

Die Menschenrechte — aus katholischer Sicht

Von Karl Forster

Von der Sache her — wenn auch nicht in der begrifflichen Artikulation der neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen — ist die Begegnung und Verflochtenheit des christlichen Glaubens und der kirchlichen Gemeinschaft mit unverzichtbaren und unveräußerlichen Rechten der menschlichen Person so alt wie die Geschichte des christlichen Glaubens selbst. Die im Evangelium Jesu Christi geschehene Entmythologisierung der Welt und der politischen Strukturen, die Gleichheit der Heilsverheißung für Sklaven und Freie, für Männer und Frauen, der befreiende Charakter des Rufs zur radikalen Umkehr und die Seligpreisungen der Bergpredigt setzten Entwicklungen in Gang, die den aus den Ungleichheiten der politischen Macht, des wirtschaftlichen Besitzes oder der sozialen Stellung begründeten Abhängigkeiten entgegenwirkten oder ihnen zumindest deutliche Grenzen zogen. Dies gilt, obwohl oder vielleicht gerade weil der christliche Glaube und die Christengemeinden nicht mit einem gesellschaftlichen Reformmodell oder mit einem Veränderungsprogramm für politische Ordnungen in die menschliche Geschichte traten. So sehr die sich nach der konstantinischen Wende entwickelnden kirchlichen und politischen Ordnungen das römische Recht und die antike Ethik, so sehr die frühe Christologie die griechische Philosophie ins Spiel brachte, letztlich blieb als Motiv eines sich früh entwickelnden christlichen Interesses für Wesen und Würde der Person doch der Glaube prägend. Dies gilt auch für die Definition der Person durch Boethius, vorher schon für die Naturrechtsansätze bei Augustin, später für die Lehre des Thomas v. Aquin von den dem Menschen naturhaft eigenen Freiheitsrechten wie für die auf seinen Gedanken aufbauende Tradition des in besonderer Weise der Vernunft verpflichteten, gleichwohl aber nicht rationalistischen christlichen Naturrechtsdenkens. Das ontologisch begründete Vernunftrecht des Aquinaten ist als normierendes Offenkundigwerden der Weltvernunft Gottes in der Wesenheit der Dinge und des Menschen und zugleich als Sollensordnung konzipiert, in der sich das natürliche Verlangen des nach Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen nach dem Guten und nach den Seinsvollkommenheiten der eigenen Person wie anderer Wesen ausdrückt. In diesem theonom verankerten Rahmen finden nicht nur fundamentale Menschenrechte der einzelnen, sondern auch Grundrechte der Gemeinschaften wie etwa der Familie, des Staates und der Kirche ihren Ort und ihre Legitimation.

Von daher gesehen könnte ein katholisches Statement zum Thema Kirche und Menschenrechte verhältnismäßig kurz und einfach sein. Die kirchliche Betonung der Menschenrechte in der Enzyklika *Pacem in terris* und in den

Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in den Reden Pauls VI. und Johannes Pauls II. vor der UNO sowie durch die vatikanische Unterzeichnung der Schlußakte der KSZE von Helsinki kann sich nicht nur auf den Einsatz vieler Katholiken für fundamentale Menschenrechte oder auf die Leiden der um ihres Glaubens willen Verfolgten in weiten Teilen der Welt berufen. Sie ist auch im Neuen Testament und in wesentlichen Phasen der theologischen und kirchlichen Tradition begründet. Im Einsatz für die Menschenrechte konvergieren die ethischen Imperative der Offenbarung und die anthropologische Reflexion der menschlichen Würde, und alle Konflikte der Kirche mit den neuzeitlichen Menschenrechtspostulaten scheinen höchst zeitbedingte Mißverständnisse von beiden Seiten zu sein. Dennoch wird die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Kirche und den neuzeitlichen Menschenrechtserklärungen zurecht als Leidensgeschichte bezeichnet. Dies fordert ein Bedenken der tieferen Zusammenhänge, die hinter den tragischen Konflikten standen und auch für die gegenwärtige besondere Nähe der Kirche zu den Menschenrechten ihre Bedeutung behalten. Die Menschenrechte haben ihre Begründung aus der besonderen Würde der menschlichen Person. Sie sind Ansprüche, die dem Menschen aus der ihm eigenen Freiheit und Verantwortung zukommen und die politischen Gemeinschaften wie jeden einzelnen um derselben menschlichen Würde willen in Pflicht nehmen. Die Freiheit des religiösen Glaubens und Bekenkens wie des persönlichen Gewissens hat unter diesen Freiheitsrechten eine hervorragende, besonders eng mit der Menschenwürde selbst verbundene Stellung. Gerade in der Frage der Religions- und Gewissensfreiheit kennt die Geschichte der neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen aber zwei unterschiedliche Grundkonzeptionen, die dem Freiheitspathos eine je eigene Prägung gaben und die katholische Kirche in unterschiedlicher Weise herausforderten.¹

