

Dietmar Mieth

Die Spannung zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche

1. *Recht und Moral - ein dialektisches Verhältnis*¹

Recht und Moral unterscheiden sich nicht graduell, so als sanktioniere das Recht ein Minimum von Moral, ohne welches eine gesellschaftliche Institution nicht gerecht sein könne. Dennoch kann man im Recht durchaus den Verwirklichungsanspruch desjenigen Teils der Moral sehen, der sich mit dem «Richtigen», nicht aber mit dem «Guten» beschäftigt. Daher gibt es zwischen Recht und Moral - noch vor aller kirchenrechtlichen Spezifizierung - sowohl Überschneidung als auch Unterscheidung. Unter «Recht» wollen wir hier zunächst die einklagbaren und sanktionierbaren Normen gesellschaftlicher Institutionen verstehen, unter «Moral» die Sollensansprüche an unsere Urteils- und Handlungsrichtigkeit, die wir in Freiheit anerkennen, auch wenn sie nicht mit rechtlichen oder sozialen (z.B. durch Entzug von Anerkennung) Sanktionen belegt sind. Mit «Moral» ist also hier nicht das faktische Niveau des sittlichen Verhaltens gemeint, keine soziologisch faßbare Größe, sondern der in Gewissensfreiheit anerkannte Sollensanspruch. Davon ist nochmals das «Ethos» zu unterscheiden, das wir hier als konkreten Inbegriff des persönlichen oder gemeinschaftlichen Strebens nach dem Guten begreifen wollen.

Moral und Ethos in diesem Sinne setzen personale Freiheit voraus, während das positive Recht die Intentionen, Motive oder Gesinnungen, aus denen es befolgt oder nicht befolgt wird, eher nur am Rande in Rechnung stellt - die äußere Übereinstimmung genügt hier dem positiven Rechtsanspruch. Der Verfahrens- und Regulierungskonsens, auf dem das Recht beruht, läßt daher einerseits morali-

sche Pluralität zu, kann aber andererseits als Verschärfung der Verwirklichung eines moralischen Anspruchs erscheinen, wenn dieser Anspruch als unverzichtbarer Baustein der Konstitutionen einer Gesellschaft und der gesellschaftlichen Verkehrsregelung betrachtet wird. Aber die mögliche Sprachidentität von moralischer und rechtlicher Norm kann nicht den Unterschied in ihrer Begründung (Selbstverpflichtung in Freiheit versus Gefahrenabwehr für institutionelle Regelungen, und in ihrer Geltung (Gewissensspruch versus Sanktion) aufheben.

Recht bleibt insofern auf Moral bezogen, als es zwar Moral nicht voraussetzt, sich aber auf Voraussetzungen bezieht, die auch moralisch konstitutiv sind: die Würde des Menschen, sein Mehr an Selbstzwecklichkeit gegenüber bloßer Funktionalität. Der Kern moralischer Richtigkeit ist als anthropologisches Konstituens rechtserheblich; umgekehrt ist die rechtliche Richtigkeit (d.h. das Leben in gerechten Institutionen) moralerheblich, weil sie ein Konstituens für die Gewissensfreiheit darstellt, welche die Moral als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt und auf welche sie daher auch empirisch angewiesen bleibt.

Recht bleibt auch insofern auf Moral bezogen, als es moralischer Anerkennung im ganzen, als Bejahung der Notwendigkeit eines richtigen Rechtes, bedarf. Wird die Rechtsgestalt einer Institution nicht mehr im ganzen als sittlich richtig («gerecht») anerkannt, dann steht sie als ungerechte Institution moralisch zur Disposition. Dabei entsteht dann die spezifisch moralische Debatte über die richtigen bzw. die gerechten Institutionen, über Erhaltung, Entfaltung und Gestaltung von Institutionen unter dem Anspruch moralischer Richtigkeit. Die Verbindung zwischen Recht und Moral ist also das «Richtige», das gleichsam institutionellen Vorrang vor dem «Guten» genießt, welches freilich im persönlichen Streben und im gemeinschaftlichen Ethos das *Höhere* sein kann. Im Gesellschaftlichen geht es nicht um das vollkommene Gute, sondern um das dringlich Richtige. In der Sprache der Wertphilosophie ist dies der Vorrang der Wertdringlichkeit vor der Werthöhe (Wert hier als Orientierung am Guten und Richtigen verstanden).

