

Bernard Quelquejeu

Aussöhnung mit den Menschenrechten, Mißachtung der «Christenrechte»: Die römische Inkonsequenz

Ein verwunderlicher Kontrast

Alle, die sich seiner bewußt geworden sind und ihn mit einiger Aufmerksamkeit beobachten, sind verwundert über einen Kontrast: über den Widerspruch zwischen dem heutigen Einsatz der römischen Kirche für die Respektierung und Förderung der Freiheiten und Rechte des Menschen in den staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereichen und dem Unvermögen der römischen Autoritäten, die christliche Freiheit in der Kirche selbst zu respektieren und zu fördern.

Daß sich die kirchlichen Autoritäten im Dienst der von der Französischen Revolution programmierten Freiheiten und Werte einsetzen, ist eine Feststellung, die jeder Beobachter heute machen muß. Heute, denn bekanntlich war das nicht immer der Fall: Die Aussöhnung der römischen Kirche mit der staatlichen, gesellschaftlichen und politischen Lehre von den Menschenrechten — so wie sie diese versteht; wir werden weiter unten darauf zurückkommen — geht auf die Mitte der sechziger Jahre zurück: auf die Enzyklika «Pacem in terris» (1963) des Papstes Johannes XXIII. und auf die Erklärung «Dignitatis humanae» über die Religionsfreiheit, die am 7. Dezember 1965 durch das Zweite Vatikanische Konzil promulgiert wurde. Daß die päpstliche Autorität zwischen 1789 und 1965 die «modernen Freiheiten», vor allem die Meinungs- und Gewissensfreiheit, beständig von Grund auf verurteilte, ist eine bekannte Tatsache, von der in mehreren Aufsätzen dieses Heftes die Rede ist.

Von 1965 an könnte man unschwer an Erklärungen und Initiativen erinnern, die klar beweisen, daß die Päpste sich für die Verteidigung und

Förderung der Menschenrechte in der Gesellschaft einsetzen: an die Rede, die Paul VI. 1965 vor der UNO hielt und worin er das durch die «Universal Declaration» (1948) proklamierte Ideal anerkannte; an die Errichtung der Päpstlichen Kommission «Iustitia et Pax» (1967); an die Beteiligung des Heiligen Stuhles an zahlreichen internationalen Organisationen und an internationalen Konferenzen wie der von Helsinki oder von Belgrad; an das von der römischen Synode von 1971 gewählte Thema «Die Gerechtigkeit in der Welt»; usw.

Wenn man sich dieses Einschwenken von 1965 und diesen entschiedenen Einsatz zugunsten der modernen Rechte und Freiheiten innerhalb der heutigen Gesellschaften vor Augen hält, kann man bloß verwundert sein, wenn man feststellt, daß die römischen Autoritäten nicht imstande sind, hinsichtlich ihres institutionellen Funktionierens, ihrer Bräuche und Gepflogenheiten im innerkirchlichen Leben bis hin zur «katholischen» Geisteshaltung und Kultur die Konsequenzen aus dieser Haltungsänderung zu ziehen. Das Wort «verwundert» ist schwach; es wäre richtiger, von Verblüffung, ja von Skandal zu sprechen. Alles macht den Anschein, daß die katholische Institution, nachdem sie von der ethischen und politischen Botschaft der Französischen Revolution und von den verschiedenen Traditionen der Menschenrechte etwas verstanden und sich dazu entschlossen hat, sich nun zu deren Herold in der heutigen Welt zu machen, sich weigere, den kritischen Blick, den sie auf die anderen Gesellschaften richtet, auf sich selbst zu werfen, und der Ansicht sei, daß diese Kehrtwendung keineswegs sie selbst betreffe.

Dieser Kontrast zwischen einem ausdrücklichen Eintreten für die Freiheiten *ad extra* und einem sehr starken Widerstreben, die kirchlichen Verhaltensweisen und das institutionelle Vorgehen der Kirche selbst im Sinn der christlichen Freiheit zu ändern, verdient gewiß Erklärungsversuche. Eine dermaßen auffällige Folgewidrigkeit muß zweifellos auf sehr verborgene und sehr wesentliche Ursachen zurückgehen, auf ein jahrhundertaltes institutionelles Unterbewußtsein, das sein Gewicht weiterhin verspüren läßt, selbst wenn das Wissen um sich selbst, wenigstens auf der Oberfläche, sich beträchtlich geändert hat. Doch bevor wir einige Erklärungselemente vorlegen, müssen wir, um den Weg zu deren Verständnis zu bereiten, uns einen Augenblick bei

diesem Unvermögen aufhalten, in den Instanzen und Räderwerken des kirchlichen Lebens und der christlichen Verhaltensweisen die christliche Freiheit anzuerkennen und zu fördern.

I. Eine Kirche, welche die christliche Freiheit mißachtet

Ohne auf Vollständigkeit bedacht zu sein, wollen wir unter vielen weiteren als beredte Beispiele einige absichtlich aus verschiedenen Gebieten herausgegriffene Feststellungen und Gegebenheiten anführen, die dieses Unvermögen und diese Weigerung veranschaulichen. Untersuchen wir sie im Licht einiger Texte des Neuen Testaments, die uns einen weiten Blick auf die christliche Freiheit verschaffen:

«Diese Wahrheit wird euch befreien... Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei» (Joh 8,32. 36). «Der Herr ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit» (2 Kor 4,17). «Jetzt sind wir frei geworden von dem Gesetz, an das wir gebunden waren; wir sind tot für das Gesetz und dienen in der neuen Wirklichkeit des Geistes, nicht mehr in der alten des Buchstabens» (Röm 7,6). «Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch» (Gal 5,13). «Zur Freiheit hat uns Christus befreit» (Gal 5,1).

