



⇒ **Rudolf Uertz**

Menschenrechte in der katholischen Kirche. Das aktuelle ›Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften‹ widmet sich einem brisanten Thema

›Menschenrechte in der katholischen Kirche‹. Diesem Thema widmet sich das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften (Nr. 55, Münster 2014). Die Beiträge entstammen einer Fachtagung, die das Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster zusammen mit dem Religionspädagogischen Institut Luxemburg und dem Exzellenzcluster Religion und Politik der Universität Münster im Jahr 2013 unter dem Titel ›Maßstab Menschenrechte. Anspruch und Umsetzung in der katholischen Kirche 50 Jahre nach Erscheinen der Enzyklika *Pacem in terris*‹ im Jahr 2013 durchgeführt hat.

Anlass der Tagung war die vor 50 Jahren erfolgte Aufnahme der Menschenrechte in die katholische Soziallehre durch Papst Johannes XXIII. und seine zweite Sozialenzyklika *Pacem in terris* (1963). Was dieses Rundschreiben des Reformpapstes für das Verhältnis der katholischen Kirche zur politischen Ordnung sowie zu den internationalen Beziehungen von Mensch, Gesellschaft und Staat bedeutet, ist für die jüngeren Generationen von Katholiken meist nur schwer nachvollziehbar. Zu selbstverständlich sind ihnen heute die Menschenrechte als Grundlage unserer Verfassung und unserer politisch-rechtlichen, kulturellen, sozialen und familialen Lebenswelt; zu weit entfernt die Umstände, die Papst und Kirche seinerzeit benötigten, die katholische Staats- und Soziallehre an die Bedingungen liberal-rechtsstaatlicher Verfassungen anzupassen. Die katholische Kirche musste damals nacharbeiten, was sie seit den neuzeitlichen Revolutionen und dem politisch-gesellschaftlichen Wandel in ihrer entschiedenen Gegnerschaft gegen die liberalen Ordnungsideen und das neu erwachte Lebensgefühl der Menschen in ihrer Lehre und Verkündigung versäumt hatte.

Johannes XXIII. hat die Menschenrechte als inkorporierte Normen und Sozialprinzipien denn auch nicht aus theologischen Dokumenten oder biblischen Schriften abgeleitet. Bis

Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2014): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 55. Band. Menschenrechte in der katholischen Kirche, Münster: Aschendorff. 268 S., ISBN 978-3-402-10987-8, EUR 36,00.

DOI: [10.15496/eug.v0i1.305](https://doi.org/10.15496/eug.v0i1.305)

dahin war es in der Verkündigung der kirchlichen Lehren üblich gewesen, das Neue aus dem Alten hervorzuholen, wie es auch noch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965, vgl. DH 1) ausdrücklich gutheißt, um so Richtungsänderungen aus der theologisch-kirchlichen Tradition heraus zu begründen, mit der Tradition unvereinbare Neuerungen jedoch auszuschließen. Bei der Aufnahme der Menschenrechte in die katholische Soziallehre war dies aber nicht ohne weiteres möglich. So rechtfertigt Johannes XXIII. in *Pacem in terris* die Menschenrechte auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948), bezieht sich aber zusätzlich auf einige Passagen Pius' XII. aus Weihnachtsansprachen von 1942 und 1944, die auf die »Würde der menschlichen Person«, ihr »Bewusstsein eigener Verantwortung« und ihre Subjekthaftigkeit (»Person« als »Träger, Grundlage und Ziel sozialen Lebens«) rekurrieren, was nichts anderes ist als die klassische christliche Gewissenslehre, aber noch keine Legitimation von Menschenrechten darstellt.

Papst Johannes XXIII. konzediert jedenfalls, dass es sich bei den Menschenrechten um ein Gedankengut handelt, das aus der Ethik und Rechtslehre des philosophisch-säkularen Denkens und den Erfahrungen friedliebender Völker stammt (PT 142–145). Um aber die Menschenrechte angesichts der entschiedenen Ablehnung liberalen Denkens seitens der Kirche nunmehr als Grundrechte des säkularen politischen Gemeinwesens anzuerkennen, bedurfte es noch zweier Dekrete des Konzils zur Verhältnisbestimmung der Kirche zur Welt (*Gaudium et spes*, GS) und zur Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*, DH).