Wir sagten schon, daß sich nicht nur Recht auf Moral, sondern auch Moral auf Recht bezieht, insofern durch Recht Freiheiten garantiert werden, welche den in ungerechten Institutionen notwendigen moralischen Heroismus ersparen helfen. Recht ist auch ein moralischer Sozialisationsfaktor, insofern zwar keine *logische*, wohl aber eine empirische Voraussetzung von moralischer Praxis - und von moralischer Sensibilität.

2. Die Bedeutung des Kirchenrechts für die Kirche als «sittliche Kommunikationsgemeinschaft»
(K. Demmer)²

Nach Klaus Demmer «wäre es gewiß ein Fehlverständnis, würde man die Kirche mit Kriterien messen, die für andere Gemeinschaften gültig sind. Sie ist keine Gemeinschaft unter vielen anderen, sondern nach ihrem Selbstverständnis Einheitsprinzip des Menschengeschlechts und Lebensprinzip der Gesellschaft»³. Dies scheint mir, in verständlicher Abwehr von falscher Identifizierung, doch eine triumphale Überdeterminierung, obwohl Demmer meint, diesen Anspruch so an eine Kreuzestheologie («Denkform der Entäußerung») zurückbinden zu können, daß ein rein instruktionstheoretisches, autoritäres Moralverständnis wie in «Veritatis splendor» (1993) als Fehlinterpretation erscheint. Denn nach Demmer legt die Kirche «keine moralischen Denksysteme oder gar Normensysteme vor; so verführerisch ein solches Unterfangen auch erscheinen mag, leitet es doch am genuine Heilsauftrag vorbei»⁴. Wendet sich also Demmer auch gegen eine «autoritätsverzerrte» Kommunikationskultur in der Kirche in moralischen Fragen, setzt er sich auch dafür ein, «zwischen Glaube und sittlicher Vernunft allgemein nachvollziehbare Transparenz herzustellen»⁵, so bleibt dennoch für mich ein doppeltes Problem übrig:

1. Ist die «Zumutungsfähigkeit» im Hinblick auf die Schwachen tatsächlich «ein neues Anspruchsniveau in argumentativer Hinsicht, das in seiner gedanklichen Kultur den Vergleich mit der ausgefeiltesten philosophischen Theorie nicht zu scheuen braucht»⁶?

2. Kann man es wagen, heute von der

Kirche «als privilegiertem Ort politischer Freiheit»⁷ zu sprechen? Demmer geht von dem «rechtstheologischen Gemeinplatz» aus, «daß die Verschmelzung von charismatischer und institutioneller Dimension die Signatur der kirchlichen Rechtsordnung ist». Mit der charismatischen Dimension ist die «salus animarum» als «oberster Rechtszweck» gemeint.

Von daher sucht Demmer nach der «Vorbildfunktion»⁸ des kirchlichen Rechtes. Als Beispiel zieht er das moralgestützte rechtsrelevante «öffentliche Wort» der Kirche heran, welches er folgendem - antitriumphalen! - Kriterium unterstellt: «Das öffentliche Wort der Kirche ist Verkündigungswort, als solches darf es nicht darüber hinwegtäuschen, daß es aus einer letzten Angefochtenheit des Geistes stammt und den Hörer der Botschaft» auf die gleiche Befindlichkeit hin anspricht. Wo dies nicht geschieht, steht die Kirche in Gefahr, auf das Niveau aller übrigen Überzeugungsgruppen abzusinken.»⁹

