller vorpositiver Rechte getragen sind. Dafür bot die neuscholastische Staatslehre keinen Raum (vgl. Uertz 2013, 280–282). Eine solche Sicht auf die Enzyklika zeigt eher die Gefahren, die in einer zu starken – etwa auf die Unterscheidung zwischen einem unveränderlichen Kern und einer Peripherie veränderlicher Einsichten der katholischen Soziallehre zurückgreifenden (vgl. Roos 2013; CV 12) – Kontinuitätsbehauptung liegen. Die Position, dass die katholische Kirche die Menschenrechte im Grunde genommen immer schon zu ihrem Anliegen gemacht habe, kann zwar auf den biblischen Gedanken der Menschenwürde verweisen, sie kann zudem die über eine lange Zeit hinweg ablehnende Haltung der Päpste mit Einseitigkeiten im säkularen Menschenrechtsdenken, die einer Anerkennung im Wege gestanden hätten (Nothelle-Wildfeuer 2012, 165f.), oder mit anthropologischen Bedenken (Schallenberg/Küppers 2013, 7) rechtfertigen. Sie bleibt aber mindestens ungenau und im Ergebnis irreführend, solange sie die qualitativ neue, durch die Anerkennung der Gewissensfreiheit geprägte Perspektive des Menschenrechtsdenkens nicht überzeugend zu integrieren vermag (vgl. Sutor 2013a, 100–103; Heimbach-Steins 2001, 24f.). Vor diesem Hintergrund behält der Vorschlag Konrad Hilperts (1991, 162), die „lehramtliche Beurteilung der Menschenrechte [...] als eine Lerngeschichte“ zu verstehen, weiterhin seine Berechtigung.

2 Die friedensethische Positionierung in *Pacem in terris*

Die Frage nach Kontinuität und Wandel sowie der diesbezüglichen Rolle von *Pacem in terris* tritt im spezielleren friedensethischen Kontext ebenfalls auf. Während auf der einen Seite die wesentlichen Anregungen, insbesondere die Ächtung des Angriffskrieges, bereits Pius XII. zugeschrieben werden (Justenhoven 2012, 264f.; Araujo 2012, 263), werten andere den Umstand, dass Johannes XXIII. die Wahrung der menschlichen Würde und die Achtung der Menschenrechte zum Angelpunkt friedensethischer Überlegungen machte, als für die Friedenslehre der katholischen Kirche und die katholische Friedensethik neu und wegweisend (Sailer-Pfister 2014, 53; Nothelle-Wildfeuer 2012, 165f.; Die deutschen Bischöfe 2011, 9; Brune 2006, 28; Christiansen 2005, 223; Sutor 2004, 68).

Dieses Umdenken führt in PT 127 mit Blick auf die modernen Waffentechnologien zur Ächtung des Krieges: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten.“ Zwar ist dies nach dem Briand-Kellogg-Pakt von 1928 und der *Charta der Vereinten Nationen* von 1945 (Art. 1) ebenfalls lediglich ein nachholendes Beitreten zum Stand der Dinge in Friedenspolitik und Friedensdenken – was auch für die Verlautbarungen Pius XII. gilt (vgl. Bürger 2013). Dennoch hat diese Erklärung, die als Absage an die Lehre des gerechten Krieges bzw. als Ausdruck einer tiefen Skepsis gegenüber einer Politik der atomaren Abschreckung verstanden und verbreitet begrüßt wird (vgl. Batlogg 2013a, 218; Foitzik 2013, 223; Bischof 2013, 306; Volgger 2013, 401) sowie ihre bestätigende Aufnahme in *Gaudium et spes* (GS 80–82), eine Entwicklung im katholischen Raum angestoßen, die in den 1980er und 1990er Jahren zur eigenständigen Ausarbeitung der Leitperspektive des Gerechten Friedens geführt und damit den breiten Anschluss an die friedenswissenschaftliche und sicherheitspolitische Diskussion ermöglicht hat. In diesem Sinn kann das Bischofswort *Gerechter Friede* von 2000 (vgl. Die deutschen Bischöfe 2000), auch wenn es keinen ausdrücklichen Bezug zu *Pacem in terris* herstellt, als vorläufiger Abschluss einer Entwicklung betrachtet werden, die unter anderem in dieser Enzyklika ihren Anfang nahm.

Neben der positiven Würdigung der Enzyklika als Aufbruch zu einem konsequent an der Kriegsverhinderung orientierten Denken findet sich eine Zurückhaltung, die an dem in *Pacem in terris* anzutreffenden anthropologischen Optimismus Anstoß nimmt (vgl. Hertz 1995, 151). Sie reicht bis hin zu einer – allerdings im katholischen Raum so nicht vorgetragenen – heftigen Kritik, die der Enzyklika die Mitverantwortung an der Herausbildung eines „*jus contra bellum*“ zuschreibt: Gerade als die Zuspitzung des Ost-West-Gegensatzes eine Revitalisierung der *bellum justum*-Lehre erforderlich gemacht hätte, habe sie die Weichen zu deren Unterminierung gestellt, wie sie in *Gaudium et spes* und vollends im Hirtenwort der US-amerikanischen Bischöfe *The Challenge of Peace* ins Werk gesetzt worden sei (vgl. Sharma 2009, 220). Der in *Pacem in terris* vertretene Standpunkt sei letztlich radikal pazifistisch und darin utopisch, dass er die Sündhaftigkeit des Menschen verkenne und die Augen davor verschließe, dass Krieg ein „*necessary evil*“ (Corey/King 2013, 152) sei.

Indem die Enzyklika das Anliegen der Verhinderung militärischer Gewaltanwendung durch eine von der Friedensförderung ausgehende Überlegung angeht, erkennt sie der Suche nach den Instrumenten der

Friedensförderung auf Kosten der Frage nach der Legitimität des Einsatzes militärischer Mittel zur Friedenssicherung entscheidende Bedeutung zu (Lüer 2013, 37; Sailer-Pfister 2014, 53). Neben der Etablierung geordneter Verhältnisse im Zusammenleben der Menschen auf allen sozialen Ebenen bringt Johannes XXIII. hierbei die Errichtung einer mit den entsprechenden Machtmitteln ausgestatteten „universalen politischen Gewalt“ (PT 137)³ ins Spiel und erkennt nachfolgend in den Vereinten Nationen und der AEMR zwar nicht die Erfüllung dieser aus seiner Sicht zwingenden sittlichen Forderung, wohl aber ein „Zeichen der Zeit“ (vgl. Araujo 2012, 263, Nothelle-Wildfeuer 2012, 166f.).

Viele Interpreten suchen, diese Forderung unter Verweis auf die mit ihr verknüpfte Betonung des Subsidiaritätsprinzips (PT 140) vom Gedanken eines Weltstaates abzugrenzen, und sie mit der Idee eines Staatenbundes in Verbindung zu bringen (vgl. Schockenhoff 2013, 228; Sailer-Pfister 2014, 54; Christiansen 2013). In diesem Rahmen wird die Aktualität dieser Forderung nach einer Weltautorität und einer aktiven Weltinnenpolitik darin gesehen, dass die Vereinten Nationen bis heute unter einer mangelhaften Ausstattung mit Machtmitteln leiden, die sie benötigen, um ihre insbesondere im Sicherheitsrat getroffenen Entscheidungen durchzusetzen (Goldt 2013, 186; Christiansen 2013; CV 67). Die Klage, dass die Bereitstellung militärischer Kontingente durch die Mitgliedsstaaten (zu) engen Grenzen unterliegt, mag zutreffen, doch führt sie an dem bedeutsamen Umstand vorbei, dass der UN-Sicherheitsrat durch die faktische Ausübung seiner Macht in Konfliktsituationen eher Anlass gab und gibt, über eine grundlegende Reform seiner Entscheidungsstrukturen bzw. über ergänzende internationale Sicherheitsinstitutionen unter Einbindung der Großmächte nachzudenken (vgl. Ikenberry/Slaughter 2006, 23–25; Müller u. a. 2014).

Der aus der Enzyklika sprechende politische Universalismus erkennt in Fortführung der Solidaritätsforderungen der Enzyklika *Mater et magistra* (vgl. MM 171) eine Pflicht des Staates nicht nur zur Realisierung des Gemeinwohls im Inneren, sondern darüber hinaus zur Ausrichtung seiner außenpolitischen Beziehungen am „umfassende[n] Gemeinwohl [...], welches die gesamte Menschheitsfamilie angeht“ (PT 132). Damit

3 Während Goldt 2013, 185 diesen Zug als „nahezu revolutionär“ hervorhebt, zeigt Justenhoven 2012, 264f., dass sich bereits Pius XII. die Forderung nach einer Weltinstanz mit der Fähigkeit zur Rechtsdurchsetzung zu eigen gemacht hatte.

verbindet sich die Forderung zur Errichtung entsprechender zwischenstaatlicher Institutionen (vgl. Christiansen 2013; Justenhoven 2012, 266). Werden die Staaten derart in die Pflicht genommen, stellt sich die Frage, wie auf den Fall der Nichterfüllung reagiert werden kann. Diese andere Seite der Forderung nach einer Weltautorität wird als prophetisches Moment der Enzyklika wahrgenommen (vgl. Christiansen 2013), liegt auf dieser Linie doch das gut vierzig Jahre später, seit 2005 fortschreitend im Völkerrecht etablierte und von der katholischen Friedenslehre und Friedensethik mitgetragene Konzept der *Responsibility to Protect* (vgl. Justenhoven 2012, 274f.; Die deutschen Bischöfe 2011, 26 und 65; Benedikt XVI. 2008). In ihm wird die Staatengemeinschaft dazu verpflichtet, im Notfall einzelne Staaten bei der Wahrung der Menschenrechte in ihrem Verantwortungsbereich zu unterstützen und im Falle fortdauernder schwerer Menschenrechtsverletzungen auch mit Zwangsmitteln auf die Beseitigung der Situation hinzuwirken.

3 Folgerungen für das christliche Engagement für den Frieden in der Welt

Mit ihrer vom wirklichen Menschen ausgehenden Sichtweise stellt die Enzyklika die Kirche – ohne sie freilich bloß als zivilgesellschaftlichen Akteur neben anderen zu betrachten – in Welt und Gesellschaft hinein und lässt zugleich doktrinäre Differenzen zu Gunsten der Interaktionsmöglichkeiten mit säkularen Akteuren in den Hintergrund treten. Dieser Zug findet seinen Ausdruck in der vielfach hervorgehobenen Adressierung der Friedensencyklika an „alle Menschen guten Willens“ (vgl. bspw. Bischof 2013, 302; Foitzik 2013, 223; Goldt 2013, 181; Lürer 2013, 39; Schallenberg/Küppers 2013, 5; Schockenhoff 2013, 219; Volgger 2013, 404; Heimbach-Steins 2001, 15).

In ihr sowie im Fehlen von Lehrverurteilungen erblickt Jörg Lürer (2013, 37) eine „sprachliche Abrüstung“, die das Pontifikat Johannes XXIII. insgesamt kennzeichnete und die Kirche als einen Akteur neu schuf, der in politischen Konflikten glaubwürdig um gegenseitiges Vertrauen der Kontrahenten werben konnte.⁴ Dieses Moment wird unterschätzt, wo

4 Vgl. Christiansen 2005, 218. Zur Bedeutung dieses neuen Auftretens für die US-amerikanischen Katholiken vgl. Carty 2011, 55f.; Garneau 2008, 96; O'Brien 2009, 69f.

lediglich ein neuer Stil oder Tonfall in der Enzyklika konstatiert (vgl. Justenhoven 2012, 265) oder das Kommunikationsanliegen des Papstes auf doktrinäer Ebene gesucht wird (vgl. Saberschinsky 2002, 322f.). Ausschlaggebend für die Überzeugungskraft, aber auch für die zum Teil zurückhaltende bis ablehnende Reaktion auf die Enzyklika war – neben der Betonung weltweiter Solidarität – die aus ihrer gewaltrestriktiven Haltung resultierende Position konsequenter Dialogbereitschaft, die die von Johannes XXIII. gezeigte „engagierte Neutralität“ (Bischof 2013, 309) theologisch untermauerte (vgl. Schwaiger 1999, 330).⁵ So griff der Papst im Herbst 1962 mit einem Friedensaufruf vermittelnd in die Kuba-Krise ein, die die Menschheit an den Rand eines Atomkrieges geführt und die Brüchigkeit des Abschreckungssystems vor Augen geführt hatte, wobei die sich abzeichnende atmosphärische Verbesserung im Umgang mit der Sowjetunion im Westen beargwöhnt wurde (vgl. Bischof 2013, 301; Batlogg 2013a, 217; Fogarty 2000). Die politische Wachheit und Sensibilität des späteren Papstes wird mit seinen Erfahrungen als Feldkaplan und Sanitäter im Ersten Weltkrieg in Verbindung gebracht (vgl. Bischof 2013, 298; Volgger 2013, 400; Bürger 2013), wohingegen sein Beitrag zur Rettung Tausender slowakischer Juden während des Zweiten Weltkriegs kaum erwähnt wird (vgl. Batlogg 2013b, 361; vgl. dazu Feldmann 2014). Dieser lebensgeschichtliche Erfahrungshintergrund darf jedoch bei der theologisch-ethischen Würdigung der Enzyklika nicht außer Acht gelassen werden.

In der Enzyklika, die vom Erfolg der Kuba-Mission mit angeregt wurde (vgl. Christiansen 2005, 221f.), schlägt sich dieses Engagement in der Weisung nieder, „bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen Fragen oder der Politik befassen, zu unterscheiden von falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen“ (PT 159). Die Zusammenarbeit mit Vertretern nicht- und sogar antichristlicher Bewegungen in gemeinsamer Weltverantwortung wird als möglich und notwendig erachtet, weil (und insoweit) auch sie an Frieden und Sicherheit interessiert sind. Die Enzyklika folgert daraus die Möglichkeit, „daß Fühlungen und Begegnungen über praktische Fragen, die in der

5 In nicht wenigen Reaktionen auf die Enzyklika trifft vor allem die in ihre Gesprächsoffenheit einfließende optimistische Grundhaltung auf Skepsis. Vgl. dazu Christiansen 2005, 236f.

Vergangenheit unter keiner Rücksicht sinnvoll erschienen, jetzt wirklich fruchtbringend sind oder es morgen sein können“ (PT 160).

Diese Erklärung zielte nicht nur auf den geistigen Austausch mit Repräsentanten nichtchristlicher Weltanschauungen (vgl. Bischof 2013, 307), sondern forderte darüber hinaus die Politiker, die als Kontrahenten im Ost-West-Konflikt auftraten, im Interesse des Friedens auf, immer wieder nach Kontakten und Gesprächsmöglichkeiten mit der Gegenseite zu suchen (vgl. Bischof 2013, 308; Sutor 2013b, 250). Die Relevanz und der Zumutungscharakter dieser Weisung, aber auch ihr als „prophetisch“ (Schockenhoff 2013, 229; Volgger 2013; Christiansen 2013) bezeichneter Mut können rückschauend nur schwer ermessen werden, weil die Geschichte dem ostpolitischen Wagnis Recht gegeben hat (vgl. jedoch kritisch Lill 1999). Wie schwer es Akteuren in Politik und Medien, aber auch in der Kirche im Ernstfall fällt, eine solche Haltung einzunehmen, lässt sich gegenwärtig an dem vom Konflikt um die Ukraine gezeichneten Russland-Diskurs in Deutschland ablesen.