1. Das Recht der Gläubigen im neuen Codex des kanonischen Rechtes

Nach vielen Debatten, zumal denen, die das Projekt zu einer «Lex Ecclesiae fundamentalis» und sodann den Verzicht darauf begleitet hatten, wurde 1983 ein neuer Codex des kanonischen Rechtes promulgiert. Dieser stellt gegenüber dem Codex von 1917 einen merklichen Fortschritt dar: Er stellt den «Gläubigen» in die Mitte der Kodifizierung, ja, er formuliert in einer Reihe von Canones eigens dessen Recht: «Pflichten und Rechte aller Gläubigen» (c. 208–223); «Pflichten und Rechte der Laien» (c. 224–231). Gerechterweise sind einige der Formulierungen hervorzuheben, welche beweisen, daß man den Freiheiten, die sich in der Neuzeit durchgesetzt haben, einigermassen Rechnung getragen hat: «Unter allen Gläubigen besteht ... eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit» (c. 208); «Das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche

angeht, mitzuteilen» (c. 212, 3); die freie Möglichkeit, «Vereinigungen für Zwecke der Caritas oder der Frömmigkeit... zu gründen und zu leiten» (c. 215); «Das Recht, daß ihnen in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zuerkannt wird, die allen Bürgern zukommt» (c. 227) usw.

Gleichzeitig ist jedoch zu betonen, daß dieses zaghafte Sich-Hinbewegen auf den Weg der christlichen Freiheit in wenigstens vierfacher Hinsicht sehr eng begrenzt ist. Zunächst ist zu bemerken, daß die prinzipielle Anerkennung gewisser Rechte unmittelbar mit Vorbedingungen zu ihrer Ausübung versehen wird, die ihre Reichweite beträchtlich einschränken. So besitzen z. B. diejenigen, die sich theologischen Wissenschaften widmen, «die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen: dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren» (c. 218). «Die Gläubigen haben bei der Ausübung ihres Rechtes, «ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht», kundzutun, «die Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten zu wahren» (c. 212, 3) usw.

Sodann werden den Gläubigen leider nur äußerst bescheidene Vollmachten gewährt: das Recht auf die Ausübung des Apostolats (c. 225. 229); das nur für Männer geltende Recht, «für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt zu werden», jedoch ohne «das Recht auf Vergütung von seiten der Kirche» (c. 230, 1); das Recht, aushilfsweise zeitweilig «den Dienst am Wort, die Leitung liturgischer Gebete, die Spendung der Taufe und die Austeilung der heiligen Kommunion» vorzunehmen (c. 230, 3) usw. Sämtliche «Vollmachten» bleiben in Wirklichkeit den Klerikern vorbehalten, was die grundsätzlich bejahte gleiche Würde aller zu etwas sehr Formellem, d. h. praktisch Bedeutungslosem macht und die unegalitäre, klerikale Struktur der römischen Kirche praktisch intakt weiterbestehen läßt.

Drittens braucht man bloß die Liste dieser durch den Codex gewährten Vollmachten mit den Freiheiten gemäß den verschiedenen Chartas der Rechte der Katholiken zu vergleichen, die in den Vereinigten Staaten durch die «Association for the Rights of Catholics in the Church», in Deutschland durch «Christenrechte in der

Kirche», in Frankreich durch «Droits et libertés dans les Eglises» veröffentlicht worden sind, um sich des Abstands bewußt zu werden zwischen diesen zaghaften kanonischen Fortschritten und dem, was die Christen von heute im Licht der jetzigen geschichtlichen und theologischen Forschungen da und dort an Freiheiten und Rechten innerhalb der katholischen Institution für unerläßlich halten, um die Ausübung der christlichen Freiheit in der Kirche hinreichend in Gang zu bringen. Nach ihrem Urteil muß diese, um zu dem zu werden, was sie ist, sich manche modernen Freiheiten zu eigen machen, die in den Registern des Rechts, der Moral, der institutionellen Mitgliedschaft, der Politik, der Kultur formuliert sind, wobei sie selbstverständlich sich an die Logik ihrer spezifischen Institutionalität zu halten hat, an die der «Communio».

Schließlich tritt bei der Prüfung des Codex des kanonischen Rechtes ein letzter Mangel zutage: Außer dem sehr vagen Canon 123, 2: «Der kirchlichen Autorität steht es zu, ... die Ausübung der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln» und einiger weiterer sowie mit Ausnahme des äußerst restriktiven Vorgehens bei Verwaltungsbeschwerden vor der Zweiten Abteilung der Apostolischen Signatur¹ fehlt es an institutionellen Garantien, um eine Voruntersuchung über strittige Punkte durchzuführen und dem Recht Beachtung zu verschaffen. Und doch ist gerade das eine der unbestreitbarsten Errungenschaften der modernen Gesellschaften. Man kann von einem tatsächlichen Rechtsregime erst dann sprechen, wenn eine richterliche Gewalt geschaffen ist, die über eine genügende Autonomie und Unabhängigkeit verfügt, womit der Weg zu Beschwerdeverfahren *ad hoc* und zu legitimen Berufungsrechten gegeben ist.

2. Der Verfabrenscodex der Kongregation für die Glaubenslehre

Das Unvermögen der römischen Kirche, die Regeln und Kriterien, zu deren Einhaltung sie die anderen gesellschaftlichen oder staatlichen Organisationen auffordert, in ihrem eigenen inneren Leben auf sich selbst anzuwenden, wird sodann auch veranschaulicht durch das Reglement, das die Kongregation für die Glaubenslehre für «die Prüfung von Lehren» aufgestellt hat. Der Titel und das Funktionieren des «Sanctum Officium» waren durch das Motu proprio «Inte-

grae servandae», das Papst Paul VI. 1965 veröffentlicht hatte², geändert worden. Das darin angekündigte interne Reglement erschien sechs Jahre später: die von Kardinal Šeper unterzeichnete «Ratio agendi zur Prüfung von Lehren»³. Ein Kommentar des Sekretärs der Kongregation, Msgr. Hamer, mußte nachträglich⁴ die Interpretation festlegen, die gewissen Ausdrücken der «Ratio agendi» legitimerweise zu geben ist.