Es fällt mir nicht schwer, Demmers Intentionen einer Verbindlichkeit unter der Angefochtenheit, d.h. unter dem Anspruch der Kreuzestheologie, zuzustimmen. Die ausführliche Zitation seines neuen rechtstheologischen Buches soll in diesem Sinne auch ein positiver Hinweis auf dessen komplexere Gedankengänge sein, denen ich hier nicht voll gerecht werden kann. Ich wende mich jedoch einerseits gegen eine aussichtslose Konkurrenz zwischen einer philosophieentzogenen Betroffenheitstheologie und philosophisch-systematischem Denken sowie andererseits gegen ein Hin- und Hergleiten zwischen ontischer und empirischer Sprache: Nur deshalb, weil die Kirche ontisch mehr ist (oder mehr zu sein beansprucht), ist sie keineswegs empirisch an der beanspruchten Stelle. Wenn Demmer daher formuliert: «Als Heilsgemeinschaft ist die Kirche präferentiell dort präsent, wo Menschen um ihr angestammtes Recht auf ein sinnvolles und menschenwürdiges Leben gebracht werden, sie ist Solidargemeinschaft über die ganze Breite des Lebens hinweg»¹⁰ - dann unterstelle ich, daß dies nicht *empirisch*, sondern *normativ* gemeint ist. Was für die Kirche Norm ist, sollte man jedoch auch normativ und nicht ontisch ausdrücken. Denn die ontischen Sprachgewohnheiten wir-

ken empirisch verdeckend. Sie können u.U. auch mißverständlich und erheiternd wirken (Präsenz der Kirche bei Mangel an Menschenwürde). Deshalb halte ich auch folgende Formulierung Demmers, deren Intention ich gleichwohl verstehe, für mißverständlich: «So ist es gewiß richtig, daß Staat und Kirche der gleichen Sittenordnung unterstellt sind; allein die Kirche liest ein determinierendes Projekt, das auf theologisch-anthropologische Prämissen verweist, in sie hinein, und als solche tritt sie dem Staat gegenüber, ja ist sie dem Staat voraus. Daraus resultiert ihre Vorbildfunktion.»¹¹ Im folgenden wird klar, daß auch diese Rede *normativ* an die Adresse der Kirche gerichtet ist, die nur unter der Bedingung, «Anwalt der Gewissensfreiheit» zu sein, diese Vorbildfunktion erreicht, ansonsten ständig ihre Glaubwürdigkeit riskiert. «Das kirchliche Recht ist ein Recht der Liebe und der Gnade» – *ist es das oder soll es dies, will es dies sein?* Daß das Kirchenrecht als Ausdruck der «sittlichen Kommunikationsgemeinschaft» Kirche das unter dieser Voraussetzung «Richtige» *soll* und das unter diesen Voraussetzungen «Gute» ermöglichen *will*, soll unterstellt sein. Aber *empirisch* kann es gleichwohl sein, daß das Kirchenrecht die Vorbildfunktion der für Staat und Kirche «gleichen Sittenordnung» *nicht* einholt, sondern dahinter zurückbleibt. Dieses Zurückbleiben erzeugt eine negative Spannung, welche die von Demmer mehr erhofften als belegten positiven Aspekte (die ich im Prinzip durchaus auch für möglich halte) verdunkelt.

3. Die konkreten Spannungen zwischen Recht und Moral in der katholischen Kirche

Das Kirchenrecht sieht vor, daß nur Männer zu Priestern ordiniert werden können. Diese Rechtslage wurde von Papst Johannes Paul II. mit der Konstitution «*ordinatio sacerdotalis*» (1994) bestätigt und erhärtet. Hier besteht ein Zwiespalt mit der moralischen Orientierung, welche die Kirche *ad extra* beherzt vertritt. Nun verlangt die Gerechtigkeit nicht mehr, als daß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werde. Eine ungleiche Behandlung von Mann und Frau, deren – wenn

auch sozialgeschichtlich variable – Ungleichheit in mancherlei Hinsicht ja niemand ernsthaft bestreiten kann, mag zusätzlich noch eine religiöse, spirituelle oder auch zeichenhaft-sakramentale Komponente enthalten, Zeichen etwa für das Mysterium der Dualität sein, das als Schutz gegen spirituellen Monismus immer wieder aufgerichtet worden ist.