Die Adressierung der Enzyklika an „alle Menschen guten Willens“ wäre als bloß freundliche Geste der Öffnung missverstanden. Sie ist ein ernster Auftrag, zwischen Konfliktgegnern Vertrauen herzustellen (vgl. Schockenhoff 2013, 219; Foitzik 2013, 223; Batlogg 2013a, 218), ohne in „Indifferenz gegenüber Staatsformen und Regierungssystemen“ (Lill 1999, 24) zu verfallen. Das Bemühen um Verständigung in Konflikten auf die Intention zu beschränken, „bedrängten Christen beizustehen“ (Goldt 2013, 183f.), wird daher weder dem praktischen Grundgedanken von *Pacem in terris* noch den Friedensinitiativen der katholischen Kirche, die auf die Enzyklika rückbezogen werden können, gerecht (vgl. Spieß 2012, 116; Nothelle-Wildfeuer 2012, 168; Christiansen 2005, 217f.). Im Gegenteil: Sich nicht nur für die Rechte von Christen, sondern von allen unterdrückten und missachteten Menschen einzusetzen, ist für die Kirche zum Kriterium ihrer Glaubwürdigkeit geworden.

Überblickt man die drei Fragenkreise, so wird vor allem eine Herausforderung für die katholische Sozialethik deutlich: Solange die Entscheidungen des UN-Sicherheitsrats nicht allein in der Verantwortung für die Verhinderung schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen getroffen, sondern von partikularen Interessen der Ständigen Mitglieder gelenkt werden, muss damit gerechnet werden, dass eine geeignete Mandatierung zum Eingreifen in dringlichen humanitären Fällen ausbleibt. Damit erhalten Großmächte oder Staatenbündnisse Handlungsspielräume, um in solchen Fällen, etwa unter Berufung auf einen übergesetzlichen Notstand,

zu intervenieren. Doch auch dies kann missbräuchlich geschehen, wie das Beispiel des 2003 begonnenen Irak-Krieges zeigt. Angesichts dessen besteht die vordringliche Aufgabe darin, diese Spannung zwischen völkerrechtlicher Legalität und ethischer Legitimität zu minimieren. Konflikte zwischen den Normebenen werden jedoch nicht ganz aus der Welt geschafft werden können, „weswegen die Bestimmung einer ethischen Präferenzregel, an der orientiert sie entschieden werden können, unverzichtbar ist“ (Hoppe 2014, 47). Die Arbeit an dieser Bestimmung wäre ein wichtiger Beitrag zum christlichen Engagement für den Weltfrieden.

Literatur

- Araujo, Robert** (2012): The Holy See as International Person and Sovereign and Participant in International Law. In: Justenhoven, Gerhard; Barbieri, William A. (Hg.): From Just War to Modern Peace Ethics. Berlin: De Gruyter, 249–273.
- Batlogg, Andreas** (2013a): *Pacem in terris* – das Ende des gerechten Krieges. In: Stimmen der Zeit 138, 217–218.
- Batlogg, Andreas** (2013b): Ein Sprung nach vorn: Johannes XXIII. In: Stimmen der Zeit 138, 361–362.
- Bischof, Franz Xaver** (2013): Menschenrechte als Garanten des Weltfriedens. Die Friedenszyklika „*Pacem in terris*“ Papst Johannes' XXIII. In: Sautermeister, Jochen (Hg.): Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit. FS Konrad Hilpert. Freiburg i. Br.: Herder, 297–310.
- Brune, Guido** (2006): Menschenrechte und Menschenpflichten. Zur Debatte um eine Ergänzung der Menschenrechte durch die Menschenpflichten. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bürger, Peter** (2013): 50 Jahre „*Pacem in terris*“. Die einzige vertonte Enzyklika der Geschichte – zugleich eine Erinnerung an den Friedenspapst Johannes XXIII. In: Imprimatur 3/2013, online unter: <www.imprimatur-trier.de>, abgerufen 12.03.2014.
- Carty, Thomas J.** (2011): John Kennedy, Religion, and Foreign Policy. In: The Review of Faith and International Affairs 9, 51–59.
- Christiansen, Drew** (2005): *Pacem in terris*. In: Himes, Kenneth (Hg.): Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations. Washington D. C.: Georgetown University Press, 217–243.
- Christiansen, Drew** (2013): A Vision of Peace. How the prophetic „*Pacem in terris*“ helped change the world. In: America 208, 11–15.
- Corey, David D.; King, Josh** (2013): *Pacem in terris* and the Just War Tradition: A Semiscentennial Reconsideration. In: Journal of Military Ethics 12, 142–161.
- Feldmann, Christian** (2014): Bauernsohn und Freiheitskämpfer. Zwei Päpste werden heiliggesprochen, online unter: <<http://www.ndr.de/ndrkultur/programm/sendungen/glaubenssachen/gsmanuscript623.pdf>>, abgerufen 29.04.2014.

- Fogarty, Gerald P.** (2000): Die Kubakrise: Die päpstliche Friedensinitiative. In: Wittstadt, Klaus (Hg.): Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. II: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Mainz: Grünewald, 112–124.
- Foitzik, Alexander** (2013): „Pacem in terris“: Eine bleibend aktuelle Enzyklika. In: Herder Korrespondenz 67, 223–225.
- Garneau, James F.** (2008): Presidents and Popes, Face to Face: From Benedict XV to John Paul II. In: U. S. Catholic Historian 26, 89–106.
- Goldt, Christoph** (2013): Sicherheit und Frieden – 50 Jahre Enzyklika „Pacem in terris“. In: Die neue Ordnung 67, 180–194.
- Große Kracht, Hermann-Josef** (2013): Deutliche Kontinuitäten und eine klare Neubestimmung. Eine Sichtung lehramtlicher Dokumente zur modernen Demokratie. In: Theologische Quartalschrift 193, 64–80.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen. Mainz: Grünewald.
- Hertz, Anselm** (1995): Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika „Pacem in terris“ und in der Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanums. In: Beestermöller, Gerhard; Glatzel, Norbert (Hg.): Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik. Stuttgart: Kohlhammer, 129–155.
- Hilpert, Konrad** (1991): Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität. Düsseldorf: Patmos.
- Hilpert, Konrad** (2001): Christliche Wurzeln der Menschenrechte. In: Ders.: Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte. Freiburg i. Br.: Herder, 355–368.
- Hoppe, Thomas** (1998): Priorität der Menschenrechte. Zur Diskussion um eine „Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten“. In: Herder Korrespondenz 52, 293–298.
- Hoppe, Thomas** (2014): Zur Legitimationsfrage von Interventionen in der Perspektive des Gerechten Friedens. In: Ders. (Hg.): Verantwortung zu schützen. Interventionspolitik seit 1990 – eine friedensethische Bilanz. Analysen und Empfehlungen. Berlin: Köster, 39–52.
- Ikenberry, G. John; Slaughter, Anne-Marie** (2006): Forging A World Of Liberty Under Law. U. S. National Security in the 21st Century. Final Report of the Princeton Project on National Security. Princeton, NJ: Woodrow Wilson School of Public and International Affairs.
- Justenhoven, Heinz-Gerhard** (2012): Frieden durch Recht – Zur Relevanz des internationalen Rechtes in der Friedensethik der katholischen Kirche. In: Delgado, Mariano; Holderegger, Adrian; Vergauwen, Guido (Hg.): Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 259–276.
- Kohl, Bernhard** (2012): Grenzfälle des Menschlichen. Für eine menschenrechtliche Hermeneutik der Kirche. In: Wort und Antwort 53, 101–106.
- Laumer, August** (2013): „... nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Ein konziliarer Kernauftrag an die Kirche und seine praktisch-theologische Rezeption. In: Trierer Theologische Zeitschrift 122, 306–321.

- Lill, Rudolf** (1999): Zur Vatikanischen Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. In: Hummel, Karl-Josef (Hg.): Vatikanische Ostpolitik unter Johannes XXIII. und Paul VI. 1958–1978. Paderborn: Schöningh, 19–30.
- Lüer, Jörg** (2013): Die katholische Kirche und die „Zeichen der Zeit“. Die Deutsche Kommission Justitia et Pax nach 1989. Stuttgart: Kohlhammer.
- Marx, Reinhard** (2013): Kirche als Friedensakteur. Teil des Problems oder Teil der Lösung?, online unter: <<http://www.kmba.militaerseelsorge.bundeswehr.de/portall/kmba/>>, abgerufen 23.04.2014.
- Müller, Harald; Jüngling, Konstanze; Müller, Daniel; Rauch, Carsten** (2014): Ein Mächtkonzert für das 21. Jahrhundert. Blaupause für eine von Großmächten getragene multilaterale Sicherheitsinstitution. Frankfurt/M.: Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula** (2012): Zivilisation der Liebe. Zu den Friedensbotschaften der Päpste seit dem II. Vatikanischen Konzil. In: Delgado, Mariano; Holderegger, Adrian; Vergauwen, Guido (Hg.): Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen. Stuttgart: Kohlhammer, 161–179.
- O'Brien, David J.** (2009): American Catholics and Peacemaking: A Personal and Historical Reflection. In: U. S. Catholic Historian 27, 61–71.
- Roos, Lothar** (2013): Die Sozialverkündigung der Kirche und die „Zeichen der Zeit“. In: Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd (Hg.): Interdisziplinarität in der christlichen Sozialethik. FS zum 50-jährigen Bestehen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach. Paderborn: Schöningh, 345–362.
- Saberschinsky, Alexander** (2002): Die Begründung universeller Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre. Paderborn: Schöningh.
- Sailer-Pfister, Sonja** (2014): „Schwerter zu Pflugscharen“ – Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden. In: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 43, 51–61.
- Schallenberg, Peter/Küppers, Arnd** (2013): Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in terris* – Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre. Köln: Bachem.
- Schockenhoff, Eberhard** (2013): Mutiges Lehramt. Die Enzyklika „*Pacem in terris*“. In: Stimmen der Zeit 138, 219–231.
- Schwaiger, Georg** (1999): Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II. München: Beck.
- Sharma, Serena K.** (2009): The Legacy of *Jus Contra Bellum*: Echoes of Pacifism in Contemporary Just War Thought. In: Journal of Military Ethics 8, 217–230.
- Spieß, Christian** (2012): Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. In: Gabriel, Karl; Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Paderborn: Schöningh, 101–131.
- Sutor, Bernhard** (2004): Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Stationen und Chancen eines geschichtlichen Lernprozesses. Schwalbach: Wochenschau Verlag.
- Sutor, Bernhard** (2013a): Katholische Kirche und Menschenrechte. Kontinuität oder Diskontinuität in der kirchlichen Soziallehre? In: Ders.: Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite. Paderborn: Schöningh, 99–112.
- Sutor, Bernhard** (2013b): Frieden schaffen durch Politik. Der politische Gehalt lehramtlicher Aussagen der Kirche zur Friedensproblematik. In: Ders.: Katholische

- Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite. Paderborn: Schöningh, 236–250.
- Uertz, Rudolf** (2005): Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965). Paderborn: Schöningh.
- Uertz, Rudolf** (2013): Menschenrechte im Spannungsfeld zwischen Gottesrede und säkularer Politik. In: Vogt, Markus (Hg.): *Theologie der Sozialetik*. Freiburg i. Br.: Herder, 279–299.
- Volgger, Ewald** (2013): Die Prophetie des friedliebenden Menschen. Biografische und spirituelle Anstöße zur großen Friedenszyklika „*Pacem in terris*“ und ihre bleibende Gültigkeit. In: *Theologisch-praktische Quartalsschrift* 161, 399–409.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben zitiert aus:

- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB** (Hg.) (2007): *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*. 9. erw. Aufl.: Köln: Ketteler-Verlag. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- Benedikt XVI.** (2008): Besuch bei der UN-Vollversammlung im Glaspalast. Ansprache von Benedikt XVI. In: *L'Osservatore Romano* 17, 14–15.
- CV – Benedikt XVI.** (2009): Enzyklika *Caritas in veritate*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 186).
- Die deutschen Bischöfe** (2000): Gerechter Friede. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Die deutschen Bischöfe*, 66).
- Die deutschen Bischöfe** (2011): Terrorismus als ethische Herausforderung. Menschenwürde und Menschenrechte. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Die deutschen Bischöfe*, 94).
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, S. 291–395.
- MM – Johannes XXIII.** (1961): Enzyklika *Mater et magistra*, S. 171–239.
- PT – Johannes XXIII.** (1963): Enzyklika *Pacem in terris*, S. 241–290.

Über den Autor

Axel Heinrich, Dr. theol. habil., Privatdozent an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und WMA an der Professur für katholische Theologie an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg.

II. Berichte und Mitteilungen

Michelle Becka

Ethik und Empirie

Bericht zum Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik 2013 in Graz

Vom 8. bis 11. September 2013 fand der Kongress der Internationalen Vereinigung für Moraltheologie und Sozialethik in Graz statt. Das Thema lautete „Ethik und Empirie“. Dass Empirie für Moraltheologie und Sozialethik von Bedeutung ist und mehr noch von Bedeutung sein sollte, war allgemeiner Konsens der Veranstaltung. Sehr unterschiedliche Antworten gab es jedoch auf die Frage, wie das Verhältnis beider zu bestimmen ist – und es bleibt auch nach der Tagung noch so manche methodische Herausforderung!

Die Unklarheit beginnt bereits hinsichtlich der Frage, was genau jene Empirie eigentlich ist, auf die sich Sozialethik und Moraltheologie beziehen sollen. Denn der Begriff der Empirie wird, wie *Matthias Möhring-Hesse* gleich zu Beginn erklärt, häufig ungenau – und falsch – verwendet: Er bezeichnet zuweilen die Wirklichkeit selbst, sowie die Methoden diese zu erfassen und das Wissen, das auf diese Weise hergestellt wird. Empirie ist aber nicht die Wirklichkeit selbst, sondern eine durch Vermittlungsbemühungen hergestellte Wirklichkeit und damit ein Wissen über Wirklichkeit. Für die Konstruktion dieser Realität sind besondere Verfahren notwendig. Es werden, so führt *Mathias Gutmann* aus, homogenisierende Räume von Erfahrung geschaffen; Modelle und Formalisierung strukturieren empirische Erfahrung. Die empirische Erfahrung, wie sie in den Wissenschaften auftaucht, ist eine typisierte Erfahrung, damit eine Vergleichbarkeit der Aussagen möglich wird.

Daraus folgt, dass diesen Methoden und Verfahren besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist, damit Wirklichkeit verlässlich (re-)konstruiert wird. Verallgemeinerbarkeit und Transparenz nennt Möhring-Hesse als notwendige Kriterien hierfür, und er wirft der (Sozial-)Ethik nicht nur mangelnden Bezug zur Empirie vor, sondern vor allem eine gewisse Naivität in Methodenfragen, wenn nämlich nicht hinreichend Rechenschaft gegeben wird über die Methoden, mit denen im Umgang mit Empirie gearbeitet wird.