Die eine Konzeption knüpfte eher pragmatisch, wenn auch keineswegs ohne revolutionäre Dynamik, an dem Selbstbestimmungsstreben der für die mittelalterliche Gesellschaftsordnung kennzeichnenden Stände an. Sie gewann zuerst durch neue Entwicklungen innerhalb dieser Stände, durch deren Grenzen sprengende Veränderungen in den gesellschaftlichen und beruflichen Rahmenbedingungen, dann aber vor allem gegen die politischen Auswirkungen von Reformation und Gegenreformation und gegen den Druck des darin begründeten Staatskirchentums neue Kräfte und Stoßrichtungen. Die frühe englische Aufklärung stellte Theorien bereit, nach denen es möglich wurde, ein Neben-

1 Vgl. dazu J. C. Murray, *The Church and Totalitarian Democracy*. In: »Theological Studies« 13 (1952), S. 525 ff.; ders., *Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA*. In: K. Forster (Hrsg.), *Das Verhältnis von Kirche und Staat*. Würzburg 1965, S. 49-71; H. Maier, *Kirche und Demokratie*. In: ders. (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft*, S. 82-107; ders., *Kirche und Menschenrechte*. In: R. Grulich (Hrsg.), *Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrechte*. München 1980.

einander unterschiedlich orientierter Selbständigkeiten zu finden, ohne die letztlich theonomen Begründungen des je eigenen Lebensentwurfs zu unterdrücken oder zu verlassen. Individuelle und korporative Freiheiten brauchten sich dabei nicht gegenseitig auszuschließen. Es ist die Konzeption, die geschichtlich für den angelsächsischen Raum kennzeichnend geworden ist. Wichtige Wegmarken waren die *Petition of Rights* (1628), das *Agreement of the People* (1647), die *Bill of Rights* (1689). Revolutionäre und zugleich ordnende Kraft entwickelten die darin investierten Gedanken schließlich verstärkt jenseits des Atlantischen Ozeans, wo anknüpfend am Pakt der auf der Mayflower die Freiheit suchenden Pilgerväter in der *Virginia Bill of Rights* (1776), in der im gleichen Jahr von Thomas Jefferson vorbereiteten *Declaration of Independence*, schließlich 1789/90 in der Bundesverfassung der USA und insbesondere in deren »Amendments« die Menschenrechte einschließlich der Religionsfreiheit zum Fundament einer menschenwürdigen Verfassungsordnung und zugleich der lebendigen, unbehinderten Entfaltung einer bunten Vielfalt religiöser Gemeinschaften und Gruppen wurde.