Das Konzil hat die Religionsfreiheit allerdings lediglich als staatsbürgerliches Recht der Gläubigen anerkannt und sich entsprechend theologischer Reflexionen und Rechtfertigungen enthalten. Nur um den Preis der Eingrenzung des Themas auf »die Beziehungen physischer und moralischer Personen in der menschlichen und politischen Gesellschaft und deren Verhältnis zur öffentlichen Gewalt in Sachen der Religion« (Rahner/Vorgrimler 1972, 656) vermochte das Konzil die Erklärung zur Religions- und Gewissensfreiheit zu verabschieden. Hintergrund dieser Beschränkung war das Ansinnen eines Teils der Konzilsväter, insbesondere ihrer ranghohen Vertreter in der Römischen Kurie, den Bruch mit den negativen Haltungen des Lehramts in der Vergangenheit nicht so deutlich hervortreten zu lassen.

Schon kurz nach Konzilsende sahen sich Theologen und Kirchenvertreter genötigt, den Anspruch der Religions- und Gewissensfreiheit

auch bezüglich innerkirchlicher, vor allem theologisch-ethischer Bezüge zu erweitern, wobei Themenkreise angesprochen wurden, die die *Erklärung über die Religionsfreiheit* ausdrücklich ausschließen wollte. Konrad Hilpert, der sich in seinem Beitrag zum Jahrbuch dem Thema ›Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven‹ (59–78) widmet, hat schon in einem früheren Beitrag angemerkt:

Es wäre ein arger Widerspruch, die Einhaltung der Menschenrechte als in der Intention des biblischen Ethos liegend und von der geschöpflichen Würde des Menschen her unabdingbare Elementarbedingungen eines humanen Zusammenlebens einzufordern und sich gleichzeitig auf den Standpunkt zu stellen: ›Kirche ist eine eigene Sphäre; bei uns gelten andere Regeln‹. (Hilpert 2001, 395)

⇒ 1 Die Bedeutung von Menschenrechten

Hans Maier steckt in seinem Einführungsbeitrag ›Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche‹ (22–42) die Konturen dieser »Groß- und Dauerbaustelle« der Kirchengeschichte in der Moderne ab, wie Marianne Heimbach-Steins im Vorwort die Brisanz des Themas Menschenrechte in Kirche und Theologie umschreibt. Maier fragt zunächst nach dem Neuen der Menschen- und Bürgerrechte als Katalog, System und Bestandteil von Verfassungen, die erst mit den modernen Revolutionen erkämpft und durchgesetzt worden waren.

Neu ist die Idee von Menschenrechten zunächst einmal insofern, als diese universal gelten, unabhängig von Religion, Weltanschauung und ethnischer, nationaler, standes- oder klassenmäßiger Herkunft der Menschen. Zweitens sind Menschenrechte individuelle Rechte; eine Idee, die für die scholastische und neuscholastische Sozial- und Staatslehre der vorvatikanischen Zeit undenkbar war, weil die lehramtliche Doktrin Einzelrechte lediglich als integrale Bestandteile des Gemeinwohls kannte, die in der Verfügungsgewalt des Staates als dem Hüter des Gemeinwohls lagen. Und auch die dritte kategoriale Bestimmung der Menschenrechte, dass es sich bei ihnen nämlich um angeborene, vorstaatliche Rechte handelt, war von der kirchenamtlichen Lehre her nicht nachvollziehbar. Denn die Menschenrechte verstehen sich als unmittelbar aus der menschlichen Natur fließende (fundamentale) Rechte, so dass der Staat sie nur anerkennen, nicht aber verleihen oder schaffen kann. Viertens charakterisiert Hans Maier das Menschenrecht gemäß liberaler Staats- und Verfassungslehre »kraft seines Ursprungs und seines Individualcharakters (als) ein An-

spruchsrecht gegenüber dem Staat«. Es verlange vom Staat die »Respektierung einer ihm vorausliegenden, vorgegebenen persönlichen Freiheitssphäre« (23). Und so folgert er:

Die Menschenrechte haben im 20. und 21. Jahrhundert die Kirche erreicht, gewiss. Aber sind sie auch in ihr Inneres vorgedrungen? Das lässt sich mit gutem Grund bezweifeln, auch wenn man die Fortschritte der jüngsten Zeit nicht unterschätzen wird. (37)

⇒ 2 Restriktionen in der Lehre von Johannes Paul II. und Benedikt XVI.

Wie Hans Maier widmet sich auch Tine Stein unter dem Titel »Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass« (79–103) ihrem Thema primär aus politikwissenschaftlicher Sicht und fragt, wie weit der Gewissens- und Glaubensfreiheit im Staat eine andere Funktion zukomme als in der Kirche. Sie untersucht dies anhand der lehramtlichen Positionen der Pontifikate von Johannes Paul II. (1978–2005) und Benedikt XVI. (2005–2013) und kommt zu einem ernüchternden Ergebnis. Wohl hat Johannes Paul II., so wissen wir, die Menschenrechte im innerstaatlichen und internationalen Bereich unbedingt eingefordert und gestützt; im innerkirchlichen und innertheologischen Bereich hat er die Gewissensfreiheit der Christen, insbesondere bezüglich der Sexual- bzw. Beziehungsethik, jedoch suspendiert und damit den Weg weiter verfolgt, den schon Paul VI. mit der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) beschritten hatte.

Doch während der alte *Codex Iuris Canonici* von 1917 »explizit nur auf die Vermeidung von Häresien und Irrtümern, die Häresien nahekommen« (Stein, 86), ausgerichtet gewesen sei, werde mit der Neufassung des kirchlichen Rechts im *Codex Iuris Canonici* von 1983 eine viel weitgehendere »Zustimmungspflicht statuiert und gefordert, [denn] es sei alles zu meiden, was einer verkündeten Lehre nicht entspricht« (c. 750 CIC, zit. n. Stein, 86). Das entspreche dann, so Stein, aber nicht mehr einer Verantwortungsethik, wie sie das Konzil immerhin für den politisch-gesellschaftlichen, kulturellen und staatsbürgerlichen Bereich konstatierte, sondern einer Gebotsethik, der um des Glaubens willen Folge zu leisten sei (vgl. 86–93).

Für die Autorin, die das Verhältnis von Menschenrechten und Kirche untersucht und dieser Analyse eine »kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass« (79) folgen lässt, zeigt sich deutlich, dass die

Politik der Pontifikate vor Papst Franziskus darauf gerichtet gewesen sei,

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« [...], 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. (88)

Aber das Kirchenrecht, so betont die Autorin, scheine »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 lange vor der von Papst Franziskus in Auftrag gegebenen Umfrage zu Ehe, Familie und Sexualität erkennbar war, dass in beziehungsethischer Hinsicht »von einem neuen Schisma gesprochen wird: einem vertikalen Schisma zwischen »Rom« und den Gläubigen in den Gemeinden« (88).

Die Diskrepanz zwischen den Normen des Lehramtes und den Wahrnehmungen der Katholiken in den Gemeinden blieb, so Tine Stein, auch Benedikt XVI. nicht verborgen. So habe dieser gleich zu Beginn seines Pontifikats das *Motu proprio des Kompendiums des Katechismus der Katholischen Kirche* (2005) approbiert und damit »wie sein Amtsvorgänger mit einer Verschärfung des Kirchenrechts« (Stein, 88) reagiert. Das *Kompendium* statuiert

den Ausschluss der Frauen von geweihten Ämtern, den unbedingten Zölibat, die Bestimmung, dass wiederverheiratet Geschiedene keine sakramentale Lossprechung erfahren können und auch von der Kommunion ausgeschlossen sein sollen, ebenso nur eingeschränkt kirchlichen Dienst verrichten können, dass Unverheiratete enthaltsam leben sollen und dass zu den Hauptsünden gegen die Keuschheit unter anderem homosexuelle Handlungen gehören, schließlich dass nur Enthaltensamkeit als