Welches empirische Wissen ist also für die ethische Reflexion relevant – und wie wird es generiert? Angemessene Methoden und klare Verfahren sind notwendig, aber es darf nicht aus dem Blick geraten, dass sie in ihrer Reichweite beschränkt bleiben. Denn, so betont *Hans-Joachim Höhn*, auch solide Verfahren der Wissensgewinnung, wie das Experiment, sind – weil sie mit einigen erkenntnistheoretischen Problemen behaftet sind – nie optimale Erkenntnislieferanten, und auch die Induktion hat längst ihre unbestrittene Position verloren – wegen der Zweifel an der logischen Ableitbarkeit von Verallgemeinerungen einerseits und der Verknüpfungslogik im Wenn-dann-Schema andererseits. Die Induktion hat deshalb innerhalb der Ethik für Höhn vor allem eine heuristische Funktion (auch in Bezug auf Normen), keine begründende. Das gilt auch allgemein: Der notwendige Bezug auf die Empirie nimmt der Ethik nicht die Aufgabe der Begründung des richtigen Handelns. Auch das solide erhobene Sein begründet kein Sollen.

Deshalb ist manche Art der Verhältnissetzung von Empirie und Ethik nicht unproblematisch. So ist etwa eine Empirische Ethik, wie sie, so *Hille Haker* im Eröffnungsvortrag, aktuell im Kontext der Bioethik vorzufinden ist, zwar einerseits sinnvoll, weil sie die Kontextualität der Ethik ernst nimmt und nicht einfach Prinzipien begründet, deren Applikation in der Wirklichkeit unmöglich wird, sondern die Operationalisierbarkeit stets durch sorgfältige Analyse von ethischem Problem und Kontext prüft. Diese Form der Empirischen Ethik wird aber problematisch, wenn die Analysen selbst normativ aufgeladen werden oder wenn empirische Faktoren wie die Machbarkeit die Norm bestimmen: wenn beispielsweise Autonomie als Prinzip aufgegeben wird, weil es in der medizinischen Praxis für viele keine Rolle spielt und in bestimmten Situationen schwer umsetzbar ist. Diese Vorstellung ist nach Haker falsch, aber durchaus verbreitet. Die Empirie stellt dann allein die Moraltheorie in Frage und nicht umgekehrt. So wie sich Normen nicht durch Empirie begründen lassen, können in einer empiriesensiblen Ethik auch nicht die Normen durch empirische Analysen ersetzt werden.

Außerdem – darauf machen die Beiträge aus soziologischer Sicht: *Christian Fleck* und im Koreferat *Gerhard Droesser* – aufmerksam, ist stets zu berücksichtigen, welche Normen das Handeln von Sozialwissenschaftlern steuern: Auch ihre Prinzipien oder leitenden Motive in der Rekonstruktion der Wirklichkeit müssen offengelegt werden, um Objektivität beurteilen und Forschungsergebnisse einordnen zu können.

Umgekehrt lassen sich Sein und Sollen auch nicht vollständig trennen. Denn moralische Äußerungen – darauf weisen v. a. Gutmann, Höhn und Jan Schildmann hin – sind aus Tatsachenerkenntnis und Werturteil zusammengesetzt, und die moralische Aussage hängt immer auch von der Richtigkeit der Tatsachenaussage ab. Und außerdem sind, wie ebenfalls in vielen Beiträgen dieser Tagung betont wird, im Sein Momente des Sollens enthalten – als Werte, Normen, Überzeugungen. Diese lassen sich moralsoziologisch erheben, wie Möhring-Hesse ausführt. Doch empirisch erhobene Werte und Normen allein sind noch keine Ethik. Dazu bedarf es des ordnenden Umgangs mit ihnen durch ein maßgebliches Prinzip, wie es Höhn etwa mit dem Nichtwiderspruchsprinzip einführt. Oder aber es lassen sich, wie Haker ausführt, in den jeweiligen Praktiken die Potentiale identifizieren und beschreiben, die zugleich über die Faktizität hinausweisen und den normativen Horizont von Praktiken eigens thematisieren. Joas' Genealogie des Universalismus von Werten und Honneths Rekonstruktion sozialer Freiheit stellen Methoden dar, die auf unterschiedliche Weise versuchen, die normativen Gehalte von gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen sowie deren Wirksamkeit zu erfassen. Damit ist freilich schon angedeutet, dass sich Wirklichkeit nicht nur in der Rekonstruktion durch Daten erfassen lässt, sondern dass der Begriff der Praxis in der Vermittlung von Wirklichkeit und Ethik eine große Rolle spielt und durch den Empiriebegriff nicht verdrängt werden kann oder darf, weil die Wirklichkeit eine von Handelnden gestaltete ist.

Die konkretisierenden Vorträge – *Stephan Goertz* und im Koreferat *Martin Lintner* zu Jugendsexualität, für die Frage der Entwicklung der Weltbevölkerung *Johannes Müller* und im Koreferat *Marianne Heimbach-Steins* – machen die Kontroverse um Empirie und Ethik nicht nur anschaulich und greifbar, sondern führen auch die methodische Auseinandersetzung fort. So lenken Müller und Heimbach-Steins die Aufmerksamkeit nochmals auf die Frage, welche Wirklichkeit wir in der Ethik abbilden und reflektieren wollen: Müller unterstreicht, dass der Zugang zur Wirklichkeit einerseits durch die Erhebung von Daten stattfindet, andererseits aber auch durch die gelebte Erfahrung vor Ort – eine Dimension, die insgesamt wenig Beachtung fand im Verlauf der Tagung. Außerdem, betont Müller, können durch eine zu scharfe Trennung von Moraltheologie und Sozialethik blinde Flecken in der Konstruktion der Wirklichkeit entstehen, weil die jeweilige Wahrnehmungsperspektive zu begrenzt ist. Darüber hinaus, so fordern Heimbach-Steins und mit ihr verschiedene Diskussionsbeiträge, sind die Bedingungen zu

berücksichtigen, unter denen empirische Erkenntnis gewonnen wird. Denn Machtinteressen und die spezifische Gestaltung von Rahmenbedingungen bestimmen die Konstruktion einer bestimmten Wirklichkeit.

Hinsichtlich beider Themen wird überzeugend dargelegt, wie eine theologische Ethik oder auch lehramtliche Äußerungen, die die Empirie ignorieren, den Bezug zur Lebenswirklichkeit der Menschen und damit letztlich an Relevanz verlieren. Wenn etwa die einzige Antwort der Moral in Fragen der Jugendsexualität Verknappung oder gar Vermeidung ist, ist diese Antwort für viele Menschen wenig hilfreich; die Norm erreicht dann die Adressaten nicht. Unsere Regelungen sind in solchen Fällen, in den Worten von *Karl-Wilhelm Merks*, nicht mehr wirklichkeitsgemäß. Was aber bleibt der Theologischen Ethik an Stelle einer Norm, die nicht wirklichkeitsgemäß ist? Eine Antwort (unter anderen) von Goertz, mit anderer Schwerpunktsetzung auch von Lintner, ist eine moralpädagogische: Es müsse darum gehen, Jugendliche zu befähigen, damit sie sexuelle Handlungsfähigkeit entwickeln und mit den vorhandenen Freiheitsspielräumen umzugehen lernen. Darüber hinaus stellt Goertz auf besondere Weise die Bedeutung des Aushandelns zwischen gleichberechtigten (Sexual-)Partnern heraus: Richtig kann demnach nur das sein, dem die Beteiligten zustimmen können. Die Richtigkeit der Norm ist dann weitgehend an die Zustimmungsfähigkeit zu ihr geknüpft. Die an vorangehende Vorträge und Diskussionen anknüpfenden Fragen, ob die Zustimmung zur Norm *allein* deren Richtigkeit garantieren kann und inwieweit die entsprechenden Aushandlungsprozesse tatsächlich unter fairen Bedingungen stattfinden, konnten auf der Tagung nur anfänglich diskutiert werden. Es steht aus, diese Diskussion fortzuführen!

Die beiden letzten konkretisierenden Vorträge von *Jan Schildmann* zu Entscheidungen am Lebensende und *Ulrich Thielemann* zur Wirtschaftsethik führen die methodischen Auseinandersetzungen fort. So ruft Schildmann in Erinnerung, dass es, so wenig wie es „die“ ethische Theorie gibt, auch nicht „die“ Empirie gibt: Der Pluralität an ethischen Theorien steht eine Pluralität an empirischen Methoden gegenüber. Es muss also gerechtfertigt werden, auf welche empirischen Methoden die Theorie zurückgreift und anhand welcher Theorien die Daten interpretiert werden. Dabei bleibt eine methodische Limitierung, es muss stets kritisch reflektiert werden, welche Wirklichkeit – durch welche Verzerrungsfaktoren dargestellt – präsentiert und letztlich zum Ausgangspunkt der Überlegungen wird.

Auch Thielemann, der mit seinen wirtschaftsethischen Ausführungen durchaus polarisierte, bringt methodisch für das Tagungsthema nochmals

eine wichtige Wendung: Im Lauf der Tagung ist die Bedeutung der Empirie für die Ethik immer deutlicher geworden. Es gibt durchaus, wie *Markus Vogt* in seiner Abschlussreflexion formuliert, eine Verschiebung hin zur Empirie. Thielemann weist nun – anschlussfähig an vorangegangene Vorträge – auf die Gefahr eines Positivismus hin: Wenn das Gegebene nicht mehr als Gemachtes gilt, findet eine Naturalisierung des Gegenstands statt, der dadurch der Reflexion entzogen wird: Ein bestimmter Sachverhalt ist dann einfach so, wie er ist – und es lässt sich kaum vernünftiger darüber argumentieren. Dem Empiriebegriff muss, so auch Thielemann, der Praxisbegriff an die Seite gestellt werden, damit Verantwortung überhaupt thematisiert werden kann. Der Praxisbegriff erweist sich, und damit wird an den Eröffnungsvortrag angeknüpft, als unerlässliche Brücke zwischen Wirklichkeit und Ethik.

Abschließend, so Merks, bleibt die Aufgabe, die Wende zur Empirie – als Desiderat oder als Faktum – im Selbstverständnis einer theologischen Ethik zu verorten: Eine theologische Ethik, die der Empirie mehr Bedeutung zumisst, kann nicht starr sein, sondern sie wird einen stärker vorläufigen Charakter haben. Sie muss revidierbar bleiben im Blick auf tatsächliche Entwicklungen. Eine Ethik, die in diesem Sinne der Vorläufigkeit, der Vielzahl der Perspektiven auf die Wirklichkeit und ihrer eigenen kulturellen Einbettung Rechnung trägt, gewinnt an Glaubwürdigkeit und Adressaten-Nähe. Gleichwohl bleibt die Frage, wie zu verhindern ist, dass sich die Ethik auf diese Weise vollständig verflüssigt.

Es bleibt am Ende der Tagung ein Plädoyer für „mehr Empirie“ in der Ethik, aber es bleiben auch noch viele Aufgaben für eine solide Verhältnisbestimmung beider.

Die Beiträge der Tagung, auch die präsentierten Paper, die hier nicht berücksichtigt werden konnten, erscheinen in den Studien zur theologischen Ethik: Schaupp, Walter (Hg.) Ethik und Empirie. Freiburg i. Br.: Herder 2014.

Über die Autorin

Michelle Becka, Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, DFG-Projekt „Moralisches Subjekt unter Bedingungen der Asymmetrie. Ethische Fragestellungen im Justizvollzug“.

Ressourcenkonflikte

Bericht über das 15. Berliner Werkstattgespräch der Sozialethiker(innen) 2014

Die Ressourcen der Erde sind endlich und bereits derzeit kalkulierbar knapp. Zugleich generiert eine wachsende Weltbevölkerung einen noch höheren Bedarf. Da der Zugang zu diesen knappen Ressourcen eine Grundvoraussetzung für wirtschaftliches Wachstum und für die lebensnotwendige Versorgung, etwa mit Wasser, darstellt, sind vitale Interessen jedes Landes davon fundamental betroffen. Ressourcenknappheit verursacht Konflikte, die in dem ungleichen Zugang oder der ungleichen Verteilung ihren Ursprung haben. Insofern ist es eine realitätsnahe Prognose, dass die bereits bestehenden Konflikte, wirtschaftlich und bewaffnet, bei einer weiteren Verknappung der Ressourcen zunehmen werden und das Thema unausweichlich an Dringlichkeit gewinnt. Sozialethisch wirft das Thema „Ressourcenkonflikte“ Gerechtigkeitsfragen auf, wie mit der Knappheit umgegangen werden soll. Denn zustimmungsfähige Konzepte der Nutzung und der Verteilung von knapper werdenden Ressourcen können dazu beitragen, Konflikte zu lösen oder zu vermeiden.

Fragen zum Thema „Ressourcenkonflikte“ wurden in der Christlichen Sozialethik bisher vergleichsweise wenig grundlegend diskutiert. Deshalb wählte die Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethikerinnen und Sozialethiker dies zum Schwerpunktthema des jährlich stattfindenden Werkstattgesprächs in der Katholischen Akademie Berlin vom 24. bis zum 26. Februar 2014. Geplant hatte die Tagung das Vorbereitungsteam mit Marianne Heimbach-Steins, Brigitta Herrmann, Andreas Lienkamp und Christoph Krauß, organisatorisch unterstützt von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach und der Katholischen Akademie in Berlin.

1 Bewaffnete Konflikte durch Ressourcenkonflikte

In seinem einführenden Vortrag identifizierte *Michael Brzoska*, Direktor des Instituts für Friedensforschung und Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg, Knappheit an Ressourcen als Konfliktursache. Unter Ressourcen in diesem Diskussionszusammenhang versteht Brzoska abiotische und biotische, also primäre Ressourcen, in Abgrenzung zu erneuerbaren und sekundären, etwa durch Recycling gewonnenen Rohstoffen. Dabei spricht er aus politikwissenschaftlicher Perspektive besonders Seltenen Erden eine geostrategische Bedeutung zu. Konfliktaustragung um knappe Ressourcen durch Krieg kann in ökonomischen Theorien entweder als Mittel zur Sicherung des eigenen Wirtschaftens und Handels (Jean-Baptiste Colbert, Louis XIV., Th. R. Malthus bzw. neomalthianisch) oder als Störfaktor für den Handel (Adam Smith) aufgefasst werden. Darüber hinaus kann auch Ressourcenreichtum Konflikte auslösen, verschärfen oder zumindest prolongieren („Ressourcenfluch“) und sich negativ auf die allgemeine wirtschaftliche Entwicklung auswirken, etwa bei der „Holländischen Krankheit“ oder in Rentierstaaten. Die neuen Kriege angesichts von Ressourcenknappheit finden eher dezentral statt; während bestimmte Knappheiten, wie z. B. eine Dürre, nicht zu bewaffneten Konflikten führen, weil Kriege Organisation und Ressourcen benötigen, werden v. a. um den Zugang zu wertvollen Rohstoffen bewaffnete Konflikte ausgetragen. Als ein Beispiel, wie durch Gesetzgebung nationaler Staaten auf solche lokalen Konflikte reagiert werden kann, nannte er den *Dodd-Frank-Act* in den USA von 2010, in dessen 15. Kapitel auf Betreiben christlich-fundamentalistischer Kreise Dokumentations- und Publizitätsverpflichtungen für Unternehmen bei der Verwendung von bestimmten Ressourcen, etwa Gold, Wolframit, Kassiterit und Coltan, aufgenommen wurden. Damit soll sichergestellt werden, dass der Kauf solcher Ressourcen geächtet wird, um die Finanzierung, etwa des Konflikts in der Demokratischen Republik Kongo, zu unterbinden. Unternehmerisch lassen sich bisweilen im Besonderen große Unternehmen für solche Maßnahmen gewinnen, weil sie dadurch als Nebeneffekt kleinere Firmen vom Markt verdrängen können, so etwa bei den sog. „Blutdiamanten“ im Kimberley-Prozess der 1990er-Jahre. Solche Boykotte durchzuführen wird jedoch schwierig, wenn die Endprodukte den Endverbraucher nicht erreichen. Daher bleibt die Hauptverantwortung für Regelungen bei den Staaten.