Dennoch hat, menschenrechtlich gesehen, die Ungleichheit die Beweislast vor der allgemeinemenschlichen Gleichheit. Dies betrifft auch Ämter und Positionen, zumindest insoweit, als sie rechtliche Herrschafts- oder Dienstgliederungen implizieren, die nicht schon in kirchlicher Frühzeit auf geschlechtliche Differenzierung festgelegt wurden. In diesem Zusammenhang ist mit Recht von der Position der Kardinäle gesprochen worden. Solange jedenfalls ein Ämterprivileg in bezug auf spät determinierte Ämter behauptet wird, kann von einer «Vorbildfunktion» der Kirche im Hinblick auf die «Sittenordnung», hier die Menschenrechte, keine Rede sein.

Als zweites Beispiel sei die Sanktionierung der wiederverheirateten Geschiedenen im Kirchenrecht genannt¹². Wenn auch in letzter Zeit versucht worden ist, hier das Prinzip des «*salus animarum*» und die damit fallweise konfligierende Norm einander kasuistisch, unter Nutzung des Auslegungsprinzips der Epikie¹³, anzunähern¹⁴, bleibt doch der Eindruck, daß hier dem Recht zuviel zugemutet wird. Klaus Demmer bemerkt mit Recht: «Institutionen sind mit einem unauslöschlichen Makel behaftet, sie können nicht differenzieren. So gesehen stehen sie unter dem Schwergewicht tendenzieller Geistlosigkeit, dies ist ihre Tragik, und auch die Kirche ist dieser Zweideutigkeit nicht entnommen. Wenn sie auf der einen Seite eindeutige Positionen bezieht, steht sie auf der anderen Seite vor der dauernden Schwierigkeit, in konkreten Situationen das richtige Wort zu treffen; dabei bleibt sie wie jede andere Institution auf die Unterscheidungsgabe des einzelnen angewiesen.»¹⁵ Ich möchte zusätzlich darauf hinweisen, daß das Recht auch *überdifferenzieren* kann: Je mehr es dabei in Einzelheiten hineingeht, um so mehr reißen Lücken für die Kasuistik auf. Da ist es besser, bei allgemeinen Grundsätzen (z.B. in Moralfragen) zu bleiben

und Einzelhandlungen nur in unausweichlichen Extremfällen zu sanktionieren. Solche Determination wünschte man sich im Konkreten durchaus (z.B. gegen Folter und Völkermord).

Klaus Demmer verweist auch mit Recht auf den «ethisch verantworteten Kompromiß»¹⁶. Wenn Institutionen nicht kompromißfähig seien, so dürften sie doch denen nicht in den Rücken fallen, die als einzelne «die Last des Kompromisses» auf sich nehmen. Andererseits, wenn «auf der Ebene demokratischer Rechtsfindung» der «Kompromiß das tägliche Brot» ist – kann die Kirche wirklich als *Institution*, in ihrer Sichtbarkeit, Geschichtlichkeit und Gebrochenheit, kompromißlos sein?