Methode der Empfängnisverhütung als vereinbar mit den christlichen Geboten angesehen wird. (89)

Ist es dann aber verwunderlich, so fragt die Autorin, dass die von Papst Franziskus in Auftrag gegebene Befragung der Gläubigen nun »den empirischen Beleg für das vertikale Schisma erbracht« hat, dass die vom Lehramt verkündete Sexualmoral von einem großen Teil der Gläubigen »nicht nur nicht praktiziert, sondern auch nicht als christlich geboten angesehen« werde? Papst Franziskus habe sich allerdings »im Detail noch nicht geäußert«, jedenfalls nicht in der Weise, »dass die Spannung [...] zwischen Gewissensfreiheit und Glaubensgehorsam« befriedigend gelöst werde (97, 99).

Die Kieler Politologin arbeitet zur Verdeutlichung des Gegensatzes von Gewissensfreiheit einerseits und kirchlich-rechtlich postuliertem Glaubensgehorsam andererseits systematisch die verschiedenen argumentativen Ebenen heraus, in denen sich der Katholik als Gläubiger und Angehöriger seiner Kirche einerseits sowie als Bürger und Gesellschaftsmitglied im politischen Gemeinwesen andererseits bewegt. Man kann sich dabei nur wundern, in welchen Verstrickungen sich das menschliche Gewissen im Spannungsfeld ›Menschenrechte und Kirche‹ wiederfindet, das heißt, welchen gegensätzlichen Anforderungsprofilen von weltlichem Recht einerseits und dogmatisch-kanonistischen sowie moraltheologischen Normen andererseits sich der Katholik ausgesetzt sieht.

⇒ 3 Die »Zwitterform des Kirchenrechts«

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. (Stein, 86)

Treffend bemerkt Tine Stein »die Zwitterform des Kirchenrechts« (87). Denn dieses stelle »einerseits wie das positive Recht des Staates

eine Verhaltensanordnung dar und ist insofern »echtes Recht«, da es mit der Befugnis des Zwangs verbunden ist. Anders aber als das Recht des Staates, das von der Ethik getrennt ist und zwischen äußerer und innerer Gesetzeskonformität unterscheidet, beinhaltet das Kirchenrecht »genuin moralische Normen« (86), die auf die innere sittlich-vernunftgemäße Klärung und Entscheidung gerichtet seien und, so ist zu ergänzen, damit nach kirchenrechtlicher Norm den Menschen im Gewissen binden.

Die Autorin scheint von den Ergebnissen ihrer rechtsvergleichenden Betrachtung von staatlichem und Kirchenrecht selbst überrascht zu sein. Jedenfalls sind die Folgerungen deutlich erkennbar: Das christliche Gewissen, das nach kirchlicher Lehre von Dogmatik und Kirchenrecht prädispositive bindende Normen erfährt, ist demnach nicht frei, vielmehr ist es an die kirchenamtlich und kanonistisch vorgegebenen Interpretationsvorgaben gebunden.

Das aber heißt, dass eine Moral, die eine Verhaltensanordnung darstellt und als Recht qualifiziert wird, keine Moral mehr ist, sondern, wie Stein bemerkt, »echtes Recht« »im Kant'schen Sinne« (86). Der Gläubige hat unbedingt die an ihn gerichteten gesetzlichen Normen, d.h. die Gebote Gottes und die im Namen der Kirche als göttliche Anordnungen charakterisierten Verhaltensanordnungen zu befolgen. Dieses Ethiksystem kennt in seiner eigenartigen Synthese von Moral und Recht keine Eigenverantwortung des Christen bzw. es erkennt diese nur soweit an, wie es das kirchliche Rahmenrecht, das der Disposition des Lehramts unterliegt, erlaubt.