2 Konkreteion: Wem gehört das Wasser?

Am Abend wurde die Dokumentation des Norddeutschen Rundfunks „Wem gehört das Wasser?“ gezeigt und unter vier Aspekten sozialetisch kommentiert: Die Impulse befassten sich mit der ökonomischen (*Joachim Wiemeyer*), der menschenrechtlichen (*Brigitta Herrmann*), der umweltethischen (*Petr Štica*) sowie der zivilgesellschaftlichen (*Christoph Krauß*) Dimension des Themas. Staaten tragen eine hohe Verantwortung in der Daseinsvorsorge und beim Verkauf von Wasserquellen an Unternehmen, die jedoch oft an *Bad Governance*, also am Unvermögen der Staaten, diese Aufgabe verantwortlich wahrzunehmen, scheitert. Gleichzeitig bergen populäre Filme die Gefahr, dass sozialetisch zu diskutierende Herausforderungen durch effektvolle Zuspitzungen überdeckt werden: So skandalisierte der Dokumentationsfilm etwa die Herstellung von Millionen von exportierbaren Wasserflaschen, während die lokale Bevölkerung und die Arbeiter im Unternehmen keinen Zugriff auf das Wasser haben, und vermischte damit unternehmerische und staatliche Aufgaben. Dagegen stellte der Filmemacher keine alternativen Szenarien zur Verfügung, obwohl diese für eine sozialetische Bewertung wichtig sind. Es ist allerdings der Verdienst des Films, dass er eine höchst fragwürdige Unternehmensstrategie aufdeckt und zugleich einen guten Ausgangspunkt für die sozialetische Diskussion darstellt.

3 Konkreteion: Konflikte um Seltene Erden

Friedel Hütz-Adams vom Institut Südwind e. V. legte dar, welche Konflikte sich aus der Nutzung sogenannter Seltener Erden ergeben, die allerdings, wie er ausführte, keine Erden, sondern Metalle und auch nicht unbedingt selten, aber vor allem in China zu finden sind. China hat nun den Export bewusst gedrosselt, um verstärkt Produkte und nicht Rohstoffe zu exportieren, wie es jedem Entwicklungs- und Schwellenland von neutraler Seite empfohlen würde. An Regulierungsmechanismen fallen alle freiwilligen Regelungen auf globaler Ebene dem Konkurrenzkampf zum Opfer. Eine Verantwortung der Konsumenten, durch ihr Kaufverhalten Unternehmen zu beeinflussen, lehnte Hütz-Adams ab, weil er die Verantwortung für die Einhaltung von Gesetzen bei den Unternehmen verortet. Diese jedoch lehnen eine Verantwortung für soziale Standards bei den Zulieferern ab, während sie sehr genau kontrollieren,

ob die gelieferte Qualität stimmt. Für Hütz-Adams sind besonders die Arbeitsbedingungen und die Umweltverschmutzung in China, dem Weltmarktführer in diesem Bereich, zu kritisieren. Die USA beispielsweise haben wegen der nach heutigem Stand der Technik unumgänglich einzusetzenden Chemikalien beim Abbau von Seltenen Erden und den daraus folgenden Umweltbelastungen vor einigen Jahren eine Mine auf dem Gebiet der Vereinigten Staaten geschlossen; der erneute Import aus China exportiert somit die Umweltbelastungen nach China. Doch erst kürzlich wurde die Mine in den USA wieder in Betrieb genommen; der Grund war ein wirtschaftspolitischer: Die wirtschaftliche Abhängigkeit von dem politischen Akteur China sollte verringert werden. Dieses Vorgehen veranschaulicht die konkurrierenden Ansprüche von Ökologie, Ökonomie und Ethik sehr deutlich. Auf internationaler Ebene werden sanktionsfähige und einklagbare Umwelt- und Sozialstandards als „wettbewerbsfremde Eingaben“ abgelehnt. Bei der Durchsetzung von Reformen in diesen beiden Bereichen in China sieht Hütz-Adams die größten Chancen durch interne zivilgesellschaftliche Akteure vor Ort, die für ein Umweltbewusstsein kämpfen; indirekt unterstützt werden sie durch das Gewährwerden von steigenden Kosten durch verseuchte Gebiete.

Im Anschluss wurden in mehreren parallelen Workshops die ethischen Fragen präzisiert. Hierbei standen folgende Konfliktlinien im Fokus: „Gemeinsames Erbe der Menschheit versus private oder nationalstaatliche Eigentumsrechte“ (*Michael Schramm*), „Intergenerationelle Gerechtigkeit versus Diskontierung“ (*Werner Veith*), „Individuelle Menschenrechte versus privatwirtschaftliche Interessen“ (*Brigitta Herrmann*) und „Umweltgerechtigkeit versus Gewinninteresse“ (*Gotlind Ulshöfer*).

4 Die Deutsche Rohstoffstrategie im europäischen und internationalen Kontext

Bei der öffentlichen Abendveranstaltung in Kooperation mit der Katholischen Akademie diskutierten mehrere Podiumsteilnehmer engagiert über die Deutsche Rohstoffstrategie. Auf dem Podium begrüßte der Moderator *Gerhard Kruip*, Mainzer Sozialethiker, neben dem Sozialethiker *Markus Vogt* aus München *Thomas Gäckle*, Leiter der Unterabteilung „Rohstoffpolitik“ des Bundesministeriums für Wirtschaft und Technologie, *Matthias Wachter*, Abteilungsleiter Sicherheit und Rohstoffe des BDI, sowie *Michael Reckordt*, Koordinator des bundesweiten Netzwerks

„AK Rohstoffe“. Die Teilnehmer diskutierten vor allem, wie weit die Verantwortung bzw. die „gebührende Sorgfaltspflicht“ der ressourcenverarbeitenden Unternehmen gehen müsse, was den Ursprung ihrer Arbeitsmaterialien betreffe. Während Wachter den *Dodd-Frank-Act* aus den USA, der einen ausführlichen Herkunftsnachweis fordert, ablehnte und stattdessen einen Nachweis ausschließlich für einige Metalle und auch nur von der Mine bis zur Schmelze forderte, betonte Reckordt, dass die Nachweispflicht ausgedehnter sein müsse und auch – anders als von der EU-Kommission vorgeschlagen – nicht nur für Rohstoffe, sondern auch für verarbeitete Ressourcen gelten müsse. Gäckle gab zu bedenken, dass die Knappheit mancher Rohstoffe nur auf den hohen Gewinnungskosten beruhe; diese stiegen durch ausführlichere Nachweispflichten naturgemäß weiter an, was zu einer Schwächung der deutschen und europäischen Wirtschaft führe. Dem widersprach Reckordt vehement, indem er darauf hinwies, dass für Unternehmen, die wegen des *Dodd-Frank-Acts* für die USA sowieso ausführliche Dokumentationen anfertigen müssten, für eine Kennzeichnungspflicht für Europa kaum zusätzliche Kosten entstünden. Vogt bestand darauf, dass bei allen Detailfragen die Wahrung der Menschenrechte und der Umweltschutz oberste Priorität besitzen müssten. An dieser Diskussion, die mitnichten durch einen frühen Konsens verflachte, beteiligte sich das Publikum engagiert und kompetent.

5 Lösungsperspektiven: Kooperation und Management statt Konflikt

Am dritten Tag standen die Möglichkeiten der Kooperation und des Ressourcenmanagements im Fokus. Dazu war als Hauptreferentin *Ursula Eid*, die stellvertretende Vorsitzende des Beratungsausschusses des UN-Generalsekretärs zu „Wasser und sanitärer Grundversorgung“, geladen, die anhand vieler Beispiele verdeutlichte, dass es gerade unter Anrainern desselben Flusses immer wieder Konflikte zwischen Oberliegern und Unterliegern gebe. Diese Konflikte führten jedoch nie dazu, dass jemand komplett von der Wasserversorgung abgeschnitten werde. Da gebe es wohl noch eine moralische Hemmschwelle, die offenbar höher liege als bei kriegerischer Gewalt. Oft seien internationale Kommissionen der Flussanrainer zudem die einzigen Kommissionen, in denen Nachbarländer zusammenarbeiteten. Als historisches Beispiel verwies

Eid auf die Rhein-Kommission, die das erste internationale Gremium gewesen sei, in dem Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg (wieder) mitwirken durfte.

In seinem sozialetischen Koreferat zeigte *Hartmut Köß*, Referent für Entwicklung, Globalisierung, internationale Soziale Arbeit der Kirche und Lateinamerika bei der Deutschen Bischofskonferenz, zwei Handlungsoptionen im konstruktiven Umgang mit Ressourcenkonflikten auf. Die erste Option bezog sich auf „versteckte“ Ressourcenkonflikte, bei denen in Zusammenarbeit mit Misereor, Südwind e. V. oder anderen Akteuren für diejenigen Partei zu ergreifen sei, deren Grundrechte und -bedürfnisse missachtet würden. Dazu seien jedoch mediale und politische Kompetenzen notwendig, um solche Ressourcenkonflikte öffentlich problematisieren und politisch bearbeiten zu können, ein Engagement, das weder in einer verbürgerlichten Kirche noch in einem regulären Wissenschaftsbetrieb gefordert oder gefördert würde. Eine zweite wesentliche Handlungsoption sei es für die Sozialethik, ethische Maßstäbe in gesellschaftlich anschlussfähige Leitbilder zu übersetzen. Denn bei der Lösung von Ressourcenkonflikten spielten viele Akteursgruppen eine Rolle; mit allen müssten Sozialethiker und Sozialethikerinnen über die ethischen Grundlagen sprechen, die für die Lösung der Konflikte herangezogen werden könnten. Zugleich hätten Ressourcenkonflikte auch mit unserem eigenen Ressourcenverbrauch zu tun und mit unserer Verantwortung für die Bewahrung der Schöpfung und die Mitmenschen. Deshalb müsste die Sozialethik Leitbilder ausprägen, die überzeugen und motivieren und zudem ethisch fundiert und gesellschaftlich anschlussfähig seien. Schließlich müsste es der Sozialethik ein Anliegen sein, das sperrige Thema „Ressourcengerechtigkeit“ so in Kirche, Gesellschaft und Politik hinein zu kommunizieren, dass sich Haltungen, Handlungen und Handelssysteme veränderten.

Mehrere der Referate dieser Tagung finden sich im Themenheft „Ressourcenkonflikte“ von *Amosinternational. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik* (Heft 1/2014).

Das nächste Werkstattgespräch findet vom 23. bis 25. Februar 2015 mit dem Thema „Transnationalität – Ordnung oberhalb der Staaten“ statt.

Über die Autoren

Andreas Fisch, Dr. theol., Referent für Wirtschaftsethik am Sozialinstitut Kommende Dortmund.

Christoph Krauß, Dipl.-Theol., wissenschaftlicher Referent bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Doktorand an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Julia Blanc

Die Bedeutung der Option für die Armen in der Christlichen Sozialethik

Bericht zum 23. Forum Sozialethik in der Katholischen Akademie Schwerte

Im September 2013 diskutierten fast 40 TeilnehmerInnen in Schwerte unter dem Titel „Was tun (wir – mit den/für) die Armen? Die Bedeutung der Option für die Armen in der Christlichen Sozialethik“ neueste Forschungsansätze und -ergebnisse. Die Wahl von Papst Franziskus hat dazu beigetragen, das Thema zurück auf die ‚theologische Agenda‘ zu bringen, die große Bandbreite an Themenvorschlägen, welche dem Call folgten, veranschaulichte das Interesse von Seiten der Christlichen Sozialethik wie auch verschiedener Nachbardisziplinen.

Sebastian Pittl (Wien) eröffnete sowohl den ersten Themenblock als auch die gesamte Veranstaltung. In seinem Ansatz orientierte er sich vor allem an Ignacio Ellacuría, dessen Werk er erst knapp vorstellte, um dann auf die zentralen Punkte „der Mensch als Realitäts-Tier“ und „empfindsame Intelligenz“ einzugehen. Die „Ehrlichkeit der Realität gegenüber“ verlangt nach einem bewussten Einnehmen der Position des Armen und einer expliziten Priorisierung seines Standpunkts.

Daran anschließend widmete sich *Jochen Ostheimer* (München) mit Hilfe einer epistemologischen Reflexion der Frage, ob und wie die Perspektive der Armen in die Sozialethik integriert werden kann. Verschiedene personalistische wie auch strukturalistische Ansätze, wie Armut in den sozialetischen Diskurs eingegliedert werden könne, wurden vorgestellt. Vor dem Hintergrund, dass Sozialethik meist als angewandte Ethik auftritt, strebte Ostheimer eine Zuordnung in der Wissenschaftstheorie im Bereich der aktiven Problemlösung an.

Mit einer Vorstellung des Werkes von Enrique Dussel folgte *Stephan Leibold* (Münster). Der Rückgriff auf den argentinischen Theologen und Philosophen sollte einerseits dessen aus den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts stammendes Werk vor dem Hintergrund der aktuellen Situation rezipieren, andererseits die grundsätzliche Herangehensweise

des Philosophen darstellen. Dussels Forderung, als „organische Intellektuelle“ Zusammenhänge nachzuverfolgen und zu kritisieren, stelle dabei besonders für SozialethikerInnen eine Herausforderung dar, so Leibold.

Emanuel Rasche (Paderborn) leitete von den wissenschaftstheoretischen Herausforderungen zu der praktischen Frage über, wer denn überhaupt die Armen seien. Mit seiner Untersuchung der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* und der Frage, wer in dieser als „arm“ bezeichnet wird und an welchen Kriterien sich die Bezeichnung „arm“ festmachen lässt, könnte die Idee einer Option für die Armen *avant la lettre* vertreten werden; zumindest aber ließ sich eine historische Genese der kirchlichen Positionierung aufzeigen.

Katja Winkler (Tübingen) richtete den Fokus auf die Zusammenhänge von Armut und Paternalismus und somit letztlich auf die Frage, ob es Armut gibt oder ob sie gemacht wird. Der mit einer Sequenz aus dem Film »Die Entbehrlichen« (D 2009) von Andreas Arnstedt eingeleitete Vortrag legte so den Grundstein für die Einheit, die der Wahrnehmung und den Wahrnehmungsmustern von Armut gewidmet war. Dem Problem der objektiven, d. h. messbaren Definition von Armut wurden in ihrem Beitrag sowohl die Fragen der Gerechtigkeit als auch der Stigmatisierung und der Exklusion zur Seite gestellt.