Dieses Reglement sieht ein langwieriges, minuziöses Verfahren vor, das in einer Reihe von achtzehn Punkten beschrieben wird. Bei aufmerksamer Prüfung dieses Verfahrens tritt zutage, daß es ausdrücklich einer ganzen Anzahl unveräußerlicher Rechte widerspricht, die in den heutigen Gesellschaften allgemein als Garantien für einen gerechten Prozeß vor einem unparteiischen Gericht anerkannt sind. Kommen wir kurz auf einige dieser Mißachtungen zu sprechen.

a) Keine Trennung zwischen den Anklage- und den Urteilsinstanzen. Es ist die gleiche Instanz, welche die Ermittlungen durchführt, das Anklagedossier zusammenstellt und das «Urteil» formuliert.

b) Was die Information über die Untersuchung betrifft, so wird der angeklagte Autor über das gegen ihn eröffnete Verfahren erst in Nummer 13 eines auf achtzehn Punkte vorgesehenen Prozesses in Kenntnis gesetzt. Ganz ohne sein Wissen haben sich vorher abgespielt: die Anfangsprüfung (Nr. 1–7) mit der eventuellen Übernahme des außerordentlichen Verfahrens (Nr. 1); die Ernennung des «Berichterstatters pro auctore» und die Ernennung zweier Experten als Berichterstatter (Nr. 2–4); sodann die Prüfung vor der Versammlung der Konsultoren (Nr. 8); sodann das erste Urteil der ordentlichen Versammlung der Kardinäle der Sacra Congregatio (Nr. 9 und 10); schließlich die päpstliche Audienz zur Approbation (Nr. 11).

c) Wahl eines Advokaten: Der angeklagte Autor kann den «Berichterstatter pro auctore», der ihn vor der Versammlung der Konsultoren verteidigt, nicht selbst bestellen, ja, er weiß stets nicht einmal, wer dieser ist. Bei der ordentlichen Versammlung der Kardinäle, die ein erstes Urteil fällen soll, ist kein Verteidiger anwesend, der die Verteidigungsrechte geltend zu machen vermag (Nr. 9 und 10). Schließlich hat der Angeklagte weder das Recht, Experten zu wählen, noch das, bei der eventuellen «Unterhaltung» mit den De-

legierten der *Sacra Congregatio*», welche Unterhaltung in den Nr. 13 und 14 vorgesehen ist, sich von einem Fürsprecher begleiten zu lassen.

d) Zur Übermittlung der Akten: Die Übermittlung sämtlicher Akten, die sich auf die Anklage und den Prozeß beziehen, an den Angeklagten ist nicht vorgesehen.

c) Zum Recht der Selbstverteidigung: Der angeklagte Autor wird erst dann aufgefordert, seine «Antwort» vorzulegen (Nr. 13), nachdem ein erstes Urteil vorausgegangen ist, das die ordentliche Versammlung der Kardinäle schon gefällt hat.

f) Zur Öffentlichkeit der Debatten: Man kann begreifen, daß zugunsten des guten Rufs des Angeklagten ein gewisser Ausschluß der Öffentlichkeit dekretiert werden darf. Es ist jedoch keine Form von Kontrolle vorgesehen, um die Unparteilichkeit des Urteils zu gewährleisten.

g) Zum doppelten Urteil, das von der Kongregation gefällt wird: Der von der Kongregation später gefällte, in Nr. 15 vorgesehene «Entscheid» stellt eigentlich ein zweites Urteil dar, das vom gleichen Gericht über die gleiche Gerichtssache gefällt wird.

h) Schließlich zum Berufungsrecht: Es ist kein Verfahren und keine Instanz vorgesehen, um die eventuelle Ausübung irgendeines Berufungsrechts zuzulassen. Gegenüber der einen oder anderen Kritik argumentiert Msgr. Hamer in dem weiter oben angeführten autorisierten Kommentar, es handle sich keineswegs um einen «Prozeß» im zivilen Sinn des Ausdrucks; folglich müßten die rechtlichen Garantien, die in den demokratischen Gesellschaften diesbezüglich allgemein anerkannt seien, keineswegs respektiert werden. Wenn man sich jedoch die persönlichen und gesellschaftlichen Konsequenzen der «angebrachten Entscheide» (Nr. 16) vor Augen hält, die beim Abschluß der Prüfung gefällt werden — Konsequenzen, wie sie im Fall von H. Küng, J. Pohier, Ch. Curran, L. Boff und mehrerer anderer eintraten —, darf man sich wohl nach der Tragweite und Richtigkeit dieser Ablehnung fragen.

3. Die Verfahren und Kriterien zur Ernennung der Bischöfe

Wenn es ein Gebiet gibt, auf dem die geschichtliche Erfahrung von Jahrhunderten eines politischen Despotismus die Mitglieder der Konsti-

tuante von 1789 und nach ihnen die der demokratischen Gesellschaften gedrängt hat, ihm eine peinlich genaue Aufmerksamkeit zu schenken und rigorose Freiheitsgarantien vorzusehen, so ist es das der Wahl der Machtinhaber. Eine ganze organische Lehre über die Begrenzung und das Gleichgewicht der Gewalten, über die Notwendigkeit von Gegengewalten, von periodischen freien Wahlen, des allgemeinen Stimmrechts, einer öffentlichen Meinung usw. ist die Frucht dieser schmerzhaften Erfahrungen.