4. Der gehorsame «Dissens» und die dialogische Struktur des Dienstes am Wort

Das Kirchenrecht von 1983 ist weniger «extrinsezistisch» als «intrinsezistisch» begründet, d.h. weniger aus der allgemeinen Kommunikabilität der moralischen, sozialen und rechtlichen Vernunft als aus dem theologischen «Eigenwesen»¹⁷ (das Mysterium Kirche, seine übernatürliche Zielsetzung, seine seelsorgliche Ausrichtung). Das mag zur Abwehr einer triumphalistischen Vorstellung von der Kirche als «societas perfecta» (wenn man «perfekt» nicht als «vollständig» sondern als «vollkommen» versteht) verständlich sein, ist aber im Hinblick auf die Kommunikabilität mit einer Vernunftmoral nicht immer hilfreich. Aber beide Anliegen, eine kommunikable Moral und eine theologische Motivierung, begegnen sich in der Verstärkung personaler Elemente, z.B. in der Verstärkung des personalen Rechtsstatus und Rechtsschutzes, sowie in der Verstärkung dialogischer Strukturen. Der Gedanke der wechselseitigen Angewiesenheit ergänzt den Gedanken der hierarchischen Rollenbestimmtheit ebenso wie der Gedanke der Mitwirkung von Laien am Leitungsdienst («cooperatio»). Aber für wie ausreichend man auch immer diesen Zuwachs an Dialog gegenüber hierarchischer Dominanz halten mag, es bleibt eine größere Lücke im «Dienst am Worte Gottes», wo dem kirchlichen Lehramt («magisterium») «schlicht der Glaubensgehorsam

(«obsequium») gegenübersteht»¹⁸. Hier fehlen sowohl die theologische «cooperatio» als auch die Einbeziehung des «sensus fidelium».

Diese Lücke wird durch hierarchische Maßnahmen (wie z.B. den sogenannten «Treu-eid», 1989, oder durch die stark magisterium-orientierten Morallehren der letzten Jahre) noch verstärkt. Dabei gäbe gerade die kirchenrechtliche Metanorm des «salus animarum» einen guten Hintergrund für ein an klassischen Texten orientiertes Gehorsams-Verständnis. So sagt z.B. Thomas von Aquin: «Bonum necessarium ad salutem non debet dimitti propter oboedientiam» (Sth II-II q. 104 a. 3 ad 3). Moralisch läßt sich dem hinzufügen: Es kann keinen Gehorsam ohne Gewissensrespekt geben, eine Überlegung, die von Kardinal Henry Newman ausgearbeitet und z.B. von Kardinal Joseph Ratzinger jüngst bestätigt wurde¹⁹. Auf der anderen Seite kann, wiederum nach Thomas von Aquin, die Liebe nicht ohne Gehorsam sein – d.h., Gehorsam ist ein dialogischer, wechselseitiger Dienst. Die Hörfunktion besteht auch bei privilegierter Sprechfunktion. Auch das «magisterium» braucht seinen Gehorsam.

Thomas unterscheidet einen reverentiellen («ex reverentia») von einem devotionalen («ex devotione») Gehorsam, wobei letzterer nur Gott zukomme. Die Grenzen sind nicht zu verwischen. Auch gilt der Gehorsam gegenüber Oberen nicht umfassend sondern nur im Hinblick auf genau determinierte Dinge: Was zum Heil notwendig ist, dürfe nicht aus Gehorsamsgründen unterlassen werden (Sth II-II q. 104 a. 5 ad 2). Der Lehrgehorsam ist ein sachorientierter Gehorsam.

Manche Definitionen des religiösen «obsequium» als «Unterordnung des Willens und des Verstandes»²⁰ sind mit Thomas nicht zu vereinbaren, der klar sagt, daß der Mensch dem Menschen nicht zu gehorchen habe in Dingen, die zur inneren Bewegung des Willens gehören (vgl. Sth II-II q. 104 a. 5 und 6; q. 122 a. 4; q. 186 a. 7). Ein klassisches Gehorsamsverständnis verträgt also durchaus eine dialogische Struktur: (magisterium, theologische cooperatio, sensus fidelium als Quellen wechselseitigen, wenn auch der Bedeutung nach verschiedenen Gehörs. Wenn dies theolo-