Einem weiteren Aspekt dieser Problematik widmete *Anna Noweck* (München) ihren Beitrag, in dem sie Martha Nussbaums *Capability Approach* mit der Herausforderung für das deutsche Schulsystem verknüpfte, auf individuelle Bedürfnisse der Schüler einzugehen, um zu einer Überwindung der Situation von Bildungsverlierern beizutragen. Nur durch die bewusste Beteiligung an, in, für und durch Bildung könne Exklusion überwunden werden.

Den Themenblock der konzeptionellen Ansätze leitete *Andreas Rauhut* (Berlin) ein. Rückgreifend auf Miroslav Volf arbeitete er heraus, dass die christliche Option für die Armen vor dem Hintergrund der biblischen Evidenz und der theologisch-sozialethischen Tradition gerade nicht als eine einseitige Parteinahme verstanden werden darf, sondern im Sinne einer ‚Option für Versöhnung‘ in ihrem Kern die Interessen aller Menschen gleichermaßen berücksichtigen muss.

Irene Tokarski (La Paz) folgte mit ihrem Beitrag zur Option für die Armen als Option für Partizipation. Nach einem praktischen Einstieg, der die grundlegende Problematik gemeinschaftlichen Handelns verdeutlichte, fokussierte sie die Probleme, welche sich heute in der Entwicklungszusammenarbeit abzeichnen. Dabei stellte sie verschiedene

Szenarien, welches Herangehen allen Beteiligten entgegenkommen könnte, vor.

Mit *Jessica Dömötör* (Berlin) folgte die einzige Nichttheologin, deren Ansatz aus der interkulturellen Philosophie eine Weiterführung der Option für die Armen in der Option gegen die Armut anstrebt. Sie verwies darauf, dass der gesamte Globalisierungsdiskurs weiterhin exkludierend geführt wird und sich hierdurch die Frage aufdrängt, ob Armut – vor allem in der südlichen Hemisphäre – die Voraussetzung für den europäischen Reichtum darstellt.

Stephanie Wahl (Bamberg) beschäftigte sich in ihrem Beitrag mit den Armen in Europa und stellte, wie Leibold von Dussel ausgehend, Überlegungen an, was die Option für die Armen für den Umgang mit den Armen in den südlichen Mitgliedsländern der EU bedeuten könnte. Im Fokus stand besonders das demokratische Defizit der „Rettungsschirme“, die häufig über die Köpfe der Armen hinweg beschlossen wurden. Wahl diagnostizierte hier ein generelles Defizit des Modells der repräsentativen Demokratie, welches auch in anderen Bereichen virulent werden könnte.

Christine Globig (Wuppertal) widmete ihren Beitrag der „verkürzten Karriere“ der Option für die Armen in der evangelischen Ethik. Im Rückblick auf die bisherige wissenschaftliche Auseinandersetzung standen vor allem Heinrich Bedford-Strohm und Wolfgang Huber im Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Die Herausforderungen, welche sich stellen, wenn ein neuer ethischer Ansatz (in diesem Fall die Option für die Armen) in ein bereits existierendes „Gebäude der evangelischen Ethik“ integriert werden soll, zeigen deutlich, wie schwierig und trotzdem wichtig ein Ringen um die richtige Position ist.

Der letzte Themenblock, welcher den Herausforderungen der Option für die Armen für die Kirche gewidmet war, wurde von *Alexis Fritz* (Freiburg) eingeleitet. Mit seinem Wissen aus dem und um den Alltag der Caritas in Deutschland stellte er die Frage, ob die Option für die Armen als Leitperspektive für diese gelten kann, muss oder soll. Vor dem Hintergrund des Vierten Armuts- und Reichtumsberichts verteidigte er die Auffassung, dass die Option für die Armen ein zentrales Motiv im Wirken der Caritas sei, dabei aber der Lebenshintergrund vor Ort nicht außer Acht gelassen werden dürfe und somit nur ein bestimmtes Konzept hilfreich und implementierbar scheine.

Im Anschluss daran sprach *Annett Mutke* (Münster) über die prophetischen Impulse in der Christlichen Sozialethik. Deren Aufgabe, Transzendenz und Immanenz zu verbinden, müsse durch prophetisches

Sprechen nachhaltig auf die gegenseitige Verwiesenheit hindeuten. Sie betonte die Orientierung am „in Not seienden Menschen“ als zentrales Motiv religiös motivierter Nächstenliebe.

Den letzten Beitrag zur Tagung hielt *Michael Brugger* (Wernau), der die Problematik des BDKJ, die „wirklich“ Armen zu erreichen, anschaulich und mit Hilfe der jeweils beteiligten Milieus gut nachvollziehbar schilderte. Der Verweis auf die 72-Stunden-, wie auch die 72-Stunden-PLUS-Aktion machte dies besonders deutlich. Er betonte, dass das Engagement keinesfalls ob der geringen Überschneidungen gekürzt werden dürfe, sondern vielmehr die unerreichten Zielgruppen weiterhin anvisiert werden müssten.

Das Forum Sozialethik 2013 war geprägt von einer großen Bandbreite an Standpunkten, Blickwinkeln und Positionen, die sich auch und vor allem in den lebhaften und ausführlichen Diskussionen zeigten. Das rege Engagement und die bislang größte Beteiligung von Nachwuchswissenschaftlern zeigten deutlich, dass es zu kurz gegriffen wäre, die neue (?) Popularität des Themas nur mit dem „Franziskuseffekt“ erklären zu wollen. Vielmehr scheint sich die Option für die Armen zu einem festen Bestandteil der Sozialethik entwickelt zu haben.

Über die Autorin

Julia Blanc, Dipl.-Theol., Mitglied des Promotionsprogramms „Umwelt und Gesellschaft“ am Rachel Carson Center der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Relaunching corporatism?

Bericht über die 4. Heppenheimer Tage zur christlichen Gesellschaftsethik

In der Diskussion um die Ursachen und Folgen der im Jahr 2008 ausgebrochenen Bankenkrise taucht immer wieder ein programmatisches Stichwort auf, das in den vergangenen Jahren in der sozialwissenschaftlichen Debatte kaum noch anzutreffen war; und dieses Stichwort wird gegenwärtig vor allem dann bemüht, wenn es um die Frage geht, warum gerade das bundesdeutsche Wirtschafts- und Sozialmodell in der Lage war, die Auswirkungen dieser schweren Krisenphase verhältnismäßig erfolgreich zu bewältigen. Die Rede ist vom so genannten (Neo-)Korporatismus, der zurzeit in der Tat ein unerwartetes Revival zu erleben scheint.

Dies bot Anlass genug, die 4. ‚Heppenheimer Tage‘ an der Frage auszurichten, ob (neo-)korporatistische Arrangements, die in der deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte ja in besonderer Weise anzutreffen waren und sind, heute nach wie vor – oder vielleicht sogar mehr denn je – tragfähig und aussichtsreich sind, und zwar nicht nur auf nationaler, sondern auch auf europapolitischer Ebene. Diese Themenstellung lag auch deshalb nahe, weil schon auf den bisherigen ‚Heppenheimer Tagen‘ – zur katholischen Kapitalismuskritik (2011), zum Sozialversicherungsstaat (2012) und zur Daseinsvorsorge (2013) – historische, empirische und normative Fragen korporatistischer Gesellschaftsstruktur, Politikorganisation und Konfliktregulierung einen durchgehenden Grundton der Diskussionen dieses Forums darstellten. Und dabei ist immer wieder deutlich geworden, dass der vielfach geschmähte, jedenfalls nicht als besonders charmant geltende (Neo-)Korporatismus problemsensitiver, leistungsfähiger, anpassungsstärker und allemal langlebiger sein könnte, als von vielen erwartet oder auch erwünscht.

Vor diesem Hintergrund hatte sich die Tagung zum Ziel gesetzt, historisch-systematische Vergewisserungen und aktuelle Sondierungen zu gegenwärtigen und zukünftigen Chancen einer *governance by corporatism* vorzunehmen. Zugleich sollte aber auch die Frage nach der

ethisch-moralischen Qualität korporatistischer Arrangements in einer demokratischen Gesellschaft thematisiert werden, denn während es eine Flut an normativer Literatur zur Legitimation staatlicher und marktlicher Steuerungsmedien (mit den ihnen zugehörigen Gerechtigkeitstheorien auf der Basis individueller Freiheit und Gleichheit) gibt, scheint es in Sozialethik und politischer Philosophie kaum Legitimationsliteratur zur Steuerungsform des Korporatismus zu geben. Stattdessen haftet diesem ein notorisch schlechter Ruf an, denn er wird regelmäßig mit Intransparenz, Demokratiedefiziten, Vermachtungsprozessen und unzulässiger Privilegierung ohnehin schon privilegierter (und besonders durchsetzungsfähiger) ‚starker Interessen‘ in Verbindung gebracht.

Es gab also einiges zu klären für die knapp 30 Teilnehmer (unter ihnen, nach einigen kurzfristigen Absagen, leider nur eine einzige Teilnehmerin), die sich am 9./10. Mai 2014 in Heppenheim versammelt hatten. Der interdisziplinär zusammengesetzte Kreis aus Politikwissenschaftlern, Theologen, Soziologen, Wirtschaftswissenschaftlern und Juristen stellte sich dem Korporatismus-Thema in fünf Panels.

Das erste Panel zur *Begriffs- und Theoriegeschichte der Korporatismus-Debatte* eröffnete der mittlerweile 86-jährige Politikwissenschaftler *Gerhard Lehbruch* (Universität Konstanz), der gemeinsam mit Philippe C. Schmitter (Stanford/Florenz) als Doyen der internationalen Neokorporatismus-Forschung gelten kann und seit den 1970er Jahren entscheidende Beiträge zu diesem Thema vorgelegt hat. Lehbruch erinnerte zunächst an die Neokorporatismus-Debatte der 1970er und frühen 1980er Jahre im Kontext der damaligen Politiken einer keynesianischen ‚Globalsteuerung‘, aber auch an den anschließenden Niedergang dieses Steuerungsmodells, nicht zuletzt „im Mainstream der wirtschaftswissenschaftlichen Forschung“ der letzten beiden Jahrzehnte. Er betont jedoch, neuere Forschungen hätten ergeben, dass liberale Marktwirtschaften nicht generell effizienter seien als koordinierte. Jene böten zwar „günstigere Voraussetzungen für radikale Innovationen“, diese dagegen seien erfolgreicher im Blick auf „inkrementelle Innovationen“. Lehbruch schlägt als neue forschungsleitende Fragestellung deshalb „das Theorem der institutionellen Komplementaritäten“ vor, auf das in den weiteren Diskussionen immer wieder zurückgegriffen wurde. Der Korporatismus sei, so Lehbruchs Fazit, jedenfalls definitiv „nicht am Ende“; er müsse heute jedoch komplexe Anpassungsleistungen vollbringen, „um vor künftigen Herausforderungen zu bestehen“.

Ergänzt wurde Lehmbrechts Eröffnungsstatement durch einen lebhaften Vortrag des Lehmbrecht-Schülers *Roland Czada* (Universität Osnabrück), der zunächst auf einen nachhaltigen „Formwandel der Interessenvermittlung“ im politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess der Bundesrepublik hinwies. In den seit den 1990er Jahren aufkommenden Experten-Kommissionen und Ethik-Räten – zuletzt etwa beim Beschluss zum Atomausstieg – gehe es jenseits der klassischen Konfliktlinie von Arbeit und Kapital zunehmend um postmaterialistische Wertediskurse, wobei diese Gremien in klassischer *top down*-Perspektive als regierungsamtlich implementierte Elitenveranstaltungen eingerichtet werden. In dieser ‚post-korporatistischen Verhandlungsdemokratie‘ säßen die großen Interessengruppen des klassischen Neokorporatismus, also Gewerkschaften und Unternehmerverbände, zumeist „nur noch am Katzentisch“. Klassische Verteilungskonflikte, in denen Gewerkschaften und Unternehmerverbände die gewichtigen Akteure waren, seien von Konflikten um Kultur und Lebensweise verdrängt worden; dieser Prozess sei mit einer Diversifizierung der Verbandsstruktur einhergegangen. Dennoch bestehe der alte Korporatismus daneben durchaus weiter; und er liefere nach wie vor gute Ergebnisse, nun allerdings weithin „unter Ausschluss der Öffentlichkeit“. Für die Zukunft stelle sich die Frage, ob und wie sich in diesem Rahmen eine deutlich komplexer angelegte Konzeption koordiniert-korporativer Politikgestaltung konturieren lässt, die sich in deutlich höherem Maße als früher öffentlicher Transparenz und medialer Kontrolle stellen muss. Czada betonte zugleich, dass korporatistische Akteure aus staatlicher Sicht bis heute deshalb interessant seien, weil sie Führung und Gefolgschaft reklamieren könnten.

Im zweiten Panel ging es um einen ersten Einblick in die Empirie, und zwar am Beispiel eines klassischen, seit jeher korporatistisch formierten Politikfeldes: dem Feld der sozialen Dienstleistungen, in denen gerade die Kirchen als zentrale *player* des deutschen Sozialstaates lange Zeit eine herausragende Rolle spielten, während sie sich heute mit den seit den 1990er Jahren implementierten Vermarktlichungstendenzen auseinandersetzen müssen. Vor diesem Hintergrund gab zunächst der Politikwissenschaftler und Wohlfahrtsstaatsforscher *Josef Schmid* (Universität Tübingen) einen kompakten Überblick über Geschichte und Gegenwart der politischen Organisation sozialer Dienstleistungen. Er betonte, dass die Träger der Freien Wohlfahrtspflege seit den 1970er Jahren ein konstantes Wachstum ihres Dienstleistungsangebots erlebt hätten und auf diesem Feld nach wie vor deutlich stärker aufgestellt seien als staatliche

oder marktliche Akteure. Ob sich dies in den nächsten Jahren fundamental ändern werde, ob sich dieses gleichermaßen staats- wie marktfern organisierte Strukturmuster also bald als (zumindest im Blick auf die Zukunft) hoffnungslos anachronistisch zu erkennen geben werde, oder ob hier nicht nach wie vor ein tragfähiges Muster erfolgreicher *governance* zu studieren sei, lasse sich zurzeit noch nicht sicher absehen.

In seinem Koreferat betonte auch der evangelische Theologe *Johannes Eurich* (Universität Heidelberg), dass die korporatistische Einbindung der Freien Wohlfahrtspflege im Bereich des Gesundheitswesens und der sozialen Dienstleistungen als „ordnungspolitisch vorgesehene Mischform jenseits von Sozialmarkt und Sozialstaat“ in der Geschichte der frühen Bundesrepublik explizit gewollt war, als politisches Ziel heute jedoch aufgekündigt worden sei. Eurich zufolge hätten die kirchlichen Träger in den letzten Jahren aber gelernt, sich dem ihnen zugemuteten „Trend zum Sozialunternehmertum“ innovativ anzupassen, so dass er für eine Rückkehr zum klassischen Korporatismus auch bei ihnen keine Anknüpfungspunkte sieht. Vielmehr sei zu erwarten, dass sich die Freien Träger unter den veränderten Bedingungen durchaus erfolgreich behaupten könnten. Auch *Hejo Manderscheid* (Frankfurt/M.), Diözesan-Caritasdirektor im Bistum Limburg und Vorsitzender der Hessen-Caritas, markierte in seinem Koreferat zentrale Etappen der keineswegs konfliktfrei verlaufenden Implementierung der ‚dualen Struktur‘ des deutschen Gesundheitswesens mit ihrer Privilegierung der Freien Träger, die seit den 1960er und 1970er Jahren nicht nur von Seiten der Kommunen, sondern durchaus auch von Seiten der Kirche vehemente Kritik erfuhr. Wie es auf diesem umstrittenen Feld weitergehen werde, sei noch – oder besser: wieder – offen. Der Trend des letzten Jahrzehnts jedenfalls, in dem die Politik eindimensional auf Marktlösungen setzte und die Kirchen mit ihren Sozialverbänden nur als Marktakteure wahrzunehmen gewillt war, könnte schon wieder vorbei sein. In jüngster Zeit häuften sich nämlich Bemühungen der Politik, in regelmäßigen *round table*-Gesprächen und ähnlichen Koordinationsformen mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zusammenzuarbeiten und diese stärker als zuvor an der politischen Planung zu beteiligen.