Die andere Konzeption, die in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Nationalversammlung von 1789 ihren Ausdruck fand und von dort einen breiten Einfluß in den kontinentaleuropäischen Ländern entfaltete, unterscheidet sich von der angelsächsischen nicht primär in Einzelpostulaten, sondern im Grundansatz. Die sich mit den Menschenrechtsformeln verbindenden Ziele wurden hier entscheidend von der Philosophie der Aufklärung, namentlich der französischen Aufklärungsphilosophie, bestimmt. Tragender Grund dieser Konzeption waren die Überzeugung von der grundsätzlichen Gutheit, die Forderung nach der Gleichheit aller Menschen und die durchgängige Option für die menschliche Vernunft und für das autonome individuelle Wollen als letzte Kriterien gesellschaftlichen Zusammenlebens. Da nur das vom Willen aller getragene Gesetz des Staates und die vernunftgeleitete Autonomie des individuellen Wollens akzeptiert werden sollten, blieb für korporative Grundrechte zwischen dem Staat und den einzelnen kein Platz. Nicht eine Pluralität theonom orientierter und öffentlich wirksamer religiöser Denominationen, sondern die Areligiosität der *volonté générale* wurde zum Maßstab.

Die beiden Grundtypen der Menschenrechtsbewegung forderten und fordern die Kirche in unterschiedlicher Weise. Die für die angelsächsische Welt typische Konzeption verlangt von ihr zwei grundlegende Verzicht: den Verzicht auf Privilegien, die ihr im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens in katholischen Ländern zugekommen waren, und den Verzicht darauf, für die Ordnung des Politischen unmittelbar Wahrheiten und Normen geltend zu machen, deren theonome Legitimation in der Gemeinschaft des Glaubens evident waren, von der Gesamtheit der Gesellschaft aber nicht mehr akzeptiert wurden. Der erste Verzicht konnte der katholischen Kirche gerade in der

angelsächsischen Welt angesichts der Religions- und Konfessionsstatistik leichtfallen. Die Menschenrechte, insbesondere das der Religionsfreiheit, boten hier sogar die Möglichkeit einer verstärkten gemeindlichen und kirchlichen Sozialisation und Kommunikation, eine neue Chance unbehinderter öffentlicher Wirksamkeit und missionarischen Zeugnisses auch aus einer Minderheitenposition. Der andere Verzicht schien möglich, da beispielsweise in den USA das Verfassungsverbot jedweden Gesetzes, das ein »establishment of religion« oder eine Einschränkung der Ausübung der Religion zur Folge haben könnte, bis in die jüngste Zeit im Rahmen einer allgemeinen Überzeugung und Praxis stand, die noch 1952 den Obersten Gerichtshof erklären ließen: »Unser Volk ist religiös, und unsere Satzungen setzen ein höchstes Wesen voraus.« Freilich bedeutete diese Konzeption für die Katholiken grundsätzlich auch die Notwendigkeit, sich mit dem Recht auf die volle private und öffentliche Entfaltung des Lebens nach den ihnen zugänglichen höchsten Wahrheiten zufriedenzugeben und es hinzunehmen, in einer Gesellschaft zu leben, in der Widersprüche zu einer von ihnen als verbindlich eingesehenen Wahrheit propagiert werden, ja sogar in staatliche Gesetze eingehen können.

Die andere, aus der Französischen Revolution hervorgegangene Konzeption mußte aus kirchlicher Perspektive in den wesentlichen Fragen der Religion und des Gewissens wie die dogmatische Konkurrenz zum Glauben der Kirche empfunden werden. Nicht mehr die aus der Schöpfung zu ermittelnde Autorität göttlichen Willens, nicht mehr die durch Gott angerufenen Gewissen, sondern allein die menschliche Vernunft und die subjektiven Imperative der individuellen Gewissen sollten Geltung haben. Da der Gedanke der absoluten Autonomie der Individuen auch auf die politische Doktrin einer absoluten und unbegrenzten Gewalt des Staates übertragen wurde, drohte von daher geradezu die Pervertierung christlich verstandener Menschenrechte, insbesondere der Freiheit des Glaubens und der durch Gottes Offenbarung informierten Gewissen. Die bloße Aussparung von Freiräumen privater Selbstverwirklichung für Individuen und Gruppen, wie sie vom frühen Liberalismus zum Ausgleich möglicher Konflikte propagiert wurde, konnte der grundsätzlichen Ablehnung seitens der katholischen Kirche nicht steuern, zumal das korporative Recht auf Religionsfreiheit wegen der ihm eigenen Bindung an sich der rationalen Kontrolle entziehende Autoritäten mit dem Verdikt der Autonomie- und Vernunftwidrigkeit belegt wurde. Da die katholische Kirche die neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen lange Zeit im Licht dieses zweiten säkulardogmatischen Verständnisses sah, blieben Wege einer Verständigung versperrt.

