



Rudolf Uertz

Menschenrechte in der katholischen Kirche.

Das Jahrbuch für ‚Christliche Sozialwissenschaften‘ widmet sich einem
brisanten Thema

‚Menschenrechte in der katholischen Kirche‘. Diesem Thema widmet sich das Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, hg. von Marianne Heimbach-Steins (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 nötigten, 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 dahin war es in der Verkündigung der kirchlichen Lehren üblich gewesen, das *Neue aus dem Alten hervorzuholen*, wie auch noch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965)³ 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 eine Passage Pius‘ XII. von 1944, die auf die „Würde der menschlichen Person“, ihr „Bewusstsein eigener Verantwortung“ und ihre Subjekthaftigkeit rekurrieren, was aber noch keine Legitimation von Menschenrechten darstellt.

Papst Johannes XXIII. konzidiert jedenfalls, dass es sich bei den Menschenrechten um ein Gedankengut handelt, das aus der Ethik und Rechtslehre des philosophisch-säkularen Denkens 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 zum Verhältnis von *Kirche und Welt* und zur *Religionsfreiheit*.

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“⁴ vermochte das Konzil die Erklärung zur Re-

³ Vgl. Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 1.

⁴ Rahner/Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br.: 1972, 656.

ligions- 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‘.“⁵

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 Anspruchsrecht 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).

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

Wie Hans Maier widmet sich auch *Tine Stein* ihrem Thema unter dem Titel ‚Menschenrechte und Kirche – eine politikwissenschaftliche Analyse und kirchenpolitische Stellungnahme aus aktuellem Anlass‘ (79-103) 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.

⁵ Konrad Hilpert, *Menschenrechte und Theologie*, Freiburg 2001, 395.

Doch während der alte *Codex Iuris Canonici* von 1917 „explizit nur auf die Vermeidung von Häresien und Irrtümern, die Häresien nahekommen“, 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“ (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 (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“.

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“ (88) reagiert. Das *Kompendium* statuiert „den Ausschluss der Frauen von geweihten Ämtern, den unbedingten Zölibat, die Bestimmung, dass wieder-verheiratete Geschiedene keine sakramentale Lossprechung erfahren können, auch von der Kommunion ausgeschlossen sein sollen und nur eingeschränkt kirchlichen Dienst verrichten dürfen. Ferner wird postuliert, dass Unverheiratete enthaltsam leben sollen, die homosexuellen Handlungen werden zu den Hauptsünden gegen die Keuschheit, und schließlich wird nur Enthaltensamkeit als Methode der Empfängnisverhütung als vereinbar mit den christlichen Geboten angesehen“ (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.

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“ (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.

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, Rechtsphilosophie und Staatsrechtslehre weit ausgebildeter ist als die der katholischen Individual- und Sozialetik. 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.⁶

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

⁶ Referenten und Themen der weiteren Tagungsbeiträge: *Linda Hogan*: Human Rights and the Ethics of Peace: The Contribution of *Pacem in terris* (43–57); *Adrian Loretan*: Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche. Apopten und Desiderate (131–154); *Thomas Schüller*: Religionsfreiheit und Kirchenrecht. Offene Fragen und unge löste Probleme (155–178); *Sabine Demel*: Beteiligungsrechte der Laien und Frauen in der katholischen Kirche. Grundlagen und Grenzen des CIC/1983 (179–198); *Rainer Bucher*: Menschenrechte in der katholischen Kirche. Eine pastoraltheologische Analyse (199–212); *Axel Heinrich*: Tendenzen in neuerer sozialetischer Literatur zur Enzyklika *Pacem in terris* (213–227).

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 von der Perspektive der Moraltheologie nachzugehen und sie von der Moralgeschichte des Christentums her zu beleuchten. Die allgemeinen Verweise auf die „katholische Mutlosigkeit im Verhältnis zur Autonomie des Menschen“ 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 Sexualenzyklika *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“ (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.

Die Selbstverantwortung des Christen und das katholische Lehramt

Entsprechend wären die Charakteristika theologischer Ethik 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, S. Pufendorf, I. Kant⁷ 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.⁸ Das kann

⁷ Joseph Höffner: Christliche Gesellschaftslehre, hg. von Lothar Roos, Kevelaer 1997, 260f., behauptet die Unvereinbarkeit von Thomas Hobbes: Leviathan (1651) mit der „abendländischen Sozialphilosophie“. Der Jurist Josef Isensee: Art.: Staat (I-VII), in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, Freiburg 1989, 142, bemerkt: „Der Weg von Thomas zu I. Kant und den Menschenrechtsdeklarationen führt notwendig über J. Bodin und Hobbes, nicht an ihnen vorbei.“

⁸ Gemäß dem vom österreichischen Kaiserhaus verordneten Theologischen Reformprogramm des Benediktinerabts Franz Josef Rautenstrauch wurde die Moraltheologie als selbständige Disziplin konstituiert und aus den

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.⁹ Die klassische christliche Gewissenslehre ist wesentlich ursprünglicher mit der tugendethischen Morallehre Jesu und dem Geist des Neuen Testaments 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.¹⁰

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“ (Summa theologiae I-II 71,6). Dabei ist sein Verstand nach Thomas von Aquin – anders als es die neuscholastische, kirchlich angeleitete Naturrechtsinterpretation insinuierte¹¹ – nicht nur ein bloßes Ableseorgan einer vorgegebenen Ordnung; vielmehr ist der Mensch selbst Ursprung und Quelle der sittlichen Ordnung.¹² Er ist verantwortlich für sein Handeln und hat die Konsequenzen in seinem Leben zu tragen. Dies kann ihm auch das kirchliche Lehramt nicht abnehmen.

(Dieser Beitrag erscheint in etwas erweiterter Form auch in der Internetzeitschrift „ethik-und-gesellschaft. ökumenische zeitschrift für Sozialethik“.)

legalistischen und kasuistischen Modifizierungen von Dogmatik und Kanonistik herausgelöst. Als praktische Ethik wurde die christliche Morallehre nicht mehr gemäß der Gebotsethik des Dekalogs und dem diesen subsumentierten Sündenraster, sondern gemäß der neuzeitlichen Pflichtentrias (Mensch, Mitmensch, Gott) gegliedert und die Position des Menschen als moralischem Subjekt wesentlich gestärkt. Das auch an deutschen Universitäten (u.a. Freiburg i. Br. durchgeführte Reformprogramm hatte unmittelbar nur ein gutes Jahrzehnt offiziell Gültigkeit, in der Folgezeit jedoch mit den Boden für eine liberale, aufgeklärte katholische Theologie und Ethik bereitet (vgl. Wilhelm Korff: Forschungsprojekt: Gliederungssysteme angewandter Ethik, in: Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin, hg. von Markus Vogt, München, 2012, 84).

⁹ Vgl. das erste interkonfessionell angelegte deutschsprachige Handbuch der Christlichen Ethik: Hertz/Korff/Rendtorff/Rüngeling, Freiburg 1978-1982.

¹⁰ Vgl. Korff: Forschungsprojekt, 81f.

¹¹ Rudolf Uertz: Dem Wunder- und Unfehlbarkeitsglauben auf der Spur. Joseph Kleutgen, die Nonnen von Sant’Ambrogio und die Langzeitwirkungen der Neuscholastik, in: Imprimatur 6 (2013), 234-240.

¹² Vgl. Stephan H. Pförtner: Moral – Was gilt heute noch? Erwägungen am Beispiel der Sexualmoral, Einsiedeln 1972, S. 20 f.