Ein zweiter Einblick in die Empirie erfolgte im dritten Panel, das sich der Frage widmete, inwiefern gerade korporatistische Strategien in der Lage waren, einen erfolgreichen Weg durch die jüngste Wirtschaftskrise einzuschlagen. Hier stellte zunächst *Werner Eichhorst*, Direktor für ‚Arbeitsmarktpolitik Europa‘ am Bonner Forschungsinstitut zur Zukunft

der Arbeit (IZA), ein aktuelles Arbeitspapier zu diesem Thema vor. Er betonte, dass das korporatistische Arrangement seit den frühen 1990er Jahren – nach dem Scheitern des ‚Bündnisses für Arbeit‘ und im Zuge der so genannten ‚Hartz-Reformen‘ – zwar erheblich geschwächt worden sei, sich gegenwärtig aber deutlich zu regenerieren vermocht habe; und in der Tat spreche einiges dafür, dass die Bundesrepublik gerade aufgrund dieser unerwarteten Korporatismus-Renaissance in der Lage gewesen sei, die Herausforderungen der Wirtschaftskrise von 2008 relativ erfolgreich zu bewältigen.

Die Korreferenten *Rudolf Speth* (Universität Kassel) und *Hagen Lesch*, Leiter des Kompetenzfeldes ‚Strukturwandel, Verteilung, Lohnfindung‘ am Institut der deutschen Wirtschaft (Köln), wollten sich dieser Diagnose nur partiell anschließen. Dem Politikwissenschaftler Speth zufolge hätten sich die Gewerkschaften nämlich „nicht wirklich regeneriert“; und auch wenn sich in der gegenwärtigen Krise des Neoliberalismus ein neues Interesse am Konzept der ‚Sozialpartnerschaft‘ entwickle, sei „die tendenzielle Auflösung der Akteure auf beiden Seiten“ unübersehbar. Auch der Wirtschaftswissenschaftler Lesch nimmt eine deutliche Schwächung institutioneller Komplementaritäten wahr und sieht wenig Anzeichen für einen neuen Aufschwung des ‚tripartistischen Korporatismus‘. Für ihn ist mittelfristig eine Politik der Förderung einer starken Tarifautonomie – nicht zuletzt auch im Blick auf deren Flexibilisierungspotentiale – allemal zukunftsfähiger.

Das vierte Panel beschäftigte sich mit den Phänomenen und Folgen der Entwicklung von organisierten zu desorganisierten Partnerschaften im Wohlfahrtsstaat. Der Soziologe *Ingo Bode* (Universität Kassel) schlug vor, den bundesrepublikanischen Wohlfahrtskapitalismus zu einem Programm ‚institutioneller Komplementaritäten 2.0‘ auszubauen. Der organisierte Wohlfahrtskapitalismus sei – so könne man gewissermaßen ‚sozialromantisch‘ anführen – geprägt gewesen von trägerübergreifender Koordination, hohem Vertrauen in nicht-staatliche Akteure, geringer öffentlicher Kommunikation und dem Leitbild einer unverbrüchlichen ‚Schicksalsgemeinschaft‘ von Kostenträgern und Leistungserbringern. Heute hätten jedoch vermarktlichte Formen der Koordination, gepaart mit einer zivilgesellschaftlichen *stakeholder*-Mentalität, die bisherigen sozialpolitischen *claims* und *commitments* aufgeweicht. Aus Kooperations- seien nun Geschäftsbeziehungen geworden. Nichtsdestotrotz würden korporatistische Arrangements jedoch „eine erstaunliche Persistenz“ an den Tag legen und die Vermarktlichungstendenzen – trotz

übernommener marktrhetorischer Anleihen – erheblich abbremsen. Der Korporatismus lebe also durchaus weiter, allerdings nur noch in einer „porös und unsicher gewordenen Form“.

Der evangelische Sozialethiker *Torsten Meireis* (Universität Bern) erinnerte in seinem Koreferat zuerst an die Entwicklungen in der Schweiz, wo sich die Diakonie mit der Einführung quasimarktlischer Verhältnisse selbst aufgelöst habe – „in der Überzeugung, es brauche keine Verbände mehr“. Dennoch beharrt er auf den Chancen und Notwendigkeiten eines „normativ akzeptablen Neokorporatismus“ für die Lösung alter und neuer Fragen der Sozialpolitik, denn spätestens seit Hegels Rechtsphilosophie habe sich die Einsicht durchgesetzt, dass es hier spezifischer Politikarrangements zwischen Familie, Markt und Staat bedürfe. Allerdings sei bis heute keineswegs klar, was man genau unter Korporatismus verstehen könne und solle. Diese Debatte sei folglich neu zu eröffnen, nicht zuletzt auch deshalb, weil die jüngeren, oft mit hoher Emphase aufgeladenen Konzepte der Zivilgesellschaft mittlerweile ebenfalls in eine Krise geraten seien. Vor diesem Hintergrund schlug der katholische Sozialethiker *Matthias Möhring-Hesse* (Universität Tübingen) in seinem Koreferat vor, drei verschiedene Korporatismuskonzepte zu unterscheiden: Korporatismus als Modell staatlicher Steuerung, als Fokussierung auf Verbände in einem zivilgesellschaftlichen Rahmen und als rechtlich-institutionelles Arrangement der Tarifautonomie. Ein „guter, demokratischer Korporatismus“ brauche jedenfalls, anders als in einem reinen Verbändemodell, „eine öffentliche Mandatierung“. Zudem seien – gegenläufig oder auch parallel zu den Tendenzen einer Quasivermarktlichung des Wohlfahrtssektors – in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren starke Etatisierungsbestrebungen zu beobachten, die man als „einen Trend zur Staatsunmittelbarkeit“ bezeichnen könne. Vor diesem Hintergrund sei es heute wichtiger denn je, „vom Korporatismus der Hinterzimmer“ zu einer politisch transparent gestalteten, demokratisch-deliberativen Form der Einflussnahme auf nichtstaatliche Dienstleistungserbringer zu kommen. Denn während der Kundenbegriff die Zerstörung des Bürgerverständnisses vorantreibe, drohten die Plausibilitäten des Marktes zivilgesellschaftliche Solidarität und Verständigung zu vernichten. Das Konzept eines ‚demokratischen Korporatismus‘ könne dagegen einem Mehr an verantworteter Organisation in der Orchestrierung (auch) des Wohlfahrtsmarktes Bahn brechen.

Im fünften Panel zur Theorie und Praxis korporatistischer Politikmodelle im Kontext und auf der Ebene der Europäischen Union betonte der

Europarechtler *Claudio Franzius* (Hamburg/Berlin) zunächst, dass der nationale „klassenkorporatistische Tripartismus von Staat, Unternehmen und Gewerkschaften“ hier eine spezifische Transformation erlebe, da es den entsprechend verfassten Staaten nun vor allem um „gemeinsame Wettbewerbsvorteile gegenüber anderen Mitgliedstaaten“ gehe. Für die eher pluralistisch als korporatistisch verfasste EU könne der Neokorporatismus der 1970er Jahre deshalb kein normatives Leitbild abgeben, zumal es den sich gegenwärtig auch auf europäischer Ebene formierenden Gewerkschaften hier an einem verlässlichen Verhandlungspartner fehle. Die Arbeitgeberverbände favorisierten auf europäischer Ebene nämlich „eher unverbindliche Rahmenabkommen“; dies korrespondiere mit dem „eher punktuellen Lobbyismus von Einzelunternehmen“, wie er bis heute vorherrsche. Dennoch entstünden in den letzten Jahren verstärkt kooperativ-assoziative Verfahrensformen der Politikgestaltung – etwa der so genannte ‚Soziale Dialog‘ (vgl. Art. 154f. AEUV) oder der ‚Europäische Wirtschaftsausschuss‘, der sich explizit um Verständigungsprozesse mit den Vertretern der europäischen Zivilgesellschaft bemühe –, so dass sich hier durchaus das Leitbild einer ‚assoziativen Demokratie‘ im Sinne horizontaler Interaktions- und Anerkennungsprozesse anbiete.

In seinem Koreferat fragte – ähnlich wie Franzius – auch der Jurist *Florian Rödl* (Universität Frankfurt/M.) vor allem nach den Chancen und Perspektiven einer europäischen Politik der kollektiven Arbeitsbeziehungen zwischen Arbeit und Kapital, die hier nur in den Formen einer institutionalisierten „Konsensbeschaffung durch Dialog und Expertise unter Beteiligung der Zivilgesellschaft“ gelingen könne. Allerdings werde diese durch das systematische „Fehlen transnationaler Klassenkonflikte“ auf dieser Ebene erheblich erschwert. Statt hier europapolitisch voranzukommen, seien im Rahmen der Bankenkrise jedoch u. a. die Tarifvertragssysteme in Spanien, Portugal, Italien und Griechenland „demoliert“ worden. Eine transnationale Lohnkoordinierung sei gegenwärtig jedenfalls in weite Ferne gerückt; und auch der ‚Soziale Dialog‘ sei „heute so gut wie tot“. Ursächlich dafür sei vor allem „mangelndes Interesse der Arbeitgeber an kollektiven arbeitsrechtlichen Regelungen“, aber auch eine diesbezüglich indifferente Europapolitik vieler Einzelstaaten. Und nicht zuletzt sei auch fraglich, ob und inwiefern die nationalen Gewerkschaften eine solche Politik kollektiver europäischer Arbeitsbeziehungen wirklich mit dem nötigen Nachdruck unterstützen und forcieren.

In der abschließenden Auswertungsrunde, die *Friedhelm Hengsbach SJ* (Ludwigshafen) mit historisch-systematischen Einordnungen und

Enttäuschung zum Ausdruck bringenden Einschätzungen zur gegenwärtigen Leistungskraft sozialstaatlich-kooperativer Politikformen auf europäischer Ebene einleitete, waren sich die Teilnehmer einig, dass ein *relaunching* neokorporatistischer Politikmodelle zurzeit nicht nur national, sondern auch international ernsthaft diskutiert werden sollte. Aktuelle politische Entwicklungen und die sie begleitenden Debattenlagen in den Sozialwissenschaften deuten jedenfalls nicht zufällig in diese Richtung. Allerdings wird ein solcher ‚Neustart‘ wirklich zu neuen Ufern aufbrechen müssen, da die Orientierungskraft bisheriger neokorporatistischer Arrangements für die Herausforderungen der Gegenwart ziemlich erschöpft sein dürfte. Eine komplexer angelegte und von vornherein auf die europäische Gesamtebene zugeschnittene Form kooperativ-koordinierter Politikgestaltung könnte aber, sofern der entsprechende politische Wille organisiert werden könnte, die Leitperspektive eines ‚sozialen Europa‘ werden, das sich gerade als solches in einer globalisierten Weltwirtschaft in spezifischer Weise behaupten und profilieren könnte.

Die 5. *Heppenheimer Tage zur christlichen Gesellschaftsethik* werden am 29./30.05.2015 stattfinden und sich in nationaler wie globaler Perspektive mit dem Thema ‚Eigentum an Grund und Boden‘ beschäftigen.

Über die Autoren

Hermann-Josef Große Kracht, Dr. phil., theol. habil., außerplanmäßiger Professor am Institut für Theologie und Sozialethik (iths) der Technischen Universität Darmstadt.

Jonas Hagedorn, Dipl.-Theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Theologie und Sozialethik (iths) der Technischen Universität Darmstadt.

Qualifikationsarbeiten in der deutschsprachigen katholischen Sozialethik

Unter dieser Rubrik werden jährlich laufende und in jüngster Zeit abgeschlossene wissenschaftliche Arbeiten zur katholischen Sozialethik – Habilitationsschriften, Dissertationen sowie besonders qualifizierte Examensarbeiten – angezeigt. Wir geben (je nach den eingesandten Angaben) Autor/in, Titel, Arbeitsbeginn bzw. -ende sowie den Namen der/des Betreuenden der Arbeit an.

1 Habitationsprojekte

Augsburg

Frühbauer, Johannes J.: Der Krieg und die Moral. Michael Walzers Beitrag zu einer internationalen Friedensethik. Seit 10/2004; Hausmanninger

Erfurt

Bayerl, Marion: Die Wiederkehr des Religiösen? Gegenwärtige religiöse Entwicklungen und Tendenzen und ihre Auswirkung auf die Gesellschaft (Arbeitstitel). Seit 09/2012; Mack

Štica, Petr: Theologisch-ethische Reflexion der Beziehung von Kirche und Gesellschaft am Beispiel der katholischen Kirche in Tschechien nach 1989 (Arbeitstitel). Seit 06/2012; Mandry

Freiburg

Küppers, Arnd: Politischer Liberalismus und Christliche Sozialethik (Arbeitstitel). Seit 01/2008; Nothelle-Wildfeuer

Mainz

Becka, Michelle: Moralisches Subjekt unter Bedingungen der Asymmetrie. Reflexion ethischer Fragestellungen im Justizvollzug. Seit 01/2011; Kruij

München

Eggensperger, Thomas: Gemeinwohl für Europa – europäisches Gemeinwohl. Ein gewandeltes Konzept. Seit 12/2009; Vogt/Hilpert/Pickel

Veith, Werner: Familienethik (Arbeitstitel). Seit 01/2014; Vogt/Hilpert/Schwab

Münster

Spieß, Christian: Menschliche Natur, normative Theorie der Anerkennung und soziale Gerechtigkeit. Seit 01/2005; Gabriel/Müller

Paderborn

Spangenberg, Michael: Zur theologischen Wertung des Materiellen im menschlichen Leben. Orientierungen zu einer christlichen Anthropologie in der post-modernen Wirtschaft. Seit 06/2009; Wilhelms

Wien

Kompes, Marijana: Zivilgesellschaft und Menschenrechte in Mittel- und Osteuropa. Eine vergleichende Studie ausgewählter Länder (Arbeitstitel). Seit 10/2013; Gabriel
Steinmair-Pösel, Petra: Sozialethik im Gravitationsfeld von Mystik und Politik (Arbeitstitel). Seit 03/2012; Gabriel

Würzburg

Riedmayer, Joachim: Zur Frage der Kompatibilität ethischer und ökonomischer Werte. Seit 06/2012; Droesser