Die Annäherungen an das neuzeitliche Postulat der Menschenrechte, die sich bei Leo XIII. und vor allem bei Pius XII. anbahnten, knüpften an dem angelsächsischen Konzept an. Bei Leo XIII. wird dies sehr deutlich, da er seine Aussagen über die sittliche Indifferenz der Staatsformen und die darin enthaltene Legitimationsmöglichkeit für die Menschenrechtsbewegung mit der kate-

gorischen Verwerfung der Ideologie einer absoluten Rechtsouveränität des Staates und einer Isolierung der Gewissen von der Religion verband.² Bei Pius XII. war die Ausgangssituation insofern verändert, als am Ende des Zweiten Weltkriegs, zur Zeit seiner Weihnachtsansprache 1944 über die Grundlagen der Demokratie, die extremen, der Religion und einer religiös begründeten Ethik entgegengesetzten Autonomiepostulate weltweit *ad absurdum* geführt schienen.³ Leo XIII. und noch mehr Pius XII. sahen den Ansatz zur möglichen Synthese von Glaube und Menschenrecht in der Person des *civis christianus*, der zugleich an der demokratischen Souveränität partizipiert und der Gemeinschaft der Kirche eingegliedert ist. In seinem freien und zugleich am christlich informierten Gewissen orientierten Handeln konnte Pius XII. auch die entscheidende Basis für die von Leo XIII. postulierte »concordia« zwischen den zwei Ordnungssystemen, der Kirche und dem demokratischen Staat, sehen.⁴

Den positiven kirchlichen Schritten auf die neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen und auf die Demokratie zu war die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft immanent. Johannes XXIII., der in seiner Enzyklika *Pacem in terris* bei der Darlegung der menschlichen Rechte weitgehend Formulierungen aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte aufnahm, kennzeichnet das bürgerliche Zusammenleben in der Gesellschaft als ein Zusammenleben in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit, die Staatsgewalt als das unentbehrliche Element der Autorität und Ordnung zur Ermöglichung eines solchen Zusammenlebens. Die Gewalt des Staates ist nach »Pacem in terris« dabei ihrerseits dem Gemeinwohl und besonders dem Schutz und der Förderung der Persönlichkeitsrechte verpflichtet.⁵ Von diesen Grundlinien her konnte sich das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit zum »Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen« bekennen und diese sowohl in der Würde der menschlichen Person, »deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat«, wie auch in der göttlichen Offenbarung begründet sehen. Ausdrücklich stellt das Konzil fest, der Schutz und die Förderung der unverletzlichen Menschenrechte seien wesenhaft Pflicht einer jeden staatlichen Gewalt, die religiöse Freiheit

2 Vgl. dazu J. C. Murray, Leo XIII. on Church and State. In: »Theological Studies« 14 (1953), S. 1 ff.

3 Pius XII., Radiobotschaft an die Welt vom 24. 12. 1944 (AAS XXXVII, S. 10-23): »Gott sei Dank kann man die Zeiten als vergangen betrachten, in denen die Berufung auf die Grundsätze der Ethik und des Evangeliums mit Verachtung als wirklichkeitsfremd zurückgewiesen wurde. Die Ereignisse dieser Kriegsjahre haben es übernommen, in so harter Weise, wie man es sich nie vorgestellt hätte, die Verbreiter derartiger Lehren gründlich zu widerlegen.« (Deutsche Übersetzung bei A. F. Utz/J. F. Groner, Soziale Summe Pius' XII., Bd. II. Freiburg [Schweiz] 1954, Nr. 3502).