Im Vorgang der Wahl und Ernennung der Bischöfe würde man vergeblich nach irgend einer «Übernahme» dieser Errungenschaften der Neuzeit in das innere Gefüge der christlichen Institution und vom spezifischen Charakter der Verfassung der Kirche her suchen. Hier ist nicht der Ort, um von dem zu reden, was gemäß einer authentischen Theologie der Kirche und ihres ureigenen Gemeinschaftsbandes in diesem Sinn getan werden könnte und sollte. Höchstenfalls ist es angebracht, einen Widerhall des Konzerts von Wehklagen zu bieten, das sich heute von allen Kontinenten her erhebt und die Ernennungspolitik betrifft, die seit mehreren Jahren mit einer beständigen Zielsetzung betrieben wird, um den nationalen Episkopaten ein anderes Gesicht zu geben. Im Gegensatz zu den Vorgehensweisen der Kirche des Altertums bezieht die Auswahl der neuen Bischöfe das von ihr betroffene Gottesvolk auf keinerlei Weise mit ein, und, was noch verwunderlicher ist, sie sieht dabei auch von den betreffenden Bischofskonferenzen immer mehr ab. Fast überall ist die vorkonziliare Praxis wieder in Kraft gesetzt worden, wonach die Ernennung durch den Nuntius in die Wege geleitet und durch Rom entschieden wird, ohne daß eine Diskussionsmöglichkeit besteht. Alles verläuft so, als ob man darauf abziele, das innere Gleichgewicht der nationalen Episkopate zu ändern, wieder einen universalen Episkopat aufzurichten, an die Stelle von Mehrheiten, denen es um die praktische Verwirklichung des Zweiten Vatikanums geht, neue Mehrheiten zu setzen, die durch eine stärkere Abhängigkeit von der römischen Zentralgewalt bestimmt werden. Der Fall der Niederlande ist gut bekannt und durchgezogen; was in Österreich vor sich geht, ist es nicht minder. Es gibt noch viele weitere Beispiele.

Falls es sich so verhält, daß die christliche Freiheit nur dann sich entfalten und wachsen kann,

wenn sie zu einer Synergie kirchlicher Gemeinschaft inspiriert, so stellt jede Gefahr, die Communio-Dynamik zugunsten unterwürfiger konformistischer Haltungen und untertäniger Simplifizierung zu verkürzen oder zu ändern, eine direkte Bedrohung der Freiheit dar. Auf wenigen Gebieten macht sich so kraftvoll und klar wie hier das eingefleischte Widerstreben der römischen Institution geltend, die aus der Ethik der Menschenrechte hervorgegangenen Verhaltensnormen, die sie den Gruppen, den Gesellschaften, den Staaten so warm *ad extra* empfiehlt, auf sich selbst anzuwenden.

4. Die Ausarbeitung der katholischen «Sittenlehre»

Ein viertes Beispiel des Unvermögens der römischen Kirche, in ihrer inneren Praxis die Folgerungen aus ihrer Anerkennung der modernen Rechte und Freiheiten zu ziehen, bietet die Ausübung ihrer Lehrautorität in bezug auf die Ausarbeitung dessen, was sie «Morallehre» nennt.

Die Beispiele dafür sind so zahlreich und frisch, daß man sich hier damit begnügen darf, kurz an sie zu erinnern. Man wird zunächst an den langen Reflexionsprozeß zurückdenken, der auf Anregung Johannes XXIII. und sodann Pauls VI. von 1963 an geführt worden ist und der dann zum dramatischen Abschluß von «*Humanae vitae*» (25. Juli 1968) geführt hat. Dieses Dossier ist exemplarisch, zeigt es doch in einer Art Physiologie des kirchlichen Apparates und seiner spezifischen Pathologie im einzelnen, wie die römische Zentralgewalt in Wirklichkeit funktioniert. Es läßt sämtliche kirchlichen Handlungsträger auftreten: die Laien — individuell oder in ihren repräsentativen Organisationen —, die verschiedenen Fachleute und Spezialisten (Demographen, Mediziner, Sexologen, Psychologen...), die Moral- und Pastoraltheologen, die Bischöfe gemäß ihren verschiedenen Instanzen, die päpstlichen Kommissionen, die Kardinäle, das Konzil, den Papst. Wir sehen, wie darin die Gläubigen von unten nach oben immer mehr ausgeschaltet und systematisch des Rechts beraubt werden, ihre Meinung zu äußern, wenn es sich um die Sittenlehre handelt. Sodann werden die Fachleute, dann die Bischöfe, dann die Kardinäle ausgeschaltet. Die Logik dieses Entzugs ist unerbittlich: 1964 entzieht Paul VI. die Frage der Geburtenregelung der Zuständigkeit des Kon-

zils, und schließlich wird der Heilige Vater ganz allein entscheiden und zwar geradewegs im Gegensatz zu den Schlußfolgerungen der päpstlichen Kommission, die er selbst ernannt und so dann wiederholt umbesetzt hatte.

Will man einwenden, daß es sich um eine Affäre handelt, die schon zwanzig Jahre zurückliegt? Dann braucht man bloß an die Geschichte neueren Datums von «*Donum vitae*» zu erinnern, an die Instruktion der Glaubenskongregation vom 22. Februar 1987 über die Respektierung des im Werden begriffenen menschlichen Lebens und über die Würde der Fortpflanzung. Obwohl zu Anfang des Textes behauptet wird, daß die Instruktion «Frucht einer weiten Befragung» sei, weiß man heute, daß die angegangenen Fachleute sorgfältig ausgewählt wurden, daß man die Ansichten zahlreicher Bischöfe unberücksichtigt ließ und daß Kardinal Ratzinger es sogar nicht für nützlich hielt (4. Trimester 1986), auf einen Konsultationsvorschlag zu antworten, der vom Präsidenten des Internationalen Bundes der katholischen Universitäten ausging, die doch wegen ihrer katholischen Spitäler in erster Linie betroffen waren... Ein Vergleich der beiden Affären enthüllt beträchtliche Konstanten und beweist, daß man es mit einer eingefleischten, kohärenten Haltung zu tun hat, und nichts läßt heute den Gedanken aufkommen, daß diese auch nur teilweise revidiert oder in Frage gestellt werden könnte.

Das Unvermögen der römischen Kirche, auf die christliche und sittliche Erfahrung der Gläubigen auch nur zu hören, läuft auf die Leugnung des Rechts der Gläubigen hinaus, in der verantwortlichen Freiheit ihres Gewissens im individuellen oder gemeinschaftlichen Leben sittliche Verhaltensweisen ausfindig zu machen und sich anzueignen. Das Ergebnis ist jene tragische Kluft zwischen den offiziellen Positionen auf dem Gebiet der Morallehre und dem wirklichen Zustand des lebendigen Gewissens und des praktischen Handelns von Millionen von Christinnen und Christen — eine Kluft, die da und dort bereits die dramatischen Ausmaße eines Abgrunds angenommen hat.