gisch, moralisch und rechtlich möglich ist, sind die derzeitigen Defizite mit Händen zu greifen. Denn viele Punkte, die als Dissenspunkte ausgegeben werden, sind in Wirklichkeit Dialogforderungen, d.h. Punkte eines Dialogmangels. Dialogmängel können aber nicht durch Markierungen von Dissens und durch dessen Reduktion unter Gehorsamsdruck behoben werden. Das klare Bekenntnis zur Gehorsamsregel als Bestandteil kirchlicher «communio» schließt kritische Dialogpunkte nicht aus: über den Glaubensanspruch von Aussagen, über die Reichweite von Autoritäten, über das wechselseitige Gehör, über Auslegungs- und Anwendungsfragen. Der Rekurs auf das satzhafte Kommando ist hier ebensowenig eine dem Dialoganspruch genügende «Lösung» wie die schlichte Aufgabe reverentieller Zuordnungen. Die Geschichte der Kirche zeigt, daß mancher sogenannte «Dissens» in Fragen der authentischen Lehre sich als der in die Zukunft vorauseilende Gehorsam offenbart. Zur Gebrochenheit des «magisterium» gehört auch das Rechnen mit der Möglichkeit, mit der Abwehr von Dis-

sen zugleich den für morgen wichtigen Gehorsam in der Kirche zu verletzen. Zur Gebrochenheit des «Widerspruchs» gehört auch das Rechnen mit der Möglichkeit, einen falschen Vorschlag für die Zukunft zu machen. Doch wie sollte dies anders geklärt werden als in einer dialogischen Rekonstruktion des Wortdienstes, welche im Kirchenrecht und in einem vom Konzil aufgegebenen instruktions-theoretischen, d.h. nicht-kommunikativen Wahrheitsverständnis noch fehlt?

Der Dienst am Wort braucht mehr dialogisches Recht! Das gilt nicht nur für die Zuordnung der magisterialen Größen in der Kirche, sondern auch für Verfahrensordnungen bis hin zur Erteilung (fehlendes «rechtliches Gehör») und zum Entzug des «nihil obstat» (Verfahrenstransparenz, Rekursmöglichkeiten). Es ist keine Frage, daß, anvisiert unter dem Thema «Recht und Moral», die moralische Kommunikabilität des Rechtes dies ebenso verlangt wie die rechtlich-institutionelle Verwirklichung des communio-Gedankens. Dies gehört zu den Reformen, die man im Namen des Projekts «Concilium» dringend verlangen muß.

¹ Vgl. zum folgenden: D. Mieth, Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht, in: J. Gründel (Hg.), *Recht und Sittlichkeit* (Fribourg 1982); neuerdings: K. Demmer, *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechts-theologie* (Fribourg 1995) 160-175.

² Vgl. K. Demmer, aaO. 103-107, sowie B.J. Hilberath, *Kirche als Communio*, in: ThQ 174 (1994) 45-65; ferner: K. Demmer, *Moraltheologie und Kirchenrecht: eine neue Allianz?*, in: J. Römelt/B. Hidber (Hg.), *In Christus zum Leben befreit* (Freiburg i.Br. 1992) 352-366.

³ Vgl. aaO. 104, unter Verweis auf *Lumen gentium*, art. 1.

⁴ AaO. 106.

⁵ AaO. 210.

⁶ AaO. 107.

⁷ AaO. 134 ff.

⁸ AaO. 137.

⁹ Ebd.

¹⁰ AaO. 138.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. *Theologische Quartalschrift* 175 (1995), Heft 2 «Wiederverheiratete Geschiedene».

¹³ Vgl. K. Demmer, aaO. 155 ff.

¹⁴ Vgl. das Hirtenschreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz in Deutschland «Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen,

Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen» (1993)

¹⁵ AaO. 210.

¹⁶ AaO. 210. Vgl. auch dazu H. Weber (Hg.), *Der ethische Kompromiß* (Fribourg 1983).

¹⁷ Vgl. W. Aymans, *Einführung in das Gesetzbuch der lateinischen Kirche* (Arbeitshilfen der deutschen Bischofskonferenz 31) (Bonn 1983) 16.

¹⁸ Vgl. W. Aymans, aaO. 19.

¹⁹ Vgl. *Gewissen und Wahrheit*, in: M. Kessler u.a. (Hg.), *Fides quaerens intellectum* (Tübingen 1992) 293-309.

²⁰ Vgl. F. Scholz, *Gehorsam - theologisch*, in: H. Fries (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1 (München 1962) 457-461.