Selbstredend steht diese Moral- und Rechtsauffassung in wesentlichen Punkten konträr zur liberalen Rechtsstaatstheorie und zu den ihr zugrunde liegenden vernunftethischen Vorstellungen, wonach die Menschen Träger subjektiver Rechte sind und die Freiheit besitzen, in Fragen der Sittlichkeit selbstverantwortlich ihr Leben im privaten, familiären, gesellschaftlichen und politisch-kulturellen Bereich zu bestimmen.

⇒ 4 Unterscheidungskriterien theologischer und philosophischer Moral- und Rechtslehre

Die Präzision, mit der Hans Maier und Tine Stein das Spannungsverhältnis zwischen den Menschenrechten einerseits und der katholischen Glaubens- und Sittenlehre andererseits analysieren, erreichen die Autoren der sozialetischen, moraltheologischen und kirchenrechtlichen Beiträge nicht. Das hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, dass die Heuristik der Politikwissenschaft, Rechtsphiloso-

phie und Staatsrechtslehre weit ausgebildeter ist als die der katholischen Individual- und Sozialethik. So ist es auch wesentlich leichter, das Verhältnis von Menschenrechten und Kirche aus der Sicht der Politik- und Rechtswissenschaft zu bestimmen, als umgekehrt säkulares Recht bzw. Menschenrechte als Maßstab ihres Anspruchs und ihrer Umsetzung in der katholischen Kirche zu analysieren, wie es die Intention der Fachtagung und ihrer Dokumentation ist.¹

Der Mainzer Moraltheologe Stephan Goertz, der ›Moraltheologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung‹ (105–129) anstellt, sieht die Defizite in der katholischen Kirche bezüglich der Rezeption der Menschenrechte in der problematischen Haltung der Kirche zur »Selbstbestimmung«. Als defizitär bezeichnet er »die Abwehrhaltung gegenüber dem Autonomiedenken [...] in Teilen des Katholizismus«, wodurch sich ein »moralischer Antimodernismus« festgesetzt habe (123).

Selbstredend ist die Frage nach den Ursachen der problematischen kirchlichen Haltung in Sachen Selbstbestimmung, Autonomie und Verantwortungsethik hier geboten, doch versäumt es Goertz, den entsprechenden Fragen aus der Perspektive der Moraltheologie nachzugehen und sie von der Moralgeschichte des Christentums her

(1) Linda Hogan (Ökumenikerin am Trinity College in Dublin) 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 (43–57). Adrian Loretan (Kirchenrechtler an der Universität Luzern) setzt sich mit der Entstehung, Wirkungsgeschichte und Verwirklichung der Freiheitsrechte innerhalb und außerhalb der Kirche auseinander und schildert die Entwicklung der Menschenrechte sowie ihre Bedeutung für die Entstehung säkularer Rechtsstaaten (131–154). Thomas Schüller (Kirchenrechtler an der Universität Münster) untersucht das Spannungsfeld zwischen dem Anspruch der Religionsfreiheit und dem Diktum *extra ecclesiam nulla salus*. Er unterscheidet dabei die Religionsfreiheit nach außen (zwischen Staaten, Subjekten und Kirche) von der individuellen Handlungsfreiheit (155–178). Sabine Demel (Kirchenrechtlerin an der Universität Regensburg) untersucht das Spezifikum der Rechtsordnung einer Gemeinschaft, wobei sie auf die irdische Realität und den Transzendenzbezug abhebt. Dabei werden insbesondere die Rechte und Pflichten der Gläubigen und Laien aufgezeigt (179–198). Rainer Bucher (Pastoraltheologe an der Universität Graz) behandelt das Menschenrechtsproblem aus pastoraltheologischer Sicht im Hinblick auf Grundsatzfragen, empirische Befunde und Gegenwartsperspektiven, wobei er auch die gesellschaftlichen Bedingungen westlicher entwickelter Gesellschaften berücksichtigt (199–212). Axel Heinrich (Privatdozent an der Helmut-Schmidt-Universität Hamburg) befasst sich mit den jüngeren Reaktionen auf *Pacem in terris* im deutschsprachigen Raum, wobei die friedensethischen Aspekte der katholischen Sozialverkündigung bezüglich der internationalen Politik sowie der Beitrag der Enzyklika zur Identität der katholischen Sozialethik hervorgehoben werden (213–227).