5. Der Platz der Frauen in der Kirche

Sodann ist vom schwerwiegenden Streitfall zu reden, den der Platz, den man den Frauen in der römischen Kirche einräumt, darstellt. Wenn es

eine zentrale Aussage der Tradition der Menschenrechte gibt, dann ist es die, daß jedem Menschen, gleich welcher Rasse, welchen Geschlechts usw. er auch sein mag, die gleiche Würde zukommt. Und die verschiedenen Menschenrechtserklärungen bis zu der Internationalen Konvention über die Abschaffung aller Diskriminierungen gegenüber den Frauen, die am 1. März 1980 durch die UNO angenommen wurde, haben alle bekannt, daß sämtliche Diskriminierungen aufgrund des Geschlechts gegen diese radikale Gleichheit verstoßen.

Nun aber weisen alle offiziellen Dokumente, durch die der Heilige Stuhl seine Weigerung begründet, den Status der Frauen in der Kirche, ihre Einbeziehung in Angelegenheiten und die Frage ihres Zugangs zu den instituierten oder ordinierten Dienstämtern zu überprüfen, stets dieselben Merkmale auf. Erstens enthält ihre Argumentation von der Theologie oder der Tradition her seltsame Brüche, auf die wir am Schluß des Aufsatzes zurückkommen werden. Sodann scheinen sie es für bedeutungslos zu halten, daß ihre Position auf der Ebene der Gesellschafts- und Symbolik in der Sache einen aktiven Beitrag zu den Praktiken sexistischer Diskriminierung leistet. Und schließlich glauben sie nicht, daß diese Position in Wirklichkeit eine Diskriminierung darstellt, die gegen die fundamentale Gleichheit der Menschen verstößt, zu der sie sich sonst in ihrem Einsatz zugunsten der Menschenrechte bekennen. Sie glauben es nicht, weil sie es nicht einmal sehen. Eben diese seltsame Blindheit stellt ein Problem dar und erfordert neben Diagnostikversuchen geeignete therapeutische Maßnahmen.

Halten wir hier mit der Erinnerung an Beispiele inne, welche die Inkonsequenz zwischen der Aussöhnung mit den Menschenrechten und der Mißachtung der «Christenrechte» in der römischen Kirche veranschaulichen. Wagen wir, einige Erklärungselemente vorzulegen, die provisorisch Richtungen abstecken, in denen weiterzuforschen ist.

II. Einige Erklärungsversuche

Ein dermaßen offensichtlicher Widerspruch geht sicherlich aus tiefen Vorgegebenheiten, aus Ursachen hervor, die ohne Wissen der Handlungsträger selbst sehr mächtig und weit wirken, aus einem seit Jahrhunderten eingefleischten in-

stitutionellen Unbewußten, das auch jetzt noch weiterwirkt, obwohl das Wissen um sich selbst, wenigstens oberflächlich, sich ein wenig verändert hat.

1. Die römische Kirche als Behüterin einer bedrohten Christenheit

Es fehlt nicht an Historikern, die ihre Hypothesen aufgestellt haben. Die widersprüchliche Haltung der römischen Autoritäten ist ihres Erachtens das Ergebnis einer Geschichte von mehreren Jahrhunderten.

Die Botschaft Jesu und der Urkirche war den Menschen mächtig behilflich, sich der wahren Würde der Person bewußt zu werden⁵. Während der ersten drei Jahrhunderte ihrer Geschichte erhob die christliche Kirche immer wieder Anspruch auf das, was wir heute die Rechte des Gewissens nennen, und zwar beispielsweise gegenüber den Anmaßungen der kaiserlichen Gewalt. Autoren wie Tertullian, Lactantius, Hilarius von Poitiers geben der Botschaft des Evangeliums von der Gewissensfreiheit weiten Widerhall.

Von 313 an wird jedoch die lateinische Kirche mit der gesellschaftlichen und kulturellen Führung des Westens betraut. Die Folgen dieses Auftrags sind unermesslich. Die Apologeten der entstehenden «Christenheit» und der staatlichen Gewalttätigkeit im Dienst der Lehrorthodoxie kommen auf. Bischöfe wie Ambrosius oder Martin von Tours weisen gewalttätige Methoden noch zurück. Doch um 385 billigt Papst Leo I. die Hinrichtung des Häretikers Priscillianus. Die Verkündigung des Evangeliums von der «Wahrheit, die frei macht» (Joh 8,32), tritt zurück gegenüber dem Aufbau der Christenheit und sodann ganz natürlich gegenüber ihrer Verteidigung gegen alles, was sie bedroht. Das setzt voraus, daß man auf eine sehr tiefe, bald in eine Theorie gebrachte Weise die Ideologie der bestehenden Ordnung übernimmt.

In dieser Sicht mußte die Beanspruchung der Rechte des Individuums zwangsläufig als subversiv erscheinen. Kaum ein Jahrhundert vor dem Zweiten Vatikanum, 1864, sah sich Pius IX. genötigt, die Freiheit, seine Religion frei zu wählen, in Grund und Boden zu verurteilen (Syllabus Nr. 15: Denzinger 2915). Um den Widerspruch zwischen seiner Lehre und «Pacem in terris» zu erklären, genügt es nicht, sich auf die legi-

time Reaktion des Papsttums gegen den militanten Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu berufen. Die Sprache des Anathemas zwang sich buchstäblich einer Kirche auf, die sich in weitem Ausmaß auf die Verteidigung der bedrohten Christenheit ausgerichtet hatte⁶.

Die Tiefe dieses zumeist unbewußten Erbes kann die Grenzen der Aussöhnung von 1965 nützlich erhellen. Diese reichte zur Einsicht hin, daß die Menschenrechte ein geeignetes Instrument sind, um die Pathologien der gesellschaftlichen und politischen Gewalt *ad extra* anzuprangern, war aber noch nicht imstande, das kirchliche Selbstverständnis zu ändern und die Krankheiten der Institution Kirche sehen zu lernen.