4 Vgl. Leo XIII., Enzyklika »Au milieu des Sollicitudes« (1892), Acta Leonis XIII, Bd. V, S. 36 ff.

5 Johannes XXIII., Enzyklika »Pacem in terris« vom 11. 4. 1963, insbes. Nr. 55-79.

aller Bürger gehöre zu diesen Rechten; sie komme sowohl den einzelnen wie den Familien und den religiösen Gemeinschaften zu. Begrenzt werde dieses Freiheitsrecht ebenso wie die anderen Freiheitsrechte durch das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung. Die Staatsgewalt sei bei ihrem Schutz vor möglichen Mißbräuchen der Freiheitsrechte an die Gerechtigkeit und an die objektive sittliche Ordnung gebunden.⁶ Schon am Anfang der Erklärung über die Religionsfreiheit macht das Konzil aber deutlich, daß sich die religiöse Freiheit nicht auf das Verhältnis der Person zur Wahrheit, sondern auf die intersubjektiven Beziehungen bezieht und daß das Bekenntnis zu ihr nicht die Zustimmung zu einer laizistischen Auffassung des Staates einschließen soll, sondern die Pflicht aller zum Bemühen um die rechte juristische Ordnung der Gesellschaft unangetastet läßt.⁷

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils griff das Prinzip der menschlichen Würde und der menschlichen Freiheitsrechte in den Aussagen zum Leben der politischen Gemeinschaft auf. Im Schutz dieser Personrechte sieht das Konzil »die notwendige Bedingung dafür, daß die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen können«. Es verwirft alle jene politischen Systeme, »die die staatsbürgerliche und religiöse Freiheit schmälern, die Zahl der Opfer politischer Leidenschaften und Verbrechen vermehren und die Ausübung der staatlichen Gewalt zum Eigennutz . . . und zum Schaden des Gemeinwohls mißbrauchen«.⁸ Das Konzil bejaht den Pluralismus der Meinungen in der politischen Gemeinschaft und die Notwendigkeit der staatlichen Autorität, an die es den Anspruch stellt, vor allem »als moralische Macht« wirksam zu werden, »die sich stützt auf die Freiheit und auf das Bewußtsein einer übernommenen Verantwortung«. Das Recht des Widerstands der Bürger gegen eine die Freiheiten bedrückende Staatsgewalt wird durch die objektiven Forderungen des Gemeinwohls wie durch das Naturrecht und das Evangelium begrenzt.⁹ Die Christen werden dazu angehalten, in ihrer Teilnahme am politischen Leben die eigene Berufung zu beachten. Für die Kirche wird die eigenständige, dienende Kooperation mit der politischen Gemeinschaft und das Recht in Anspruch genommen, »auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen«.¹⁰ Ausdrücklich erklärt das Konzil die Bereitschaft, auf staatlich verliehene Privilegien zu verzichten, wenn diese die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage stellen.¹¹ An anderer Stelle, im

6 Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, Art. 1-7.

7 Ebd., Art. 1.

8 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 73 ff.

9 Ebd., Art. 75.

10 Ebd., Art. 76.

11 Ebd.

Zusammenhang der Darstellung der Aufgaben der Kirche in der Welt von heute, wird über den Bereich des Politischen hinaus der Gedanke des »civis christianus« aufgenommen, indem den Laien die eigentliche Zuständigkeit für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten zugesprochen wird. Dabei werden die Laien an den weltlichen Sachverstand und an ihr Gewissen verwiesen und zur Zusammenarbeit mit allen Menschen ermutigt, die die gleichen Aufgaben haben. Als Aufgabe ihres Gewissens wird es bezeichnet, »das Gebot Gottes im Leben der profanen Gesellschaft zur Geltung zu bringen«. Sie selbst sollen »im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramts darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen«. Es heißt, die Laien dürften dabei von den Priestern »Licht und geistliche Kraft«, nicht aber konkrete Lösungen für die auftretenden schweren Fragen erwarten.¹²