zu beleuchten. Die allgemeinen Verweise auf die »katholische Mutlosigkeit im Verhältnis zur Autonomie des Menschen« (124) und Goertz' Ausweichen auf die Erhebungen des Psychoanalytikers Albert Görres, dessen Analysen aus den späten 1950er und den 1960er Jahren stammen, führen hier nicht weiter, weil es doch wohl in erster Linie um die Problematik kirchenamtlicher Doktrin geht. Schon der Aufstand im Katholizismus gegen die Sexualzyklika *Humanae vitae* von Papst Paul VI. (1968) und erst recht die Umfrageergebnisse der Studie, die Papst Franziskus im Zusammenhang mit der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode in Rom 2014/15 zur Haltung der Katholiken in Fragen der Sexual- und Beziehungsethik in Auftrag gegeben hat, zeigen doch an, dass die Katholiken in ihrer Mehrheit nicht nur die Eckpunkte katholischer Moraltheologie ablehnen, sondern vielmehr ihre ureigene Verantwortung reklamieren, wenn sie ihre der offiziellen Morallehre entgegengesetzte Eigenverantwortung als »christlich geboten ansehen« (Stein, 89). Es wäre daher angebracht, an der moraltheologischen Kernfrage der Autonomie – gerade im Hinblick auf die liberalen Menschenrechte und die ihnen zu Grunde liegende Verantwortungsethik – den Hebel anzusetzen. Diese ist doch der eigentliche Grund, von dem her das problematische Verhältnis zwischen Menschenrechten und katholischer Kirche primär angegangen werden müsste.

⇒ 5 Die Selbstverantwortung des Christen und das katholische Lehramt

Entsprechend wären die Charakteristika theologischer und philosophischer Ethik – selbstredend im Kontext neuzeitlicher Rechtstheorie – herauszuarbeiten. Vor diesem Hintergrund könnten dann die Gabelungen neuzeitlicher Rechts- und Morallehre (Differenzierung von Moral und Recht), protestantischer Morallehre und kirchlich-katholischer Morallehre dargestellt werden. Dabei würde sich zeigen, dass die Idee der autonomen Sittlichkeit, die ja schon im Hochmittelalter (P. Abaelard, W. Ockham u.a.) ausgebildet war, weniger im Katholizismus als vielmehr in der Theologie und Ethik des Luthertums und des Calvinismus Fuß fasst und mit der Betonung des Menschen bzw. Christen als moralischem und religiösem Subjekt Gestalt gewinnt. Es sind nämlich bis auf wenige Ausnahmen vor allem protestantische Theologen, Philosophen und Rechtsdenker (H. Grotius, T. Hobbes,²

(2) Joseph Höffner behauptet in seiner erstmals 1962 erschienenen *Christlichen Gesellschaftslehre* auf Grund der »individualistischen Anthropologie«, dem »pactum

S. Pufendorf, I. Kant u.a.), die sich mit der individualistisch-rationalistischen Naturrechtslehre und vor allem der systematischen Unterscheidung von Moral und Recht, innerer und äußerer, individueller und positiv-rechtlicher Gesetzeskonformität zu arrangieren wissen und diese in ihrer Pflichtethik systematisch behandeln. Die scholastische bzw. barock- und neuscholastische Naturrechtslehre hingegen bleibt weiterhin in traditionellen Bahnen, deren Charakteristika die auf dem IV. Laterankonzil (1215) eingeführte Bußlehre (mit Beichtpflicht) und deren Einbettung in die Kanonistik und Dogmatik sind.