2. Aussöhnung mit den Menschenrechten, aber mit welchen?

Die Ideologie der Christenheit, der «christlichen Zivilisation», bringt eine politisch-religiöse Blockierung mit sich, die im Keim das Anathema gegen die moderne Auffassung der Menschenrechte in sich trägt. Lesen wir wiederum die gegenrevolutionären Apologeten⁷: Wenn sie so sehr auf der «Vorherrschaft» der katholischen Religion insistieren, dann deshalb, weil sie überzeugt sind, daß bloß die Religion — die wahre Religion, die katholische Gesellschaft — imstande sei, die an und für sich unvollkommene zivile Gesellschaft zu vervollkommen und so zu vollenden. Für sie kann es nichts «Natürliches» ohne das «Gesellschaftliche» geben und eben so wenig das «Gesellschaftliche» ohne das «Religiöse»: Die Naturordnung sowie die Gesellschaftsordnung finden ihr legitimes politisches und metaphysisches Ziel nur in der christlichen religiösen Ordnung. Und da die Französische Revolution ihrem Prinzip nach das Politische und das Metaphysische voneinander trennt, kann es nicht anders sein, als daß die römische Kirche und die Menschenrechte sich nicht miteinander vereinbaren lassen.

Die «These» der christlichen Gesellschaft wird sein: Die katholische Kirche hat den politischen Liberalismus nie ausgedacht und nie zugelassen. Wir verweisen hier auf den Aufsatz von Jean Moussé in diesem Heft. Diese Leitthese politischer Theologie bestimmt die Grundhaltung der Päpste. Selbst wenn man unter dem Druck der modernen Gesellschaften die «Hypothese» der säkularisierten Gesellschaft des Industrie-

zeitalters wohl oder übel zulassen muß, wird diese kurz und gut eine Hypothese bleiben, wie das die Enzykliken «Immortale Dei» (1885) über die christliche Grundlage der Gesellschaften und sodann «Divini Redemptoris» (1937) zeigen werden. In Nr. 7 von «Divini Redemptoris» formuliert Pius XI. lapidarisch: «Die christliche Zivilisation ist die einzig wahre «civitas humana.» Die neueren Studien über das Denken Johannes Pauls II., wie man es jetzt anhand zahlreicher mündlicher oder schriftlicher Aussagen analysieren kann, zeigen, daß es immer noch ein und dieselbe These ist, die in seinem Wirken die Morallehre und die politische Lehre der römischen Kirche bestimmt.

Das hat zur Folge, daß im anscheinenden Anschluß an die Tradition der Menschenrechte in Wirklichkeit außer einem Versuch zu ihrer ideologischen Vereinnahmung eine sehr subtile Operation einer Lehrumdeutung steckt, die den genuinen Sinn der aus der Aufklärung hervorgegangenen Traditionen beträchtlich ändert. Man lese in dieser Sicht die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit ein weiteres Mal: Warum bedurfte es so anstrengender Diskussionen und eines so langen Dokuments, um ein Prinzip auszusagen, das seit dem 18. Jahrhundert in sämtlichen Erklärungen der Rechte figuriert? Warum enthält «Dignitatis humanae» so viele behutsame Äußerungen, einschränkende Konzessionen, unklare Formulierungen (vgl. Nr. 13, 14 und *passim*)? Die Verschiebung in der Theorie läßt sich schematisch wie folgt wiedergeben: Das Recht auf die Religionsfreiheit gründet letztlich auf der «Natur» des Menschen, wie das kirchliche Lehramt sie auffaßt. Somit enthüllt sich ein unantastbares allgemein gültiges Recht, das aus einer Auffassung hervorging, wonach der Mensch mündig und Herr seines geschichtlichen Schicksals ist, zum Zeitpunkt der «Übernahme» durch Rom als etwas, das zur Verpflichtung führt, der katholischen Kirche anzugehören!

Folglich ist zu schließen, daß die «Menschenrechte», so wie die römische Kirche sie bejaht, sich keineswegs in allen Punkten mit den «Menschenrechten» der Tradition der Amerikanischen oder der Französischen Revolution decken. Von daher wird man weniger überrascht sein über das, was wir bis anhin die römische «Inkonsequenz» nannten, die sich schließlich vielleicht als weniger inkonsequent erweist, als es auf den ersten Blick schien.

3. *Das krampfhafteste Bestreben, die Institution aufrechtzuerhalten und die Macht zu wahren*

Eine dritte Richtung, in der wir suchen müssen, ergibt sich aus den Analysen, welche die Phänomene aufdecken, die mit jedem Machtapparat gegeben sind.

Ganz allgemein sichert jede Gesellschaftsgruppe ihre minimale gesellschaftliche Integration, die zu ihrem geschichtlichen Überleben notwendig ist, nur dadurch, daß sie ein Bild von sich, von ihrem Ursprung, von ihrer Legitimität hervorbringt, das man Ideologie nennt. Die so verstandene Ideologie wirkt ihrer Konstitution nach nur dann mobilisierend, wenn sie sich selbst rechtfertigend ist: Sie setzt fest, daß die Gruppe das Recht hat, das zu sein, was sie ist, und das zu tun, was sie tut. Darum ist sie notwendigerweise vereinfachend. Zudem ist sie stets zu einem großen Teil unbewußt: Sie ist weniger eine objektivierbare Auffassung, sondern eher ein dialektisch artikulierter Interpretationscode mit einem idealisierten Bild ihrer selbst. Schließlich weist sie einen spezifischen beharrenden, rückständigen Charakter auf und ebenfalls spezifische Wirkungen von Intoleranz als der Kehrseite der Orthodoxie, der Abschließung, ja der Blindheit⁸.

