

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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 Verfassungen<sup>3</sup> 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“<sup>4</sup> – 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 anschwelend, mobilisierte eine Fülle traditioneller Gedankenmassen für sich, und es wäre zu einfach, wollte man in ihr nur aufklärerische Kritik und Emanzipation am Werke sehen.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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 paradisischen 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup>

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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura*<sup>13</sup> vom 8. Dezember 1864 und in dem gleichzeitig veröffentlichten *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*<sup>14</sup>, 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.<sup>15</sup> 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“<sup>16</sup>, 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.<sup>17</sup> 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 betont<sup>18</sup> – 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).<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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 gegenüberzutreten 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*“<sup>22</sup> 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).<sup>23</sup> 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.“<sup>24</sup> 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 welthafte 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 Konzilsklärung 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: Hünemann, 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.