In diesen Aussagen wie in dem vom gleichen Konzilsdokument ausgesprochenen Bekenntnis zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten sind im Anschluß und in Weiterführung der päpstlichen Lehräußerungen von Leo XIII. bis Johannes XXIII. die kirchlichen Grundlagen für eine positive Begegnung der katholischen Kirche mit den neuzeitlichen Menschenrechtsbewegungen geschaffen. Freilich — und das wurde manchmal in der nachkonziliaren Begeisterung für die dynamische Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung und für die Freisetzung des Weltlichen und besonders des Politischen von einer »klerikalistischen« Bevormundung übersehen — wird keineswegs nur eine unkritische Begegnung begünstigt. Die Forderung der Menschenrechte, der die Freie Welt ihre politischen Strukturen wesentlich verdankt, hat seit dem 18. Jahrhundert ihre eigene politische Entwicklung genommen. Vieles hat aus den Gefährdungen eines revolutionären, vulgärdemokratischen Aufbruchs zu geordneten, rechtsstaatlichen Formen gefunden. Der Unterschied zwischen der angelsächsischen und der französisch-kontinentaleuropäischen Konzeption hat sich relativiert. Dabei sind nicht nur Gemeinsamkeiten pluraler Denominationen gewachsen. Es haben sich nicht nur laizistische Zuspitzungen entschärft. In einer sich zunehmend weltlich verstehenden Welt ist auch der breite ethische Grundkonsens blasser geworden, der sich in der Gesellschaft als säkularisiertes Erbe christlicher Tradition lange durchgehalten und den extremen Konsequenzen einer völligen Egalität aller möglichen Meinungen wie dem totalen Siegeszug rationalistischer Subjektivität widerstanden hatte. Was heute immer mehr zum Vorschein kommt, sind die Aporien eines Katalogs von Menschenrechten, denen die tiefere Begründung und die gegenseitige Zuordnung von einem klaren und umfassenden Begriff des Menschen wie der menschlichen Würde her, ihre darin wurzelnde Komplementarität zu Verantwortungen und Pflichten verlorengegangen ist. Die Tatsache, daß heute viele Menschen auf der Suche nach Sinnantworten für das Leben, nach religiösen

12 Ebd., Art. 43.

oder religionsähnlichen Erlebnissen sind, ist nur die andere, den einzelnen betreffende Seite der gleichen Wirklichkeit. Auf beiden Seiten deutet sich schon eine gefährliche Bedrohung aller bisherigen positiven Ergebnisse der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte an.¹³

Die Kirche darf sich in dieser Situation nicht auf eine Rede von der weltlichen Welt oder auf die Deklamation einer Liste menschlicher Rechte zurückziehen. Sie muß sich selbst — mit den Worten des Konzils — als »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person«¹⁴ bewähren. Papst Johannes Paul II. hat im Anschluß an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils diese Aufgabe in den Mittelpunkt seines Pontifikats gestellt und zugleich auf die Quelle hingedeutet, aus der allein die Kirche diese ihre Aufgabe erfüllen kann. In der Enzyklika »Redemptor hominis« bezeichnet er Jesus Christus als den Hauptweg der Kirche: »Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche. Er selbst ist unser Weg zum Haus des Vaters und ist auch der Zugang zu jedem Menschen. Auf dieser Straße, die von Christus zum Menschen führt, auf der Christus jedem Menschen zur Seite tritt, darf die Kirche sich von niemandem aufhalten lassen. Das fordert das zeitliche wie auch das ewige Heil des Menschen. Wenn die Kirche auf Christus sieht und auf das Geheimnis, welches ihr Leben ausmacht, dann kann sie nicht unempfindlich bleiben für alles, was dem wahren Wohl des Menschen dient, so wie es ihr auch nicht gleichgültig sein kann, wenn dieses bedroht wird.«¹⁵ So gesehen ist es kein Widerspruch, wenn der Papst an anderer Stelle seiner Enzyklika sagt, der »Weg« des täglichen Lebens der Kirche sei der Mensch und werde es immer neu.¹⁶ Es geht in der christologischen Fundierung des Dienstes der Kirche nicht nur und nicht einmal primär um eine Wahrheitsdoktrin, sondern um das johanneische »Tun der Wahrheit«,¹⁷ das in Jesus Christus frei macht und so der Liebe zu allen Menschen Grund und Orientierung gibt.