2 Promotionsarbeiten

Augsburg

Baumann, Rigobert: Religiöse Diskurse im populären Film. Seit 10/2007; Hausmanninger
Funk, Marion: Schüren Medien Vorurteile? Das Bild der Gastarbeiter in der Presse – eine inhaltsanalytische Betrachtung der Regionalpresse seit 1961. Abgeschlossen 01/2014; Hausmanninger
Packham, Shirin: Macht und Gewalt im Kriegsfilm. Seit 10/2007; Hausmanninger.
Plinninger, Maximilian: Brave New Wars. Sozialethische Überlegungen zu den neuen Kriegen (Arbeitstitel). Seit 03/2012; Hausmanninger
Semenou, Vincent Komlan: Das Bildungssystem in Togo. Seit 05/2009; Hausmanninger

Bochum

Goesmann, Lara: Die Rezeption des Neuen Testaments in der kirchlichen Sozialverkündigung. Eine Untersuchung anhand ausgewählter Schriften zum Thema Arbeit. Seit 03/2013; Wiemeyer
Jaksis, Andre: Möglichkeiten eines sozialetischen Engagements der Kirche in Lettland. Seit 07/2012; Wiemeyer
Kirmse, Daniela: Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik als Ort der Auseinandersetzung und Weiterentwicklung der Christlichen Sozialethik. Seit 10/2012; Wiemeyer
Klaesener, Agnes: Web 2.0 für die Demokratie – hinderlich oder fördernd? Seit 07/2012; Wiemeyer

Eichstätt-Ingolstadt

Keppeler, Cornelius: Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage einer zeitgemäßen Führungskultur. Abgeschlossen 02/2013; Habisch

Erfurt

- Kroll, Anna*: Die Frage nach sozialer Gerechtigkeit im Deutschen Rentenversicherungssystem angesichts der Pluralisierung der Lebens- und Erwerbsformen in der Bundesrepublik Deutschland (Arbeitstitel). Seit 06/2013; Mandry
- Preusche, Bernhard*: Gerechtigkeit im deutschen Sozialstaat. Eine normativ-empirische Analyse (Arbeitstitel). Seit 09/2011; Mack
- Raubut, Andreas*: Potenziale globaler Gerechtigkeit zur Armutsbekämpfung im interkulturellen Diskurs: Ein Gespräch Christlicher Sozialethik mit afrikanischen und konfuzianischen Ethikansätzen. Seit 09/2009; Mack (Das Projekt läuft an der Humboldt-Universität Berlin)
- Stabentheiner, Julia*: ‚Armut‘ und ‚Entwicklung‘ in der katholischen Sozialverkündigung im praxisorientierten Vergleich. Seit 01/2008; Mack

Freiburg

- Carrena, Luis Rey*: Soziale Gerechtigkeit durch Soziale Marktwirtschaft in Lateinamerika? Seit 05/2011; Baumann
- Gaschick, Lucia*: Was ist Generationengerechtigkeit? – Eine Untersuchung aus ökonomischer und sozialetischer Perspektive. Seit 02/2007; Nothelle-Wildfeuer
- Glavas, Andrijana*: Die Rolle von Religiosität und Spiritualität in der Krankheitsbewältigung bei ehemaligen Soldaten mit PTBS nach militärischen Kriegeinsätzen (TReSSK- Trauma, Religiosität, Spiritualität, Soldaten, Krieg). Seit 01/2012; Baumann
- Haneder, Brigitte*: Der christliche Beitrag zur Spezifizierung des Menschenwürdegedankens. Seit 09/2007; Nothelle-Wildfeuer
- Heß, Christian*: Max Josef Metzger – Bemühungen um Frieden und Gesellschaft aus sozialetischer Perspektive. Seit 02/2007; Nothelle-Wildfeuer
- Kim, Sungwoo Isaak*: Zur Spiritualität der Caritas in Deutschland und im multireligiösen und säkularen Gebiet Südkorea. Seit 05/2013; Baumann
- Kreisel, Melanie*: »Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik«: Gelingende Sexualpädagogik im Kontext katholischer stationärer Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe. Seit 10/2013; Baumann
- Lee, Eunmi*: Spiritualität / Religiosität des ärztlichen, therapeutischen und pflegenden Personals in Psychiatrie und Psychotherapie. Abgeschlossen 07/2013; Baumann
- Levkiv, Halyna*: Hauskrankenpflege in der Ukraine – eine Pflicht der solidarischen Gesellschaft? Der Beitrag von Caritas International zur Entwicklung einer Hauskrankenpflege in der Ukraine. Seit 01/2013; Baumann
- Maruhukiro, P. Déogratias*: Die Katholische Kirche und das Engagement für den Frieden und Versöhnung in Burundi. Seit 01/2012; Baumann
- Mutuyisugi, Adalbert*: Gerechtigkeit ist der neue Name für Frieden. Ein sozialetischer Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Armutsbekämpfung, sozialer Gerechtigkeit und Frieden in Ruanda. Seit 02/2007; Nothelle-Wildfeuer
- Ramb, Martin W.*: Das Religiöse und die Politik. Die politische Dimension des Christentums in Europa. Seit 10/2003; Nothelle-Wildfeuer
- Rayappan, Fr. Lawrence*: Economic Empowerment of Dalit Women. Seit 06/2010; Baumann

- Reiser, Franz:* Spiritualität / Religiosität in ihrer Bedeutung für Patientinnen und Patienten in Psychiatrie und Psychotherapie. Seit 01/2009; Baumann
- Ruland, Johannes:* Das Proprium einer christlichen Unternehmensberatung – Sozial-ethische Impulse für deren Inhalt und Struktur. Seit 07/2010; Nothelle-Wildfeuer
- Skala, Dominik:* Sozialethische Perspektiven im Werk Richard Sennetts. Seit 05/2013; Nothelle-Wildfeuer
- Stark, Kilian:* Auf dem Weg zu mehr Verbindung von Caritas und Pastoral. Faktoren für eine verzahnende Kooperation zwischen Caritas und Pastoral in den neuen Pastoralstrukturen der Kirche in Deutschland und der Schweiz. Seit 09/2013; Baumann
- Stroppel, Christine:* Jugendhilfe und Freiheitsverständnis. Zum Freiheitsverständnis von im Kontext der Kinder- und Jugendhilfe geschlossenen untergebrachter Kinder und Jugendlicher nach § 1631b BGB. Eine empirische Grundlagenstudie. Seit 01/2012; Baumann
- Ugwu, Fr. Sylvester Uche:* Zivilgesellschaft und Kirche in Nigeria. Seit 02/2011; Baumann
- Zschiedrich, Elisabeth:* Kinder und Familie – um des Gemeinwohls willen? Ein sozial-ethischer Beitrag zu einer aktuellen gesellschaftlichen Debatte. Seit 02/2007; Nothelle-Wildfeuer

Mainz

- Adam, Isabella:* Mediale Integration des Islam im Bildungsfernsehen. Seit 03/2014; Kruip
- Böhm, Matthias:* Islamkonforme Finanzgeschäfte im Blickwinkel der katholischen Sozialethik. Seit 1/2010; Kruip
- Castillo Morga, Alejandro:* Die indigene Weisheit als der argumentative Hintergrund der “Acuerdos de San Andrés”. Auf dem Weg zu einer sozialethischen Relektüre der indigenen Weisheit beim Friedensprozess in Mexiko. Seit 10/2012; Kruip
- Florescu, Anca:* Europäisierung der katholischen Kirche in Deutschland? Die politischen Anliegen der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zwischen 1966 und 2010. Seit 10/2009; Roller/Kruip
- Graf, Nicco:* Kooperation zwischen Unternehmen und Nicht-Regierungsorganisationen: Wie viel Zusammenarbeit darf sein? (Arbeitstitel) Seit 05/2010; Rothlauf/Kruip
- Klewitz, Ute:* Bedeutung der kirchlichen Studienbegleitung: Ethische Kriterien und Reflexionsebenen. Theologiestudierende auf dem Weg ihrer beruflichen Identitätsfindung als Religionslehrer/-in. Seit 10/2012; Kruip
- Krauß, Christoph:* Bedingungslos gerecht? Zum Problem ethischer Rechtfertigung von Konditionalitäten und Bedingungen in der Entwicklungszusammenarbeit (Arbeitstitel). Seit 10/2008; Kruip
- Ludwig, Katharina:* Kirchliches Lobbying auf europäischer Ebene, am Beispiel der gemeinsamen europäischen Asyl- und Migrationspolitik (1974–2004). Seit 04/2009; Rödder/Kruip
- Ueberbach, Myriam:* Zukunftsherausforderung Pflege – eine sozialethische Analyse zu Rahmenbedingungen der Pflege in Deutschland. (Arbeitstitel) Seit 10/2013; Kruip

München

- Au, Christian:* Gerechtigkeit und Effektivität bei der Implementierung globaler Klimaabkommen. Konzepte für eine kapazitätsorientierte Integration von Entwicklungsländern. Abgeschlossen 05/2012; Wallacher
- Blanc, Julia:* Theologisch-ethische Reflexion zur Rolle der katholischen Kirche in der Umweltpolitik ausgewählter europäischer Staaten. Seit 02/2009; Vogt
- Dukic, Tomislav:* Katholischer Glaube als Integrationsfaktor. Seit 01/2012; Vogt
- Firmhofer, Angela:* Kultur(en) der Nachhaltigkeit. Vergleich der Städte München und Barcelona. Seit 06/2012; Lauterbach/Vogt
- Hayman, Eleanor:* Storytelling a South Tutchone Water Ethic: The politics of ecological/spiritual epistemic location. Seit 10/2011; Ludwig/Vogt
- Hofmann, Rebecca:* Wahrnehmung und Bewältigungsstrategien des Klimawandels in Mikronesien. Seit 10/2010; Dürr/Vogt
- John, Michael:* Ethik der Politikberatung (Arbeitstitel). Seit 04/2006; Bohrmann
- Kim, Jihee:* Umweltprüfung als Vorsorgeinstrumente – ein deutsch-koreanischer Rechtsvergleich. Seit 10/2012; Kersten/Vogt
- Kistler, Sebastian:* Wie viel Gleichheit ist gerecht? Ethische Analysen am Beispiel globaler Verteilungen von CO₂-Emissionen. Seit 02/2009; Vogt
- Kluger, Nils:* Öffentlichkeitsarbeit und Werbung als persuasive Informationsformen der Bundeswehr. Kommunikationsethische Analysen vor dem Hintergrund des Transformationsprozesses (Arbeitstitel). Seit 04/2007; Bohrmann
- Koch, Thomas:* Projektionen des Menschseins. Ethische und anthropologische Aspekte künstlicher Menschen im populären Spielfilm (Arbeitstitel). Seit 04/2013; Bohrmann
- Koska, Christopher:* Algorithmen-Ethik: Auf der Suche nach Zahlen und Werten (Arbeitstitel). Seit 01/2014; Filipović
- Krisch, Raphael:* Die Darstellung des Kreuzes im Militär (Arbeitstitel). Seit 04/2010; Bohrmann
- Leitsch, Sebastian:* Der Öffentlichkeitsauftrag der politischen Parteien in der ausdifferenzierten Mediengesellschaft – eine sozialetische Analyse (Arbeitstitel). Seit 04/2010; Bohrmann
- Lingl, Wolfgang:* Familie und Migration. Eine sozialetische Untersuchung des Familiennachzugs von Drittstaatsangehörigen unter besonderer Berücksichtigung menschenrechtlicher Gesichtspunkte. Seit 10/2009; Vogt
- Locklair, Bettina:* Biopatente. Ethische und rechtliche Perspektiven. Seit 10/2011. Betreuung im Rahmen des strukturierten Promotionsprogramms „Environment and Society“ des Rachel Carson Center; Kersten/Vogt
- Marx, Timo:* Nachhaltigkeit als ethisches Prinzip im alpinen Freizeit- und Leistungssport. Umweltethische und sportethische Perspektiven (Arbeitstitel). Seit 04/2009; Bohrmann
- Monajati, Zarrin:* Schöpfungsverantwortung aus islamischer Sicht im Spiegel aktueller iranischer Filme. Seit 03/2011; Brück/Vogt
- Reichelt, Matthias:* Kruzifix und Kopftuch im Spannungsfeld von Identität und politischer Instrumentalisierung. Seit 04/2009; Müller

- Scharpenseel, Karoline*: Interkulturelle Tragfähigkeit von Peter Ulrichs Vernunftethik des Wirtschaftens. Zum Verhältnis von Universalität und Kontextualität der Sinn- und Legimitätsorientierung Ulrichs vor dem Hintergrund des Ansatzes von Michael Walzer. Seit 04/2010; Wallacher
- Schmitz, Sebastian*: Soldatisches Selbstverständnis im Wandel. Der „Staatsbürger in Uniform“ im Kontext des erweiterten Aufgabenspektrums der Bundeswehr (Arbeitstitel). Seit 04/2008; Bohrmann
- Thelagatoti, Paul*: „Dalitchristen“ in Indien – (Un)gerechtigkeit im Spannungsfeld zwischen Gleichheit und Pluralität. Seit 02/2009; Vogt
- Wattimena, Reza*: Kollektives Gedächtnis und Versöhnungsprozess in Indonesien. Politisch-philosophische Reflexion auf die G30S-Ereignisse 1965 in (Zentral-) Java. Seit 04/2013; Müller
- Wille, Alexander*: Ethos des deutschen Offiziers. Eine vergleichende Analyse der Darstellung des militärischen Widerstandes im deutschen Spielfilm (Arbeitstitel). Seit 10/2006; Bohrmann

Münster

- Brinkschmidt, Maria*: Weltkirche und Politik. Die entwicklungsbezogene Arbeit kirchlicher Akteure als politische Aufgabe. Seit 10/2010; Heimbach-Steins
- Brunsmann, Timo*: Sozialethische Aspekte der deutschen Kirchensteuer und alternativer Finanzierungsformen (Arbeitstitel). Seit 01/2007; Gabriel
- Dassah, Emmanuel*: Exploring a Christian Model to Transnational Land Deals and Land Policy Outcomes in Ghana. Seit 04/2012; Heimbach-Steins
- Henkel, Christian*: Strangers No Longer? Lokale Expertise und nationales Engagement der Kirche für Arbeitsmigrantinnen und -migranten in den USA (Arbeitstitel). Seit 04/2013; Heimbach-Steins
- Karikkootathil, Jiji Philip*: Human Rights Discourse between Principles and Praxis. A Study Based on the Integral Humanism of Jacques Maritain and the Capability Approach of Amartya Sen. Seit 04/2011; Heimbach-Steins
- Lee, Seung Hee*: Weltbürgerschaft und Menschheitsfamilie: Untersuchungen zum Verhältnis von Universalismus und Partikularismus im Zeitalter der Globalisierung. Seit 10/2011; Heimbach-Steins
- Motzigkeit, Denise*: Neue Geistliche Gemeinschaften in der katholischen Kirche – Zeichen der Zeit?! (Arbeitstitel). Seit 04/2013; Heimbach-Steins
- Mutke, Annett*: Gewalt um des Anderen willen? (Arbeitstitel). Seit 10/2012; Heimbach-Steins
- Riedl, Anna Maria*: Kindeswohl als Herausforderung für eine theologische Ethik asymmetrischer Intersubjektivität. Eine Auseinandersetzung mit der Anerkennungstheorie Judith Butlers (Arbeitstitel). Seit 06/2010; Heimbach-Steins
- Salaske, Sebastian*: Herausforderungen und Chancen für eine Konsumentenethik im digitalen Zeitalter (Arbeitstitel). Seit 05/2012; Heimbach-Steins
- Sühling, Hildegard*: Korruption – Pathologien einer Gesellschaft (mit einer Fallstudie zum Kosovo) (Arbeitstitel). Seit 01/2013; Heimbach-Steins