DIETMAR MIETH

geb. 1940; Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie; Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moraltheologie (Freiburg/Schweiz 1974-1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u.a.: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa* (Regensburg 1969); *Dichtung, Glaube und Moral* (Mainz 1976); *Epik und Ethik* (Tübingen 1976); *Moral und Erfahrung* (Fribourg/Frei-

burg i.Br. ³1983); (Hg.) Meister Eckhart (München ³1986); Gotteserfahrung - Weltverantwortung (München 1982); Die neuen Tugenden (Düsseldorf 1984); Geburtenregelung (Mainz 1990); Schwangerschaftsabbruch (Freiburg i.Br. 1991); Das gläserne Glück der Liebe (Freiburg i.Br. 1992); (mit J.P. Wils) Grundbegriffe der christlichen Ethik (Paderborn 1992); (hg. mit W. Haug),

Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition (München 1992); (Hg.) Moraltheologie im Abseits. Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor» (Freiburg i.Br. ²1995). Anschrift: Universität Tübingen, Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen, BRD.

John P. Beal
Die Inkulturation des
Kirchenrechts, «made in
USA»

I. Amerikanische Katholiken und republikanische Tugenden

Im Jahre 1789 bestätigte der Heilige Stuhl die Wahl John Carrolls zum ersten Bischof von Baltimore. Die Herde Carrolls bestand bloß aus 35.000 Katholiken, sie wuchs jedoch durch Einwanderungswellen schnell an. Um 1910 umfaßte sie 16 Millionen Seelen, also annähernd 18% der Bevölkerung. Um die vielfältigen pastoralen Bedürfnisse dieser aufblühenden Herde zu erfüllen, war von der Kirche Anpassungsfähigkeit gefordert. Die Tatsache, daß die Vereinigten Staaten bis zum Jahr 1908 als Missionsgebiet unter der Jurisdiktion der Propaganda Fide standen und deshalb nicht die ganze Breite des damals geltenden Kirchenrechts auf sie Anwendung fand, bot Raum für Anpassungsprozesse. Zudem bedingte der Status der Kirche, der ihr durch die Gesetze der neuen amerikanischen Republik zugewilligt wurde, entsprechende Adaptationsbemühungen.

Das «First Amendment» der Verfassung der Vereinigten Staaten untersagte dem Kongreß

die Verabschiedung von «Gesetzen, die die Förderung von religiösen Einrichtungen vorsehen oder deren freie Ausübung behindern». Das «First Amendment» ließ so einerseits der katholischen Kirche völlige Freiheit bezüglich ihrer Struktur und der Durchführung ihrer religiösen Aufgaben ohne jede staatliche Einmischung. Andererseits bedeutete die «Mauer der Trennung», wie Jefferson sie nannte, daß weder die katholische Kirche noch andere religiöse Einrichtungen von der Regierung erwarten konnten, finanzielle Unterstützung, Vorrechte oder Bestätigung ihrer dogmatischen oder disziplinarischen Entscheidungen zu erhalten. Die offizielle Haltung des Staates gegenüber der Religion war im allgemeinen und gegenüber der katholischen Kirche im besonderen weder von Gegnerschaft noch von Unterstützung geprägt, sondern von wohlwollender Neutralität.

Wie alle Bürger der neuen Republik besaßen die Katholiken die Freiheit, sich in Gemeinden und Diözesen zu organisieren und diese Körperschaften nach ihren traditionellen Regeln zu verwalten. Diese kirchlichen Gruppen waren private, freiwillige Vereine, die sich als solche keiner Anerkennung und keines besonderen Status von seiten des weltlichen Rechts erfreuten. Um die Vorteile rechtlicher Anerkennung und des Schutzes besonders der weltlichen Güter in kirchlichem Besitz zu erlangen, mußten sich die Katholiken die gleichen rechtlichen Instrumente schaffen wie andere private, freiwillige Vereine. So war die Kirche in der neuen Republik eine Institution, deren Verkehr mit der sie umgebenden Gesellschaft von den Bestimmungen nicht des öffentlichen