Die Autonomie des menschlichen Handelns in der Welt, zu der sich das Zweite Vatikanische Konzil bekennt, ist auch in dessen säkularer Dimension durch die Sünde gefährdet. Dies gilt gerade auch und sogar primär für die Freiheit und Würde der menschlichen Person. Das Konzil spricht im Anschluß an sein Bekenntnis zur Autonomie der irdischen Wirklichkeiten von dem von

13 Vgl. dazu G. Schmidtchen, Was den Deutschen heilig ist. München 1979; ders., Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung. In: W. F. Kasch (Hrsg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation. Paderborn/München/Wien/Zürich 1978, S. 17-28; K. Forster (Hrsg.), Religiös ohne Kirche? Topos-Taschenbuch 66. Mainz 1978; ders., Religion nach dem Ende der Vernunftreligion. In: M. Zöllner (Hrsg.), Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit. Zürich 1980, S. 63-77.

14 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 76.

15 Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptor hominis« vom 4. 3. 1979, Nr. 7.

16 Ebd., Nr. 14.

17 Joh 3,21.

der Sünde verderbten menschlichen Schaffen, von dem im Ostergeheimnis zur Vollendung geführten menschlichen Schaffen und von der Gewißheit der neuen Erde und des neuen Himmels.¹⁸ Kirche und Theologie, aber auch der Dienst der Christen an der Welt können ihre Relevanz für das Menschliche heute und morgen nicht auf Kosten der geschichtlichen Identität und Kontinuität des Evangeliums Jesu Christi suchen. Sie werden ihrer Aufgabe auch nicht gerecht, wenn sie sich als bloße Gesellschaftskritik, als christliche Motivation einer individuellen oder kollektiven Verlängerung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verstehen. Lebendiger christlicher Glaube muß das menschlich Geforderte und zurecht Gewollte stimulieren und vertiefen von Jesus Christus her, in dem Gottes Ja zum Menschen geschichtlich greifbar geworden ist. Christlicher Glaube muß aber das menschlich Geforderte und zurecht Gewollte immer auch von Jesus Christus her korrigieren — nicht indem einem vernünftig aus der Struktur des Menschlichen und der irdischen Dinge wie aus der geschichtlichen Erfahrung ermittelbaren Sollenskodex ein christlicher Sonderanhang hinzugefügt wird, sondern indem die in unserer Geschichte möglichen und immer wieder tatsächlich geschehenden Verzerrungen, Vereinseitigungen und Desintegrationen des Humanen aufgedeckt und überwunden werden. Die allgemeine Verkündigung und Bezeugung des christlichen »Tuns der Wahrheit«, die Erkenntnishilfen der katholischen Soziallehre, abgrenzende Definitionen des kirchlichen Lehramts, die in der kirchlichen Gemeinschaft erfahrene Vermittlung von »Licht und geistlicher Kraft« für den eigenständigen Dienst an der Welt müssen je auf ihre Weise auf das stimulierende, integrierende und korrigierende Gesamtziel des spezifisch Christlichen ausgerichtet sein. Erst aus dieser Gesamtorientierung gewinnen dann die einzelnen Funktionen des Eintretens für bewährte und gerechte Ordnungen, der Sinnvermittlung, des Entwurfs eines tragfähigen Bildes menschlicher Würde, der Kritik bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse ihre Legitimation und ihr Maß. »Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person« wird die Kirche dabei freilich nur sein können, wenn und insoweit die Christen in ihrem Leben und Wirken über den Dienst am innerweltlich Humanen hinausgehen und das Zeugnis des Sich-Einlassens auf persönliche Berufung durch Gott, auf Kreuznachfolge und eschatologische Hoffnung geben. Ihr Einsatz für die Menschenrechte wird dadurch nicht aufgehoben oder geschwächt. Aber die Kraft zur Überwindung der Aporie zwischen den vielen einzelnen Rechten braucht Zeichen, daß der Mensch auf die größere Lebenswirklichkeit Gott offen ist und auf eine größere, nicht durch menschliche Anstrengung disponierbare Zukunft hoffen darf.

18 Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Art. 37 ff.