In Abgrenzung vom Protestantismus wird die katholische Gebotsethik in den Dekreten des Tridentinischen Konzils (1551) verschärft. Bemühungen um eine Herauslösung der christlichen Moral aus den heteronomen Normierungen von Dogmatik und Kanonistik sowie um die Akzeptanz der Eigenverantwortung der Person als moralisches Subjekt – so etwa in den Rautenstrauchschen Theologischen Reformen der Universitäten in den Österreichischen Erblanden (1774/1782) – wurden seither von lehramtlicher Seite nur partiell konzidiert.³ Das

subiectionis« und den »gegen den katholischen Glauben« gerichteten Gehorsamsforderungen des Souveräns in Thomas Hobbes' »Leviathan« (1651) die Unvereinbarkeit von dessen Lehre mit der »abendländischen Sozialphilosophie« (Höffner 1997, 260f.; Herv. i. O.). Die Trennung von Ethik und Recht als unabdingbare Grundlage liberaler Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit sowie des Staatskirchenrechts wird dabei ebenso ignoriert wie der von Hobbes mit der Differenzierung von innerer moralischer und äußerer rechtlicher Gesetzeskonformität eingeräumte bürgerliche *Gewissensvorbehalt*. Höffner geht offenbar noch von der Staats- und Sozialdoktrin der Neuscholastik aus. Der Jurist Josef Isensee würdigt wohl die Verdienste der katholischen Staatslehre (Bewahrung der »Res-publica-Tradition« u.a.), verweist jedoch auf die Aporien der lehramtlichen Doktrin, »seit der Renaissance und der Aufklärung [...] sich gerade dadurch in Gefahr begeben« zu haben, dass man »die vormodernen Erkenntnisse ohne Rücksicht auf den Wechsel des historischen Kontextes unvermittelt« übernommen habe, und bemerkt: »Der Weg von Thomas zu I. Kant und den Menschenrechtsdeklarationen führt notwendig über J. Bodin und Hobbes, nicht an ihnen vorbei.« (Isensee 1989, 142)

(3) Gemäß dem im Auftrag des Österreichischen Kaiserhauses (Maria Theresia, Joseph II.) und der staatlichen Kultusverwaltung durchgeführten Reformprogramm des Benediktinerabts Franz Josef Rautenstrauch wurde die Moraltheologie als selbständige theologisch-ethische Disziplin konstituiert und durch ihre Trennung von der Dogmatik und Kanonistik von legalistischen und kasuistischen Modifizierungen befreit. Als praktische Ethik wurde die christliche Morallehre nicht mehr gemäß der Gebotsethik des Dekalogs, sondern gemäß der neuzeitlichen Pflichtentrias (Mensch, Mitmensch, Gott) gegliedert und die Position des Menschen als moralischem Subjekt wesentlich gestärkt. Das Reformprogramm, das auch an deutschen Universitäten (u.a. Freiburg i. Br.) durchgeführt wurde, hatte nur über ein gutes Jahrzehnt unmittelbare Wirkungen, bereitete in der Folgezeit jedoch mit den Boden für eine liberale, aufgeklärte katholische Theologie und Ethik (vgl. Korff 2012, 84).

kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Katholiken in der Kernfrage der Moral, der Selbstverantwortung des Christen, gespalten sind, wobei zumindest in den entwickelten westlichen Gesellschaften ein kleinerer Teil den legalistischen Positionen des Lehramts, das Gros der Gläubigen der Eigenverantwortung im Sinne der christlichen Gewissenslehre zuneigt.⁴ Die klassische christliche Gewissenslehre ist wesentlich ursprünglicher mit der tugendethischen Morallehre Jesu und dem Geist des Neuen Testamentes verbunden als die dogmatisch-kanonistische Bußtheologie des Laterankonzils (1215) und des Tridentinums (1551), die sich nur auf die Tradition, nicht aber auf biblische Quellen stützen kann (vgl. Korff 2012, 81f.).