Diese allgemeinen Eigentümlichkeiten, die für jede Menschengruppe gelten, erhalten etwas Spezifisches, das ihre Wesenszüge noch akzentuiert, wenn man sie in Erwägung der Machtverhältnisse auf das Funktionieren eines Herrschaftsapparates anwendet. Die Ideologie eines solchen Apparates wird zur Selbstrechtfertigung dienen und zu diesem Zweck vereinfachend sein; sie wird einfache, mobilisierende Schemata verwenden müssen. Sie wird oft versucht sein, die Wirklichkeit zu verzeichnen oder sogar deren bedrohliche oder unerträgliche Aspekte zu verschleiern. Zudem handelt es sich nicht um eine ganz transparente Legitimierung, sondern um eine Unbewußtheit, ein Nichtwissen um die Machtausübung. Schließlich wirkt sie sich in Beharren, in einem sehr auffälligen Rückstand oder Aufder-Stelle-Treten aus. Jede Macht ahmt eine frühere Macht nach und wiederholt sie sogar und vor allem dann, wenn sie an deren Stelle getreten ist. Für gewöhnlich herrschen dabei Ritualisierung und Schematisierung.

Durch ihre geschichtliche Erfahrung seit langem belehrt und der gewaltigen Schäden be-

wußt, die eine einzige, nicht an institutionelle Schranken gebundene Macht unter dem mächtigen Antrieb durch die ideologischen Triebfedern mit sich bringt, haben die Menschen ein ganzes Bündel von Garantien verschiedener Arten ausgedacht, um deren Mächtigkeit einzuschränken: Gewaltenteilung und -trennung, Schaffung von Gegengewalten, Kontrolle vermittelt einer öffentlichen Meinung und der Pressefreiheit usw. — kurz, die Institutionen der Demokratie, die auf der Lehre von den Freiheiten und Rechten des Menschen gründen.

In der römischen Kirche ist nichts von dem vorhanden. Die Autorität wird in ihr weiterhin monarchisch, ungeteilt, ohne Kontrolle, ohne Gegengewalten, ohne öffentliche Meinung, ohne Möglichkeit von Administrativbeschwerden ausgeübt. Darum ist es kaum verwunderlich, daß die ideologischen Phänomene in ihr besonders virulent sind: Selbstlegitimierung, autoritäres Gebaren, Anspruch auf Unfehlbarkeit, Blindheit und Unbewußtheit, Neigung zum Verheimlichen, zum Beharren und zu schematischem Verhalten, Traditionalismus, Angst vor Neuerungen. Das alles sind Züge, die im krampfhaften Bemühen, sich als Institution aufrechtzuerhalten, im sich wiederholenden Pochen auf die eigene Lehrautorität ohne weiteres festzustellen sind.

In eben dem Maß, als die Bezugnahme auf die modernen Freiheiten kraft ihres geschichtlichen Ursprungs die Grundlage und Legitimierung der Garantien gegen die tyrannischen Gewalten bildet, versteht man besser, daß die römische Kirche ein weithin unbewußtes, sehr großes ideologisches Widerstreben empfindet, eine Lehre, die sie heute empfiehlt und fördert, um gegen die gesellschaftlichen und staatlichen Despotismen zu kämpfen, auf sich selbst anzuwenden, um den kirchlichen Despotismus ansichtig zu machen und einzuschränken.

4. *Sexualität und Macht*

«Gewisse offizielle Positionen... sind von veralteten Auffassungen abhängig und vielleicht auch von einer Psychose zölibatärer Männer, denen dieser Lebenssektor fremd ist», rief Maximus IV. auf dem Vatikanischen Konzil aus, als man am 23. Oktober 1964 vernommen hatte, daß durch den Willen des Papstes die Frage der Geburtenregelung der Zuständigkeit des Konzils entzogen

worden war. Es ist wirklich aufschlußreich, daß die drei so entzogenen Fragen (Geburtenregelung, Priesterzölibat, Weihe von Frauen) alle drei die Sexualität berühren. Die weiter oben ange-tönte Geschichte von «*Humanae vitae*» verläuft in der gleichen Richtung. Welches Thema führt zu einer solchen Blockierung der Institutionen, zu einer solchen kollektiven Psychose, zu einer starken Verkrampfung des kirchlichen Apparates? Etwa ein dogmatisches Thema, das mit der Gotteserkenntnis, mit dem Glaubensbekenntnis, mit der Christologie, mit der Pneumatologie zusammenhängt? Nein die Erlaubtheit einer Methode der Empfängnisverhütung... Auf eine Frage normativer Kontrolle eines sexuellen Verhaltens konzentriert die römische Autorität alle ihre Kräfte, und wie!

So etwas gibt tief zu denken. Man muß daraus wohl schließen, daß es dabei für die römische Kirche letztlich um ihre Macht selbst geht. Und man beginnt mit Maximus IV. zu vermuten, daß die ausschließlich maskuline und zölibatäre Zusammensetzung des katholischen Klerus in dieser Angelegenheit keine geringe Rolle spielen könnte und daß das entscheidende Problem, auf das man sich jedes Mal beruft, nämlich der «unreformierbare» Charakter der römischen Lehre, erahnen läßt, daß der Wunsch nach Allwissenheit, Allmacht und Unfehlbarkeit, von dem ein solcher Apparat wie besessen ist, mit den verborgenen, aber starken Banden zwischen Sexualität und Macht zusammenhängen könnte. All das sind Fragen, die unverzüglich aufgegriffen werden müssen um des dem Evangelium entsprechenden Wohls und Gesundseins der kirchlichen Gemeinschaft willen.

*Schlußüberlegungen:
Christen organisieren sich, um die
christliche Freiheit in der Kirche
zu fördern*

Die vorausgegangenen Analysen lassen denken, daß einzig eine anhaltende, langwierige, international koordinierte Aktion die kirchlichen Gepflogenheiten und das institutionelle Vorgehen der römischen Kirche auf lange Sicht in die Richtung der christlichen Freiheit zu bringen vermag. Es wäre ein schwerwiegender Irrtum, das Gewicht der Hindernisse zu unterschätzen, sondern man muß sie zu ermessen und zu besei-

tigen lernen, um bedeutsame Fortschritte zu erzielen.