Osnabrück

- Böttcher, Martin OStR*: Fachdidaktische Potentiale eines ethisch reflektierten Geographieunterrichts. Seit 10/2012; Meyer/Lienkamp
- Krause, Felix*: Sozial verantwortete Selbstbestimmung in der Medizin – ein anerkennungstheoretischer Ansatz selbstbestimmten Handelns. Seit 04/2013; Lienkamp/Autiero/Schöne-Seifert
- Sandkühler, Fabian*: Verantwortung am Beispiel des Klimawandels. Seit 10/2012; Kos/Lienkamp
- Zink, Sebastian*: Identitätsstiftende Vergangenheitsbezüge in pluralen Gesellschaften. Annäherungen an eine Ethik der Erinnerungen. Seit 05/2011; Lienkamp/Heimbach-Steins

Paderborn

- Kösling, Bernd*: Zum Verhältnis von Personsein und Persönlichkeit des Menschen. Seit 10/2007; Wilhelms

Stuttgart-Hohenheim

- Baumann Montecinos, Julika*: Die ökonomischen Auswirkungen der brasilianischen Moralkultur. Seit 10/2009; Schramm
- Blickle, Judith*: Corporate Social Responsibility (CSR). Anwendungskonzept für mittelständische Unternehmen. Seit 01/2009; Schramm
- Böck, Wolfgang*: Wirtschaftswachstum und dessen Auswirkungen auf die Gesellschaft. Das Bruttoinlandsprodukt und alternative Wohlstandsindikatoren im Hinblick auf ethische Herausforderungen. Seit 05/2012; Schramm
- Denk, Ilka*: Die kollektive Verantwortung global agierender Wirtschafts- und Finanzunternehmen. Seit 02/2013; Schramm
- Ehrenberger, Marcus*: Messung und Darstellung von sozialer Wirksamkeit. Entwicklung eines standardisierten Konzepts für Social Enterprises. Seit 03/2012; Schramm
- Gaismaier, Lutz*: Entscheidungstheoretische Managementethik. Moralökonomie in angewandter Führung. Seit 09/2013; Schramm
- Heck, Andreas*: Verhaltenstheoretische Fundierung von Compliance-Management-Systemen. Seit 03/2010; Schramm
- Hertweck, Bernd*: Governance, Risk and Compliance (GRC). Integration von Shareholder-Interessen in die Unternehmensführung. Seit 04/2014; Schramm
- Klein, Katharina*: Moralökonomische Erklärung des Konsums moralischer Güter und dessen Förderung. Seit 01/2013; Schramm
- Metz, Hannab*: Systematische Prüfung von Menschenrechtsrisiken in internationalen Unternehmen. Seit 03/2014; Schramm
- Munk, Frieder*: The Correlation of Innovation and Ethics in China. Seit 01/2012; Schramm
- Neher, Agnes*: Socially Responsible Investment. Eine moralökonomische Analyse. Seit 05/2010; Schramm
- Otremba, Stefan*: Die Integration von Governance, Risk und Compliance in multinationalen Unternehmen. Seit 01/2013; Schramm

Schlaile, Michael: Moralkulturelle Evolution durch Global Leadership im Kontext des Unternehmergeistes. Seit 10/2012; Schramm

Wagner, Christoph: Schaffung und Abbau von Arbeitsplätzen. Eine Untersuchung aus managementethischer Sicht. Seit 11/2010; Schramm

Tübingen

Koudissa, Jonas: Das afrikanische Flüchtlings- und Migrationsproblem. Herausforderungen für Europa und für Afrika in sozialwissenschaftlicher und ethischer Sicht. Abgeschlossen 07/2013; Mieth

Wien

Bonislawski, Edwin: Das Sozialengagement der Kirche in Polen seit 1989 (Arbeitstitel). Seit 01/2014; Gabriel

Bush, William: The Responsibility to Protect. An Analysis of an Emerging Paradigm of Humanitarian Intervention (Arbeitstitel). Seit 10/2004; Gabriel

Bystricky, Cornelia: Kollektives Gedächtnis und Versöhnung. Der Beitrag der Ethik zur Konfliktlösung (Arbeitstitel). Seit 04/2007; Gabriel

Fönyad-Kropf, Elisabeth: Alles in einem Leben? Die „alte“ Frage der Vereinbarkeit bei jungen Eltern als pastoraltheologischer Lernort neu gelesen. Seit 09/2009; Friesl/Schnabl

Gasser-Schuchter, Christine: Bildung als Schlüssel zur Teilhabe? Weiterdenken des Bildungsgerechtigkeitsdiskurses aus dem Blickwinkel Bildungsferner (Arbeitstitel). Seit 03/2008; Schnabl

Haselberger, Paul: Christliche Eigentumstheorie und öffentliche Güter. Seit 04/2009; Gabriel

Jusufovic, Berina: Ethik der Entwicklung (Arbeitstitel). Seit 05/2013; Gabriel

Kasereka Fazila, Jean-Marie: Das sozialpolitische Engagement der Katholischen Kirche für die Menschenrechte in der Demokratischen Republik Kongo (1965–2011): Ethisch-theologische Perspektiven und Institutionen (Arbeitstitel). Seit 10/2013; Gabriel

Kiss, Enikő Sarolta: Ökumenische Sozialethik im rumänischen Kontext. Seit 10/2008; Gabriel

Klissenbauer, Irene: Religions- und Weltanschauungsfreiheit aus christlicher und islamischer Sicht – Theologische Konzepte und rechtliche Fragestellung (Arbeitstitel). Seit 02/2012; Gabriel

Mapulanga, Gabriel: The Position of the Church on Wealth Creation and the Preferential Opinion for the Poor as Poverty Reduction Strategies in Zambia: A Social Ethics Assessment and Future Prospects (Arbeitstitel). Seit 05/2012; Gabriel

Tiemoko Houeleuh Pierre: Beitrag der Kirche zur integralen Entwicklung in der Elfenbeinküste (1980–2010). Eine ethische Bewertung und Zukunftsperspektiven (Arbeitstitel). Seit 03/2012; Gabriel

Würzburg

Ezenwa, Paul: The value of Human Dignity: A sociocultural Approach. Seit 10/2011; Droesser

- Gralko, Jens*: Tradition und Institution – Zu Friedrich August von Hayeks Theorie der kulturellen Evolution. Seit 11/2013; Droesser
- Idika, Christiana*: Social Justice in Plural Societies: A Presupposition of Recognition. Seit 05/2010; Droesser
- Ikjiama, Damian*: Conflict and Violence in Nigeria in Christianity. Seit 02/2009; Droesser
- Ludwig, Walther*: Ethik und Systeme. Seit 04/2012; Droesser
- Mutume, Paul*: The Emancipation of Women in Mbarara Western Uganda. Seit 04/2011; Droesser
- Nzamba Diba Pombo, Théodore*: Enjeux éthiques de la dégradation de l'environnement en Afrique noire Ecologie et conception négro-africaine de la vie. Abgeschlossen 04/2014; Droesser

3 Magisterarbeiten

München

- Nittman, Gabriel*: Der philosophische Naturbegriff und seine Konsequenzen für die Naturethik. Abgeschlossen 2014; Vogt

4 Diplomarbeiten

Innsbruck

- Haas, Carina Maria*: Was kann der Papst, was die Queen nicht kann? Vergleichende Studie zu den Mediationsversuchen der Britischen Krone, der USA, des JGH und des Apostolischen Stuhls im Beagle-Konflikt zwischen Chile und Argentinien. Abgeschlossen 05/2014; Guggenberger

München

- Troxler, Erwin*: »Wenn ich schwach bin, bin ich stark.« (2 Kor 12,10) Streiflichter zur aktuellen Resilienzforschung in Auseinandersetzung mit christlichen Aspekten eines Menschenbildes. Abgeschlossen 2014; Vogt

Münster

- Krallmann, Thorsten*: Altersdemenz als Herausforderung des Sozialstaats. Christlich-sozialethische Perspektiven einer gerechten Betreuung von Demenzzkranken in einer Gesellschaft des langen Lebens. Abgeschlossen 06/2013; Heimbach-Steins
- Niehoff, Max*: Zur Freiheit befreit. Freiheitskonzeptionen von Edith Stein und Axel Honneth im Vergleich. Abgeschlossen 06/2014; Heimbach-Steins
- Nonhoff, Thomas*: Die deutsche Außen- und Verteidigungspolitik und das Konzept der Schutzverantwortung. Abgeschlossen 07/2013; Heimbach-Steins
- Schröder, André*: Der „Dritte Weg“ der Kirchen – vom Weg abgekommen? – Sozial-ethische Orientierungen zur aktuellen Auseinandersetzung um das kirchliche Arbeitsrecht in Deutschland. Abgeschlossen 04/2014; Heimbach-Steins

Salzburg

Kronreif, Elisabeth: Migration, Asyl, Flüchtlinge und Fremde. Eine Herausforderung für Gesellschaft und Kirche. Abgeschlossen 08/2013; Putz

Schwarz, Bernadette Maria Theresia: Don Bosco. Ein politischer Heiliger. Abgeschlossen 02/2014; Putz

Schweighofer, Johann: Jugend und Gesellschaft. Kirchliche Jugendarbeit als Antwort auf die Zeichen der Zeit mit einem Einblick in die Jugendarbeit des Jugendhauses Stift Göttweig. Abgeschlossen 08/2013; Putz

5 Staatsarbeiten

Freiburg

Renner, Lisa: Leben, Werk und Wirkung der Cicely Saunders. Abgeschlossen 02/2014; Baumann

Scheffzek, Paulina: Sicherungsverwahrung – auch ein theologisches Problem? Abgeschlossen 02/2014; Baumann

Mainz

Veits, Sebastian: Das Zentralabitur als Steuerungselement im Schulsystem. Sozial-ethische Reflexion unter der Perspektive von kooperativer Bildungsverantwortung. Abgeschlossen 04/2013; Kruij/Simon

6 Masterarbeiten

Augsburg

Kropp, Ariane: Zukunftswerkstatt. Die Rolle intergenerationeller Gerechtigkeit bei der Ressourcennutzung am Beispiel von Mobiltelefon & Co. Abgeschlossen 03/2013; Hausmanninger

Monkenbusch, Franziska: Doing Sustainability – Doing Gender? Über die Beziehung zwischen Nachhaltigkeit und Geschlechtergerechtigkeit. Abgeschlossen 03/2013; Hausmanninger

Starke, Maren: »Loser Like Me« – Darstellung und Umgang mit abweichendem Verhalten mit dem Fokus auf Homosexualität in der US-Serie »Glee«. Abgeschlossen 07/2013; Hausmanninger

Bochum

Kohleppel, Ricarda: Die Asyl- und Flüchtlingspolitik der EU aus sozialetischer Perspektive. Abgeschlossen 01/2014; Wiemeyer

Perkovic, Anna-Eva-Marija: Bildung für Nachhaltige Entwicklung – Zukunftsfähige Weltgestaltung als Aufgabe des Religionsunterrichts. Abgeschlossen 12/2013; Wiemeyer

Freiburg

Ayebome, Emmanuel: The Nigeria-Biafra War and the Negotiating Role of Carlo Bayer in Caritas Internationalis; Its Consequences for Peace today and the Future. Abgeschlossen 07/2013; Baumann

Faas, Franziska: Saatkörner des Widerstands inmitten von Anpassung. Die katholische Kirche im Spanien Francos. Abgeschlossen 08/2013; Baumann

Zeil, Petra: Mit dem Stück Brot ein Stück Liebe geben: Das Wirken von Benedict Kreuzt zur Zeit der Weimarer Republik. Abgeschlossen 07/2013; Baumann

Luzern

Stüttgen, Manfred: Ethisch investieren. Chancen und Grenzen moralisch begründeter Geldanlage. Abgeschlossen 08/2013; Bobbert

Münster

Mohr, Sebastian: Inklusion als Bildungsgerechtigkeit? Zur Implementierbarkeit des Inklusionsgedankens in das deutsche Bildungssystem unter gerechtigkeitstheoretischen Aspekten. Abgeschlossen 05/2014; Heimbach-Steins

Oettigmann, Bernd: Umweltengagement des Bistums Münster. Bestandsaufnahme – Kriterien – Herausforderungen. Abgeschlossen 03/2014; Heimbach-Steins

Sendker, Michael: Die Credit Default Swap (CDS) Problematik – eine sozialetisch fundierte Analyse. Abgeschlossen 08/2014; Heimbach-Steins

Osnabrück

Berelsmann, Henric: Ist die Kernenergie nach Fukushima noch vertretbar? Eine Risikobewertung. Abgeschlossen 07/2013; Lienkamp

7 Lizentiatsarbeiten

München

Petitjean, Brice: Ökonomie der Gabe. Theologisch-ethische Untersuchungen zu Caritas in veritate. Seit 04/2011; Vogt

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes

Michelle Becka, Dr. theol., wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, DFG-Projekt „Moralisches Subjekt unter Bedingungen der Asymmetrie. Ethische Fragestellungen im Justizvollzug“.

Julia Blanc, Dipl.-Theol., Mitglied des Promotionsprogramms „Umwelt und Gesellschaft“ am Rachel Carson Center der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Rainer Bucher, Dr. theol., Professor und Vorstand des Instituts für Pastoraltheologie und -psychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Sabine Demel, Dr. theol., Professorin für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Andreas Fisch, Dr. theol., Referent für Wirtschaftsethik am Sozialinstitut Kommende Dortmund.

Stephan Goertz, Dr. theol., Professor für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Hermann-Josef Große Kracht, Dr. phil., theol. habil., außerplanmäßiger Professor am Institut für Theologie und Sozialethik (iths) der Technischen Universität Darmstadt.

Jonas Hagedorn, Dipl.-Theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Theologie und Sozialethik (iths) der Technischen Universität Darmstadt.

Axel Heinrich, Dr. theol. habil, Privatdozent an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und WMA an der Professur für katholische Theologie an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg.

Konrad Hilpert, Dr. theol., Professor em. für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Linda Hogan, Ph. D., Vice-Provost/Chief Academic Officer and Professor of Ecumenics at Trinity College Dublin, Ireland.

Christoph Krauß, Dipl.-Theol., wissenschaftlicher Referent bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Doktorand an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.

Adrian Loretan, Dr. iur. can., lic. theol., Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht und Co-Direktor des Zentrums für Religionsverfassungsrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Hans Maier, Dr. Dr. h. c. mult., Professor em. für politische Wissenschaft und für Christliche Weltanschauung (Guardini-Lehrstuhl) an der Ludwigs-Maximilians-Universität München, Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus a. D.

Thomas Schüller, Dr. theol., lic. iur. can., Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Direktor des Instituts für Kanonisches Recht.

Tine Stein, Dr. phil., Professorin für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Politische Theorie am Institut für Sozialwissenschaften der Christian-Albrechts-Universität Kiel.