Ob sich nun der Mensch als Katholik bei seinen Entscheidungen an den lehramtlich-kanonistischen Normen orientiert oder nicht: Er ist kraft seiner Vernunftnatur »erster Bemessungsgrund alles sittlichen Tuns« (vgl. Summa theologiae I–II 71,6). Dabei ist sein Verstand nach Thomas von Aquin – anders als es die neuscholastische, kirchlich angeleitete Naturrechtsinterpretation insinuierte (vgl. Uertz 2013, 238ff.) – nicht nur ein bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung; vielmehr ist der Mensch selbst Ursprung und Quelle der sittlichen Ordnung (vgl. Pfürtner 1972a, 20f.).⁵ Er ist verantwortlich für sein Handeln und hat die Konsequenzen in seinem Leben zu tragen. Dies kann ihm auch das kirchliche Lehramt nicht abnehmen.

(4) Vgl. das erste interkonfessionell angelegte deutschsprachige Handbuch der Christlichen Ethik: Hertz/Korff/Rendtorff/Ringeling (1978–1982).

(5) Pfürtner bezieht sich bei seiner Kritik an der neuscholastischen Naturrechtslehre vor allem auf die Thomasinterpretationen von Franz Böckle, Wolfgang Kluxen und Franz-Martin Schmölz (vgl. Pfürtner 1972b, 182–185).

⇒ Literaturverzeichnis

Hertz, Anselm / Korff, Wilhelm / Rendtorff, Trutz / Ringeling, Hermann (Hg.) (1978–1982): Handbuch der Christlichen Ethik, 3 Bde., Freiburg i. Br. / Gütersloh: Herder / Gütersloher Verlagshaus.

Hilpert, Konrad (2001): Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Freiburg i. Br. / Wien / Freiburg i. Üe.: Herder / Universitätsverlag.

Höffner, Joseph (1997): Christliche Gesellschaftslehre, hg. v. Lothar Roos, Kevelaer: Butzon & Bercker.

Isensee, Josef (1989): Art. Staat (I–VII), in: Staatslexikon, hg. v. der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder, 133–157.

Korff, Wilhelm (2012): Forschungsprojekt – Gliederungssysteme angewandter Ethik, in: Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin (FS Wilhelm Korff), hg. v. Markus Vogt, München (LMU-Universum, Bd. 12), 79–93.

Pförtner, Stephan H. (1972a): Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Einsiedeln: Benziger.

Pförtner, Stephan H. (1972b): Kirche und Sexualität, Reinbek: Rowohlt.

Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (1972): Kleines Konzilskompandium, Freiburg i. Br. / Basel / Wien: Herder.

Uertz, Rudolf (2013): Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur. Joseph Kleutgen, die Nonnen von Sant’Ambrogio und die Langzeitwirkungen der Neuscholastik, in: Imprimatur 6, 234–240.

Rudolf Uertz, *1947, Prof. Dr. phil., Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (rudolf.uertz@ku.de)

Zitationsvorschlag:

Rudolf Uertz (2015): Rezension Heimbach-Steins: Menschenrechte in der katholischen Kirche. Das aktuelle ›Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften‹ widmet sich einem brisanten Thema (Ethik und Gesellschaft 1/2015: Pragmatismus und Sozialethik). Download unter: https://open-journals.uni-tuebingen.de/ojs/index.php/eug/manager/files/mm/EuG-1-2015_Rez_Uertz.pdf (Zugriff am [Datum]).

**ethikundgesellschaft****ökumenische zeitschrift für sozialethik****1/2015: Pragmatismus und Sozialethik**

Magnus Schlette,

Verkörperte Freiheit. Praktische Philosophie zwischen Kognitionswissenschaft und Pragmatismus

Annette Pitschmann,

Nach der instrumentalistischen Wende: Moralische Verantwortung bei John Dewey

Jens Kertscher,

Die Unterscheidung zwischen Tatsachen und Werten im Lichte eines undogmatischen Naturalismus

Gesche Linde,

»[...] until [...] the distinct individuals weld together«. Ein Vorschlag zu einer Peirceschen Ethik

Alexander Filipović,

Pragmatistische Grundlegung Christlicher Sozialethik?

Bettina Hollstein,

Skizze einer pragmatistischen Wirtschaftsethik – am Beispiel Korruption