Eine solche Aktion ist gestartet worden. Erinnern wir an ihre neueren Etappen. Am 22. März 1975 veröffentlichte eine kleine Gruppe von Theologen in der Zeitung «*Le Monde*» in Paris ein «*Manifeste de la liberté chrétienne*», das nach einer kurzen Einleitung fünfzehn Grundrechte nannte, die sich unmittelbar aus der christlichen Taufe ergeben. Im Jahr darauf erschien ein Kommentar zu diesem Manifest⁹.

Am 19. Dezember 1979 wurde in der Bundesrepublik Deutschland ein Komitee «*Christenrechte in der Kirche*» gegründet, das sich rasch in 22 Regionalkomitees organisierte. Es bezeichnet sich als «eine ökumenische Bewegung von Christen innerhalb der Kirche, die sich zusammenschließen, um die Christenrechte zu verwirklichen, zu denen die befreiende Botschaft Jesu Christi ermutigt». Im Mai 1982 hat es den katholischen Bischöfen und den Leitern der evangelischen Kirchen Deutschlands ein Memorandum überreicht, das die theologischen Grundlagen der Christenrechte, deren Zusammenhänge mit den Menschenrechten einzeln anführt und betont, daß es sich dabei für die Kirche um eine entscheidende Frage der Glaubwürdigkeit handelt. Auch werden kurz die Kategorien von Personen aufgezählt, die besonders bedroht sind.

Am 9. März 1980 entstand in den Vereinigten Staaten die «*Association for the Rights of Catholics in the Church*»¹⁰ (ARCC), um «ein kollegiales Kirchenverständnis zu schaffen, worin die Katholiken aller Stände am Fällen von Entscheidungen teilnehmen und ihre Verantwortungen effektiv ausüben..., und um jedem Katholiken die Grundrechte zu gewährleisten, die in seiner Taufe wurzeln». Die ARCC veröffentlichte im Oktober 1983 eine «*Charta der Rechte der Katholiken in der Kirche*». Diese besteht aus 23 Artikeln und stellt einen ersten Entwurf zu einer künftigen Charta von internationaler Tragweite dar. In zahlreichen Ländern (Niederlande, Schweiz usw.) haben Gruppen oder Verbände sich von dieser Initiative anregen lassen und verschiedene Aktionen in der gleichen Richtung in die Wege geleitet. In Frankreich hat die «*Initiative Droits et Libertés dans les Eglises*»¹¹ (IDELE) an Pfingsten 1981 ihrer Arbeit aufgenommen und am 21. und 22. November 1987 in Paris ein Forum abgehalten. Damit sind erste Schritte zu einem langen Marsch getan.

¹ Vgl. Patrick Valdrini, *Conflicts et recours dans l'Eglise* (CERDIC, Straßburg 1978).

² Lateinischer Text im «*Osservatore Romano*» vom 6.–7. Dezember 1965; französische Übersetzung in der «*Documentation Catholique*» Nr. 1462 vom 2. Januar 1966, col. 82–84. Deutschsprachige Zusammenfassung: in *Herder Korrespondenz* 20 (1966/1) 14–15.

³ Lateinischer Text im «*Osservatore Romano*» vom 5. Februar 1971; französische Übersetzung in der «*Documentation Catholique*» Nr. 1580 vom 21. Februar 1971, S. 157–158.

⁴ Vgl. die «*Documentation Catholique*» Nr. 1656 vom 16. Juni 1974.

⁵ Vgl. z. B. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée* (Spes, Paris 1959).

⁶ Vgl. C. Wackenheilm, *Die theologische Bedeutung der Menschenrechte*: CONCILIUM 13 (1979/4) 224–228.

⁷ Vgl. B. Plonger, *Konfrontation mit den Menschenrechtserklärungen im 17. Jahrhundert*: CONCILIUM 13 (1979/4) 218–223.

⁸ Vgl. J. Ellul, *Le rôle médiateur de l'idéologie*, in: *Démythisation et idéologie*. Colloque Castelli (Aubier, Paris 1973) 335–354.

⁹ *Le Manifeste de la liberté chrétienne*. Texte et commentaire (Ed. du Seuil, Paris 1976).

¹⁰ Jetziger Sitz: ARCC, P.O. Box 912, Delran, New Jersey 08075, USA.

¹¹ Jetziger Sitz: IDELE, 14 rue Saint-Benoît, 75006 Paris, Frankreich.

BERNARD QUELQUEJEU

1932 in Paris geboren. Naturwissenschaftliche Studien, die ihn u. a. an die Ecole Polytechnique führten. 1957 Eintritt in den Dominikanerorden. Lizentiat in Theologie an der Ordenshochschule der Dominikaner in Le Saulchoir. 1968 Promotion zum Doktor der Philosophie an der Universität Paris-Nanterre. Derzeit Professor der Anthropologie und der Philosophischen Ethik am Institut Catholique in Paris und Chefredakteur der *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Veröffentlichungen u. a.: *La volonté dans la philosophie de Hegel* (Diss., Ed. du Seuil, Paris 1872); (zus. mit J.-P. Jossua und P. Jacquemont:) *Une foi exposée* (Ed. du Cerf, Paris 1972); *Le temps de la patience. Etude sur le témoignage* (Ed. du Cerf, Paris 1976); *De qui tenir. Portraits de famille* (Ed. du Cerf, Paris 1979); (zus. mit anderen:) *Le Manifeste de la liberté chrétienne* (Ed. du Seuil, Paris 1976); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel zu Fragen der Moralphilosophie und der Politik. Von seinen neueren Büchern seien genannt: *Vers une éthique politique. L'éthique face à l'ingouvernabilité du monde actuel* (hgg. in Zusammenarbeit mit dem Centre de Villemétrie unter Leitung von G. Markhoff, Ed. Maison des Sciences de l'homme, Paris 1987), 516 Seiten. Anschrift: 20, rue des Tanneries, F-75013 Paris, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz