

KARL GRAF BALLESTREM · EICHSTÄTT

KATHOLISCHE KIRCHE UND MENSCHENRECHTE

Beim Nachdenken über das Verhältnis von Katholischer Kirche und Menschenrechten stößt man auf ein Quasi-Paradox, auf zwei Aussagen nämlich, die sich zu widersprechen und doch beide wahr zu sein scheinen: (1) Die Idee der Menschenrechte ist in einem christlichen Kulturkreis entstanden und enthält christliches Gedankengut. (2) Das Christentum, insbesondere die katholische Kirche, stand der Idee der Menschenrechte bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts skeptisch bis feindlich gegenüber.¹ Wenn hier auch kein strenger Widerspruch vorliegt, so drängt sich doch die Frage auf, warum die Kirche christliche und vernünftige Gedanken bekämpfen sollte. Im Grunde gibt es drei Antworten auf diese Frage bzw. drei Wege, das scheinbare Paradox aufzulösen:

1. Für *konservative* Interpreten der neueren Kirchengeschichte ist die Idee allgemeiner Menschenrechte eine Frucht der Aufklärung, also einer im wesentlichen anti-kirchlichen Bewegung. Zurecht habe die Kirche diese Idee zurückgewiesen und verurteilt. Dass sie seit den 1960er Jahren Menschenrechte und Demokratie akzeptiere, sei ein Element im verhängnisvollen Prozess der Anpassung der Kirche an die moderne Welt.²

2. Für *liberale* Katholiken ist die Idee allgemeiner Menschenrechte christlich und vernünftig. Die kritische Haltung der Kirche kann deshalb nur mit Blick auf die besonderen historischen Umstände erklärt werden: Zunächst auf die Kirchenverfolgung in der Französischen Revolution, welche die Kirche auf die Seite der konservativen Kräfte des 19. Jahrhunderts trieb; zuletzt auf die Erfahrungen der Kirche unter den totalitären Diktaturen des 20. Jh., die sie den Wert von Menschenrechten erkennen ließ. Nach dieser

KARL GRAF BALLESTREM, geb. 1939 in Dresden, 1958-1965 Studium der Philosophie und Sowjetologie in Fribourg/Schweiz und Rom. Promotion 1965 (Doktorvater J.M. Bochenski); Assistent Professor am Rosary College, Chicago (1966) und an der University of Notre Dame (1967-71), Wissenschaftlicher Assistent am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LMU München (1971-1976), Habilitation (1976), Lehrstuhlvertreter am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München (1977-1984), Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt (1984-2004), Professor an der Hochschule für Politik München (seit 1984).

Interpretation handelt es sich also bei der Verurteilung der Idee der Menschenrechte um eine historisch verständliche, aber sachlich nicht gerechtfertigte Reaktion, im Grunde um ein grobes Mißverständnis, das die tragische Konsequenz hatte, den Anschluss der Kirche an die Moderne um etwa 150 Jahre zu verzögern.³

3. Das Problem der konservativen und liberalen Antworten ist, dass sie relativ einseitig und oberflächlich sind. Ein *dritter Weg* besteht darin, die Idee allgemeiner Menschenrechte weder zu verdammen, noch einfach zu akzeptieren, sondern von einer spezifisch katholischen Auffassung von Menschenrechten auszugehen. Dieser Weg stellt die heute vorherrschende liberale Deutung in mehrfacher Hinsicht in Frage:

- a) Hatte die Kirche nicht gute Gründe, den Prinzipien der Revolution mit Skepsis zu begegnen, unabhängig davon, ob sie vom Ancien Régime profitierte und unter dem Revolutionsregime zu leiden hatte?
- b) Sind nicht die Menschenrechte selbst zwar christlich begründbares Gedankengut, aber – wenn man den Entstehungskontext mitbedenkt – säkularisiertes Christentum, postmetaphysische Restbestände des Christentums, bei denen fraglich ist, was sie – ohne ihre theologischen Bezüge – eigentlich bedeuten?
- c) Unterscheidet sich eine christliche Deutung von Menschenrechten – und dem entsprechend eine christlich begründete Menschenrechtspolitik – nicht grundsätzlich von der liberalen Auffassung, die – ausgehend von den Erklärungen von 1776 und 1789 – bis heute die im Westen vorherrschende Interpretation geblieben ist?
- d) Würde die Kirche, wenn sie die liberale Auffassung von Menschenrechten zum Maßstab ihrer inneren Ordnung und zum Kernpunkt der christlichen Moral- und Soziallehre machte, nicht eher zur Selbstsäkularisierung der Kirche als zur Christianisierung der Welt beitragen?

Es bedarf einiger Vorüberlegungen, um diese Fragen zu beantworten. Zunächst muss klar sein, wovon wir sprechen, wenn hier von allgemeinen Menschenrechten die Rede ist (1). Sodann ist zu unterscheiden zwischen der Entstehung, der Bedeutung, dem Geltungsanspruch, der Begründung und der Verwirklichung von Menschenrechten – Unterscheidungen, die dazu dienen, häufig vorkommende Verwechslungen zu vermeiden (2). Dann erst kommen wir auf die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Menschenrechten (3) und auf die spezifisch katholische Auffassung von Menschenrechten und von Menschenrechtspolitik zu sprechen (4). Anschließend wenden wir uns der Frage zu, inwiefern die Forderung nach

Menschenrechten in der Kirche berechtigt ist (5). Zuletzt folgt eine resümierende Schlussbetrachtung (6).

1. Die Idee allgemeiner Menschenrechte

Die Idee allgemeiner Menschenrechte, also dass Menschen als Menschen gleiche Grundrechte haben, ist heute selbstverständlich. Aber anzunehmen, Menschenrechte seien zu allen Zeiten selbstverständlich gewesen, wäre ein Anachronismus. Vor dem 17. Jh. hätte man diese Idee kaum jemandem verständlich machen können; bis heute ist sie in verschiedener Hinsicht unklar und umstritten. Dass *Bürger* eines politischen Gemeinwesens *Rechte* haben, ist eine alte Idee. Dass sie als Bürger *gleiche Rechte* haben sollen, eine neuere Idee.⁴ Dass sie *als Menschen Rechte* haben, eine noch neuere Idee. Die Idee der Gleichheit gehört ursprünglich nicht zur Idee des Rechts; Rechte werden eher als Vorrechte gedeutet, durch die man etwas vor anderen voraus hat;⁵ sie sind Vorrechte eines Standes.⁶ Dass man als Mensch Rechte haben sollte, wäre lange Zeit als Absurdität erschienen, denn was sollte das für ein Recht sein, das nicht durch eine Rechtsordnung innerhalb einer politischen Gemeinschaft garantiert wird.⁷

Die Idee allgemeiner Menschenrechte ist nicht plötzlich entstanden. Sie hat Vorläufer und hat sich auf dieser Grundlage entwickelt. Dass es eine allgemeine Menschennatur gibt; dass alle Menschen Kinder Gottes und zu gleicher Freiheit geboren sind; dass wegen der Wesensähnlichkeit, die zwischen Mensch und Gott besteht, dem Menschen eine besondere Würde vor der übrigen Natur zukommt; dass es – als Maßstab allen positiven Rechts – ewige Gesetze Gottes gibt, die der Mensch mit Hilfe der Vernunft erkennen kann und die ihm vorschreiben, wie er seiner Natur gemäß zu leben hat – das sind alte Gedanken, die auf die griechische und römische Stoa zurückgehen und vor allem bei Cicero ihre klassischen Formulierungen gefunden haben.⁸ Die neuzeitliche Entwicklung, die auf dieser Grundlage stattgefunden hat, bezeichnet man als den Übergang vom traditionellen zum modernen Naturrecht. Im Gegensatz zum traditionellen geht das moderne Naturrecht nicht mehr von theologischen Prämissen aus. Statt göttliche Gesetze anzunehmen, aus denen sich Pflichten ergeben, spricht man von Eigenschaften des Menschen, die Rechte begründen. Hinzu kommt eine individualistische Anthropologie: nicht das Gemeinwohl, sondern die Interessen von Natur aus freier und gleicher Individuen gelten als Kriterien einer guten Ordnung. Im Kontext dieser Entwicklung entsteht die moderne Vorstellung von Menschenrechten als subjektiven Rechten von Individuen, die vom Staat zu respektieren und zu garantieren sind.⁹

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Idee allgemeiner Menschenrechte dort aufkommt, wo Partikularrechte als Unrecht empfunden werden. Sei es dass Rechtlose (Sklaven, Fremde) Rechte fordern, oder dass Unter-

privilegierte die Vorrechte ihrer Herren bestreiten, oder dass Kolonien unter der Vorherrschaft des Mutterlandes leiden – worauf sollten sie sich berufen, wenn das positive Recht und die zuständigen Richter ihnen keine Gerechtigkeit verschaffen können? Sie können sich nur auf vorpositives Recht oder Naturrecht beziehen, auf das jeder Mensch als Mensch gleichermaßen Anspruch hat. «We hold these truths to be self-evident», formuliert die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, «that all men are created equal, that they are endowed by their creator with certain unalienable rights...». Und ähnlich heißt es in der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789: «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.»

Menschen- und Bürgerrechte waren im 19. Jh. zentrale Themen der Innenpolitik, nicht der Außen- und Sicherheitspolitik. Als Grundrechte waren sie Gegenstand des Verfassungsrechts, nicht des Völkerrechts. Es bedurfte der Erfahrungen mit totalitären Diktaturen und deren Abkehr von den Prinzipien einer universalistischen Moral (d.h. ihrer nach Rassen- oder Klassenkriterien vorgenommenen Entrechtung großer Teile der Menschheit), und ebenso der Erfahrungen mit der außenpolitischen Aggressivität solcher Regime (v.a. des Nazi-Regimes), um das Ideal allgemeiner Menschenrechte zu einem Anliegen der gesamten Menschheit zu machen. Im Rahmen der UNO wurden Menschenrechte zunächst feierlich erklärt (1948), dann zum Gegenstand internationaler Verträge gemacht (Europ. Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundfreiheiten von 1950; UNO Menschenrechtspakte von 1966).¹⁰

Der Grundsatz, von dem die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (im folgenden: AEMR) von 1948 ausgeht, lautet: «Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren» (Art. 1). Aus der natürlichen *Freiheit und Würde* aller Menschen ergibt sich «das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person» (Art. 3), aus der natürlichen *Gleichheit* aller Menschen das Verbot der Diskriminierung – aus Gründen der Rasse, des Geschlechts, der Religion usw. (Art. 2). Die Rechte und Normen, die dann im einzelnen aufgeführt werden, sind die Antwort auf Gefahren, die dem Leben, der Freiheit und Sicherheit der Person erfahrungsgemäß drohen. So das Recht auf körperliche Integrität, dem das Folterverbot entspricht (Art. 5); das Recht auf Freiheit, das durch das Verbot der Sklaverei geschützt wird (Art. 4); das Recht auf persönliche Sicherheit, das durch eine ganze Reihe von rechtsstaatlichen Verfahrensvorschriften konkretisiert wird (Art. 8–11).

Zur Vereinfachung und Systematisierung von Menschenrechtskatalogen hat sich ihre Einteilung in drei Gruppen¹¹ als hilfreich erwiesen: 1. *Liberale Grundfreiheiten* wie Gewissens- und Religionsfreiheit (Art. 18), Meinungs- und Informationsfreiheit (Art. 19), Schutz der Privatsphäre (Art. 12) und des Eigentums (Art. 17), Recht auf Freizügigkeit und Auswanderungsfrei-

heit (Art. 13). – 2. *Bürgerliche und politische Rechte* wie das Recht auf Staatsangehörigkeit (Art. 15), auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit (Art. 20) und insbesondere das (allgemeine und gleiche) Wahlrecht (Art. 21). – 3. *Soziale, ökonomische und kulturelle Rechte*, wozu in der AEMR das Recht auf soziale Sicherheit und Betreuung (Art. 22, 25), das Recht auf Arbeit und gleichen Lohn (Art. 23), ja sogar auf Erholung und bezahlten Urlaub (Art. 24) gerechnet werden. Und um klarzumachen, dass es bei diesem bunten Strauß heterogener Werte und Wünsche nicht um beliebige Forderungen, sondern um Rechte geht, heißt es gegen Ende der Erklärung: «Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht sind.» (Art. 28). Die 1966 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedeten *Menschenrechtspakte über bürgerliche und politische Rechte* bzw. über *wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* waren ein erster Schritt auf dem Weg zu einer solchen internationalen Rechtsordnung.

Bedenkt man, wie sich in den vergangenen 200 Jahren das Bewußtsein für allgemeine Menschenrechte überall auf der Welt gefestigt hat; wie dieses Bewußtsein dazu beigetragen hat, den Opfern von Unterdrückung Mut und Orientierung, den Tyrannen und ihren Henkersknechten unruhige Nächte zu verschaffen; welche Hebelwirkung die Menschenrechte bei der Überwindung der kommunistischen Diktaturen hatten; wie der Schutz der Menschenrechte zur wichtigsten Aufgabe des Völkerrechts werden konnte – wenn man auf das alles zurückblickt, kann man von einem *Siegeszug der Menschenrechte*¹² sprechen. Wenn im folgenden Fragen an die Menschenrechte gestellt werden, wenn an Probleme ihrer Interpretation, ihrer Begründung, ihrer Umsetzung erinnert wird, dann nicht, um diese historische Errungenschaft in Frage zu stellen, sondern um sie besser zu verstehen und um erklären zu können, warum die katholische Kirche der Idee allgemeiner Menschenrechte zunächst skeptisch bis feindlich gegenüberstand.

2. Unterscheidungen

Ich unterscheide fünf Fragen, deren Beantwortung zu einem vertieften Verständnis der Idee der Menschenrechte führen kann:

- (1) Woher stammt die Idee allgemeiner Menschenrechte?
- (2) Was bedeuten diese Rechte?
- (3) Welchen Geltungsanspruch haben Menschenrechte und Menschenrechtsnormen?
- (4) Wie können diese Rechte begründet werden?
- (5) Wie können diese Rechte verwirklicht werden?

Ad (1): Die erste Frage zielt auf den ideengeschichtlichen und kulturellen Kontext, in dem die Idee allgemeiner Menschenrechte entstehen und sich entwickeln konnte. Wenn wir den Ursprung der Idee allgemeiner Menschenrechte dort ansetzen, wo diese zum ersten Mal feierlich erklärt wurden – also in den siebziger bis neunziger Jahren des 18. Jh. in Nordamerika und Frankreich – dann ist der kulturelle Entstehungskontext klar: es sind die Ideen und das intellektuelle Milieu der europäischen Aufklärung, insbesondere der britischen und französischen Aufklärung. Die Verfasser dieser Erklärungen – in Amerika vor allem Thomas Jefferson, in Frankreich der Abbé Sieyès, aber auch Lafayette, Mounier, Pétion, Robespierre – waren keine Atheisten, man wird aber auch kaum einen von ihnen als gläubigen Christen bezeichnen können. Viele von ihnen waren Freimaurer, die meisten Agnostiker oder Deisten, d.h. Vertreter einer Vernunftreligion, die sich auf die Idee eines höchsten Wesens und auf moralische Maximen beschränkte.

Wenn wir die europäische Aufklärung und die Erklärungen von 1776 und 1789 als den Entstehungskontext der Idee allgemeiner Menschenrechte bezeichnen, soll damit nicht bestritten werden, dass ähnliche Gedanken zum Teil schon in der europäischen Antike¹³ oder auch in außereuropäischen Kulturen¹⁴ zu finden sind. Worauf es hier ankommt ist, dass (a) die heute zumindest im Westen dominierende liberale Auffassung von Menschenrechten hier ihren Ursprung hat; und (b) die katholische Kirche die Idee allgemeiner Menschenrechte als Teil des Gesamtprojekts der Aufklärung wahrgenommen hat. Gerade deshalb spiegelt sich im Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten ihr Verhältnis zur modernen Welt insgesamt.

Ad (2): Die zweite Frage zielt auf die Interpretation der Menschenrechte. Klar ist, dass fast jedes der feierlich erklärten Rechte unterschiedlich interpretiert werden kann. So kann man z.B. das *Recht auf Leben* entweder als die Freiheit eines jeden deuten, sein eigenes Leben ohne Bedrohung durch andere zu fristen, oder aber als Anspruch, im Notfall von anderen ernährt zu werden. Das *Recht auf Arbeit* läßt sich als die Freiheit eines jeden interpretieren, sich um jede Art von Arbeit zu bewerben, oder als Anspruch, einen Arbeitsplatz vom Staat zugewiesen zu bekommen. Unterschiede ergeben sich auch daraus, wie eng oder weit der *Kreis der Berechtigten* gezogen wird, ob z.B. auch das Recht auf Leben derer geschützt werden soll, die ganz am Anfang oder am Ende des Lebens stehen (also in den Phasen, in denen die Bedrohung am größten und der Schutz am schwierigsten ist).

Um die ursprüngliche Bedeutung eines Menschenrechts zu verstehen, ist auf den Entstehungskontext zu achten; um die aktuelle Bedeutung zu verstehen, auf die Institutionen, die gegenwärtig die Deutungshoheit besitzen. Um die interkulturelle Bedeutung von Menschenrechten zu ver-

stehen, wie sie in internationalen Erklärungen und Konventionen zum Ausdruck kommt, ist zu berücksichtigen, ob Menschenrechte genau definiert werden oder von einer genauen Definition (oft bewußt) abgesehen wird.¹⁵

Ad (3): Menschenrechte haben einen universellen Geltungsanspruch. Zu behaupten, jeder Mensch habe bestimmte Rechte, kann nichts anderes bedeuten als dass diese Rechte von allen Menschen zu respektieren sind. Das gleiche gilt von den Normen (Geboten, Verboten), die jedem Menschenrecht zugeordnet sind und die entsprechenden Pflichten spezifizieren. Zum Recht auf Leben gehört das Verbot zu töten, zum Recht auf körperliche Integrität das Verbot der Folter, zum Recht auf Sicherheit das Gebot rechtstaatlicher Verfahren (z.B. im Strafprozeßrecht). Wenn Menschenrechte von allen Menschen zu respektieren sind, dann auch diese Normen. Wer Menschenrechten zustimmt, stimmt diesen Normen zu. Als erstes ist demnach festzuhalten: obwohl alle Menschenrechte eine partikulare Entstehungsgeschichte haben (also irgendwann und -wo zum ersten Mal erkannt und formuliert wurden), beanspruchen sie universale Geltung. Beides widerspricht sich keineswegs.¹⁶

Unter universaler Geltung von Menschenrechten kann noch etwas anderes, weitergehendes gemeint sein: dass der Schutz der Menschenrechte eine Aufgabe der Menschheit ist. Nehmen wir als Beispiel noch einmal das Recht auf Leben. Als Freiheitsrecht eines beliebigen Menschen X impliziert es die Pflicht aller anderen Menschen, X nicht zu töten oder seiner Lebensmittel zu berauben – eine Unterlassungspflicht, die als unbedingte Verpflichtung gelten kann. Als Anspruchsrecht, im Notfall ernährt zu werden, ist das Recht auf Leben komplizierter. Denn hier stellt sich die Frage, wessen Pflicht es sein soll, X zu ernähren. Die Antwort scheint klar: die Pflicht der Eltern, wenn X ein Kind ist; die Pflicht des Staates, wenn X ein Bürger ist. Aber was ist, wenn die Eltern X nicht ernähren können oder wollen; oder wenn X in einer Diktatur lebt, deren Regierung keinen Schutz, sondern eine Gefahr für sein Leben darstellt. Heißt «Menschenrecht auf Leben» in solchen Fällen, dass es eine Pflicht der Menschheit ist, das Leben von X zu schützen? Wir berühren an dieser Stelle die großen Probleme der internationalen Gerechtigkeit, die wir hier nicht weiter verfolgen können.¹⁷

Ad (4) Hinter jeder Vorstellung von Menschenrechten – so kann man vermuten – steht ein Menschenbild, eine Vorstellung vom guten oder gelungenen Leben, von einer gerechten sozialen und politischen Ordnung, oft auch von einer Seins- oder Schöpfungsordnung. Für die Autoren der frühen Menschenrechtserklärungen waren das die individualistischen Prämissen des modernen Natur- und Vernunftrechts: Freie (autonome) und gleiche

(gleichberechtigte) Individuen regeln ihr Zusammenleben vertraglich, um ihre persönlichen Rechte zu schützen und den gemeinsamen Nutzen zu mehren – so die Grundannahme moderner Vertragstheorien von Hobbes bis Kant. Jede Begründung von Menschenrechten kann auf solche Hintergrundannahmen anthropologischer, ethischer und vielleicht metaphysischer Art zurückgreifen.

Hier stellt sich die Frage, ob solche Begründungen auf den Inhalt und Geltungsanspruch von Menschenrechten durchschlagen. Genauer: ob unterschiedliche Begründungen von Menschenrechten zu unterschiedlichen Auffassungen von Menschenrechten führen. Oder anders: ob unterschiedliche Auffassungen von Menschenrechten passende Begründungen suchen und in der Regel finden können. Man könnte hoffen, dass dem nicht so ist, denn die Menschenrechte sollen ja die gemeinsame normative Grundlage in einer pluralistischen Welt sein, die von Menschen mit verschiedenen Kulturen und Überzeugungen bevölkert wird. Wahrscheinlicher ist, dass es zumindest für einen Teil der Menschenrechte doch so ist und hinter gemeinsamen Erklärungen unterschiedlichste Auffassungen sich verbergen, die mit entsprechenden Hintergrundannahmen korrelieren. Durch ihre Ehrlichkeit imponiert in dieser Hinsicht die im Jahr 1990 von der Organisation islamischer Staaten in Kairo verabschiedete «Erklärung der Menschenrechte im Islam». Das grundlegende Menschenrecht der Religionsfreiheit wird dort nur im negativen Sinne erwähnt – als Verbot, sich selbst oder einen anderen zu einer fremden Religion zu bekehren oder sich dem Atheismus zuzuwenden; ansonsten ordnet die Erklärung die Menschenrechte der Scharia unter.¹⁸

Ad (5): Schließlich die Frage, wie die Menschenrechte verwirklicht werden können. Aus der Tatsache, dass in einem Land der Schutz von Menschenrechten nicht voll verwirklicht ist, lässt sich nicht schließen, dass die entsprechende Norm dort keine Geltung besäße oder keine Anerkennung fände. Aus der Tatsache, daß jede Nacht in New York 10 Morde passieren, kann nicht geschlossen werden, dass in den USA das Recht auf Leben gering geschätzt wird. Umgekehrt gibt aber die permanente und nicht mit Strafe wenigstens bedrohte Menschenrechtsverletzung in einem Land Anlass zum Verdacht, dass das entsprechende Recht wenn nicht in der dortigen Kultur, so doch vom herrschenden Regime gering geschätzt wird. Nehmen wir als Beispiel das Recht auf körperliche Integrität und das entsprechende Verbot der Folter. Die Vereinten Nationen haben im Jahr 1984 eine *Antifolterkonvention* vereinbart. Von den 139 «parties to the convention» haben bis Ende 2004 79 ratifiziert, darunter Länder wie China und Saudiarabien. Häufig geben sie, zusammen mit der Ratifikation, zu Protokoll, an welche Bestimmungen des Vertrags sie sich nicht gebunden fühlen (China z.B.

nicht an Art. 30 (1 & 2), der die Möglichkeit der Anrufung internationaler Schiedsgerichte vorsieht). Aus Menschenrechtspolitik dieser Art kann man schließen, dass hinter gemeinsamen Erklärungen und Konventionen stark divergierende Auffassungen über die Bedeutung und Geltung bestimmter Menschenrechte stehen können.

Der katholischen Kirche wird vorgeworfen, dass sie sich heute zwar weltweit für die Menschenrechte einsetzt, sie aber in ihrem Inneren nicht verwirklicht.¹⁹ Dieser Vorwurf bezieht sich in der Regel auf das Gleichheitsprinzip (mangelnde Chancengleichheit für Frauen) und auf fehlende Partizipationsrechte (Forderungen nach Demokratisierung der Kirche). Handelt es sich dabei von Seiten der Kirche um einen Widerspruch zwischen Theorie und Praxis? Oder steht dahinter eine eigene Vorstellung vom Inhalt der Menschenrechte? Wir werden diesen Fragen im 4. und 5. Teil dieses Aufsatzes nachgehen.

3. Katholische Kirche und Menschenrechte: eine historische Skizze

In der Forschung besteht weitgehender Konsens darüber, dass der Gedanke der Freiheit und Gleichheit aller Menschen auf die stoische Philosophie und das frühe Christentum zurückgeht.²⁰ Der Gott der Bibel überwältigt die Menschen nicht, er sucht ihre freie Zustimmung als Antwort auf seine Liebe. Er schafft den Menschen nach seinem Bild, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt seine Würde. Als durch Christus erlöste Kinder des einen Gottes sind alle Menschen Geschwister – das Ideal der Brüderlichkeit läßt sich nicht tiefer begründen. Paulus sagt dem entsprechend: «Durch den Glauben an Jesus Christus seid ihr alle Kinder Gottes... Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle eins in Christus Jesus» (Gal 4,26).

Auch der Gedanke der Menschenwürde geht tief in die römisch-christliche Tradition zurück. Im Offertoriumstext der alten Messliturgie betete der Priester: «Gott Du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert». Dieser Text stammt vermutlich von Papst Leo dem Großen (+ 461) und gibt der römischen *dignitas* eine christliche Deutung.²¹

Dennoch wäre es anachronistisch und absurd, wollten wir Paulus oder Leo den Großen als Vordenker oder Verfechter moderner Menschenrechte bezeichnen. Schon die Tatsache, dass die christlichen Theologen der Antike und des Mittelalters keine grundsätzlichen Probleme hatten mit Sklaverei oder Leibeigenschaft; mit einem Rechtswesen, das die Folter vorsah; mit einer ständischen Privilegienordnung, die zwischen Vollbürgern und Minderbürgern unterschied; zeigt, wie weit sie von einem modernen Menschenrechtsverständnis entfernt waren. Umgekehrt dürfen wir uns freilich

auch nicht vorstellen, dass die Grundwerte der Freiheit, Gleichheit und Würde aller Menschen keine Spuren im Denken und Handeln der Christen in der Antike und im Mittelalter hinterlassen hätten. Wenn auch nicht die Abschaffung der Sklaverei, der Feudalordnung oder des Kolonialismus selbst auf dem Programm stand, so doch immer wieder die menschenwürdige Behandlung von Sklaven, Leibeigenen und später der Indianer.²²

Wenn es aber die Tradition der menschenwürdigen Behandlung der Schwachen und Unterdrückten im christlichen Denken gab, warum wurde dann die Idee der Menschenrechte von kirchlicher Seite nicht als eine logische Weiterentwicklung der Ideen der spanischen Spätscholastik und des modernen Naturrechts verstanden? Die Antwort ergibt sich aus der kirchlichen Wahrnehmung der Philosophie der Aufklärung, hinter deren Kritik der Offenbarungsreligion und der politischen Rolle der Kirche eine neue Auffassung des Menschen und der Gesellschaft sichtbar wurde. Die Kirche musste den Eindruck haben, dass die modernen Menschenrechte nicht als eine Variante des – von der Kirche interpretierten – göttlichen Rechts und Naturrechts zu verstehen waren, sondern als Rechte eines autonomen Menschen und eines souveränen Volkes, das sich vom Paternalismus des absoluten Herrschers ebenso befreien wollte wie vom Maternalismus der Mutter Kirche.

Die Kompromißlosigkeit und Schärfe, mit der die Päpste des 19. Jh. auf die Prinzipien der Französischen Revolution reagierten, kann freilich nur aus den historischen Umständen erklärt werden. Hier einige Höhepunkte päpstlicher Polemik: Pius VI., Zeitgenosse und Opfer der Revolution,²³ verurteilt in seinem Schreiben *Quod aliquantum* (vom 10.03.1791) die Auffassung von der natürlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen, das angebliche Recht auf Religionsfreiheit, den Gedanken der Volkssouveränität und des Gesellschaftsvertrags. Dass die Menschen vor Gott gleich seien, bedeute keineswegs, dass sie auch untereinander gleiche Rechte haben sollten; eine solche Idee widerspreche sowohl der natürlichen Vernunft wie dem göttlichen Gesetz, das eine Ordnung im Zusammenleben der Menschen vorschreibe. Diese Ordnung stamme nicht vom Willen eines souveränen Volkes (welches leicht irren könne), sondern von Gott, ebenso wie die Autorität der Regenten nicht vom Volk, sondern von Gott komme.

Gregor XVI. protestierte 1832 in seiner Enzyklika *Mirari vos* gegen den Wahnsinn (*deliramentum*), jedermann müsse Gewissensfreiheit zugesichert werden. Pius IX. wiederholte in der Enzyklika *Quanta cura* 1864 die Ablehnung dieses *deliramentum* und verurteilte überdies im – als Anhang zu dieser Enzyklika veröffentlichten – *Syllabus* eine Reihe von Behauptungen, die die meisten Katholiken heute unterschreiben würden: dass jeder Mensch frei sei, den Glauben zu bekennen, den er für wahr hält (15); dass Staat und Kirche voneinander getrennt werden sollten (55); dass der katho-

liche Glaube nicht die einzige Staatsreligion sein solle (77); dass nicht wahr sei, dass Religionsfreiheit die Moral verderbe und zur «Pest des Indifferentismus» (Relativismus) verleite (79). In der Enzyklika *Libertas praestantissimum* (1888) betonte Leo XIII., die Gerechtigkeit, ja schlichtweg die Vernunft, verböten es, dass der Staat allen Religionen gleiche Rechte und Privilegien einräumt. Und noch Pius XII. wiederholte in einer Ansprache vom Dezember 1953 vor katholischen Juristen die alte Lehre mit den Worten: «Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Verkündigung und Aktion» (also das Prinzip: keine Freiheit für den Irrtum!); fügte allerdings hinzu, es könne «im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes (gemeint ist der innere Friede eines Landes) gerechtfertigt sein, nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen.»

Offenbar war die Religionsfreiheit das Menschenrecht, mit dem die katholische Kirche die größten Schwierigkeiten hatte. Bis einschließlich Pius XII. (1939–1958) galt der Kirche der *katholische Staat* als Inbegriff einer guten politischen Ordnung. Obwohl sie aus ihrer Vorliebe für die Monarchie lange Zeit kein Hehl machte, kam es der Kirche nicht in erster Linie auf die Regierungsform an (Neutralitätsthese seit Leo XIII.; Lob der Demokratie seit der Weihnachtsansprache 1944 Pius XII.). Wichtig war, dass es sich um einen Staat handelte, dessen Gesetze dem Naturrecht und der christlichen Offenbarung entsprachen und dessen Politik dem Gemeinwohl diene. In diesem Staat galt nicht das Volk als Souverän, auch nicht der Monarch, sondern Christus als der König, dem sich alle – insbesondere die Politiker – verpflichtet fühlen sollten. Praktisch bedeutete das, dass die katholische Kirche ein Deutungsmonopol der normativen Grundlagen des Staates für sich beanspruchte. Im *katholischen Staat* fand sich die kirchliche Morallehre in den Gesetzen wieder: nicht nur Mord und Diebstahl, sondern auch Abtreibung, Euthanasie, Ehebruch, homosexuelle Handlungen, Wucher und Sonntagsarbeit konnten dort verboten werden und strafbar sein. Zu den Voraussetzungen für das Funktionieren eines *katholischen Staates*, wie er z.B. in Francos Spanien annähernd verwirklicht war, gehörte freilich, dass die große Mehrheit der Bevölkerung katholisch war und die Autorität der Kirche anerkannte. Andersgläubige waren deshalb unerwünscht und wurden allenfalls geduldet, d.h. ihnen wurde die private Religionsausübung gestattet, soweit es der öffentliche Friede erforderte.

Wie mit der Vielzahl von Religionen in einem Staat umzugehen sei, mußte in Europa mühsam gelernt werden. Die erste Reaktion auf den religiösen Pluralismus, der die Gesellschaft zu spalten drohte, war fast überall, dass Staat und Kirche eng zusammenrückten und durch Unterdrückung bzw. Vertreibung der Andersgläubigen die Homogenität der Gesellschaft wiederherzustellen suchten. Erst langsam setzte sich die Überzeugung

durch, dass durch die Trennung von Kirche und Staat sowie Toleranz gegenüber religiösen Minderheiten Gerechtigkeit und Friede gewahrt werden könnten. Der katholischen Kirche fiel es besonders schwer, sich diese Überzeugung zueigen zu machen. Bis zum II. Vatikanum verfolgte sie eine Politik, die darauf hinauslief, Toleranz zu fordern, wo man sie brauchte, sie aber nicht (oder nur begrenzt) zu gewähren, wo man die Macht hatte, sie zu verweigern. Diese Position folgte logisch aus einer paternalistischen Sorge der Kirche für das Wohl der Menschen, das sie durch falsche Doktrinen gefährdet sah.

Vor diesem Hintergrund erscheint die im Konzil heftig umstrittene Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) als eine neue Lehre. Aus Respekt vor der Würde des Menschen, die verlangt, dem Einzelnen die Freiheit zu lassen, selbst nach der Wahrheit zu suchen, erklärt die Kirche ihre Übereinstimmung mit dem liberalen Grundsatz der Religionsfreiheit als Menschenrecht (DH 2). Ebenfalls aus Respekt vor der Würde der menschlichen Person erklärt sie ihre Präferenz für die Demokratie, die dem Einzelnen das Recht gibt, aktiv die öffentlichen Angelegenheiten mitzubestimmen (GS 73, 75). Sie begrüßt die Trennung von Kirche und Staat, die «auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom» seien, freilich zum Wohl der Menschen auch zusammenarbeiten sollten (GS 76). Die Kirche verlangt keine Privilegien vom Staat, ja sie verzichtet auf «legitim erworbene Rechte», sofern durch diese «die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist» (GS 76).

Am Ende dieser kurzen Skizze der Entwicklung des Verhältnisses von Katholizismus und Menschenrechten sollte nicht der Eindruck entstanden sein, dass die Kirche, aus historischen Gründen verzögert, zuletzt aber durch die eigenen Erfahrungen der Verfolgung in totalitären Diktaturen motiviert, einfach ins Boot der Moderne eingestiegen ist. Denn dieser Eindruck wäre einseitig und oberflächlich. Zum einen ist zu bedenken, dass die Kirche im 19. und frühen 20. Jh. keineswegs alle Menschenrechte kritisiert hat; ihre Sorge galt insbesondere den geistigen Freiheitsrechten (Gewissens-, Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit), in deren Folge sie eine Auflösung der sittlichen Grundlagen der Gesellschaft befürchtete.²⁴ Zum anderen hat die Kirche keinesfalls alle philosophischen und theologischen Annahmen revidiert, die ihrer Kritik bestimmter Menschenrechte zugrundelagen. Sie geht heute ebenso wenig wie damals von einem säkularisierten Naturrechts- oder einem positivistisch-demokratischen Menschenrechtsverständnis aus. Die Moral- und Soziallehre der Kirche steht in einem theologischen Kontext. Auch für die nachkonziliare Kirche ist der Mensch nicht autonom, das Volk nicht souverän. Beide sind verpflichtet, den Gesetzen Gottes zu folgen (GS 41, 74). Und dieser christliche Gott hat ein Faible für die Schwachen. Sein Wille geht nicht in dem auf, was freie, gleiche und rationale

Egoisten vertraglich vereinbaren. Die «Option für die Armen» muss eine bürgerliche Gesellschaft irritieren. Und bedenkt man, was gerade Johannes Paul II. der Welt an Kritik hinsichtlich der Kultur des Todes, an Mahnungen zur Verteidigung des Lebens und der Familie, an Aufrufen zu internationaler Solidarität und radikalem Pazifismus zugemutet hat, so kommt in diesem höchsten Repräsentanten eher eine anstößige als eine dem Zeitgeist angepasste Kirche zum Vorschein. Dabei ging dieser Papst – in seinem Verhältnis zur Moderne – von einem Grundgedanken aus, den Jacques Maritain als «Dialektik des gescheiterten Humanismus» bezeichnet hat: dass ein Humanismus ohne Gott, bei dem sich der Mensch an die Stelle Gottes setzt, in liberalistischem Anarchismus oder kollektivistischem Despotismus enden muss, auf jeden Fall in einer entmenschlichten Welt (vgl. etwa CA 13, EV 18–21).²⁵

Es lohnt deshalb, noch einmal darüber nachzudenken, wie eine katholische Vorstellung von Menschenrechten und eine christliche Menschenrechtspolitik aussehen müsste. Wenn ich mich dabei fast ausschließlich auf päpstliche Texte stütze, dann nicht deshalb, weil es an anderen Texten katholischer Denker fehlte. Der Grund ist einfach: die päpstlichen Texte sind leicht zugänglich, weit verbreitet und niemand kann bezweifeln, dass sie eine authentische Interpretation der katholischen Lehre enthalten.²⁶

4. Menschenrechte und Menschenrechtspolitik aus katholischer Sicht

Die katholische Kirche hat die Menschenrechtspolitik der Vereinten Nationen von Anfang an mit vorsichtigem Optimismus begleitet. Bedenken gab es zwar bereits im Entstehungsstadium der AEMR: Kritisch wurde vermerkt, dass unter den federführenden Intellektuellen in der von Eleanor Roosevelt geleiteten Menschenrechtskommission kein Katholik war; und dass man, um einen Konsens nicht zu gefährden, auf alle religiösen Bezüge, insbesondere auf eine *invocatio dei* verzichten wollte.²⁷ Andererseits gab es prominente Katholiken, die in den Konsultationsprozess einbezogen wurden und eine allgemeine Menschenrechtserklärung mit dem Argument unterstützten, auch bei ganz verschiedenen theoretischen Begründungen könne ein praktischer Konsens über Menschenrechtsnormen Bestand haben.²⁸ Die AEMR war auf jeden Fall kein anti-katholisches Dokument und sie enthielt Elemente, die einen Einfluss der katholischen Soziallehre vermuten lassen. Dazu gehört als Ausgangspunkt der «Glaube ... an die Würde und den Wert der menschlichen Person» (Präambel), sodann die Hervorhebung der Familien- und Elternrechte (Art. 16.3 und 26.3), ferner die Verteidigung der Rechte der Arbeiter auf gerechten Lohn (Art. 23.3) und auf freie Berufsvereinigungen (Art. 23.4), schließlich der Hinweis auf die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (Art. 29.1).²⁹

Angelo Roncalli, der als Nuntius in Paris die Entstehung der Erklärung begleitet und ermutigt hatte, bezeichnete als Papst Johannes XXIII. die AEMR als einen «Akt von höchster Bedeutung» (*Pacem in terris* 143). Die späteren Päpste sind ihm in diesem Urteil gefolgt. Doch je mehr sich der Gedanke der Menschenrechte als Maßstab der Politik durchsetzte, desto heftiger wurde die Auseinandersetzung um ihre Interpretation und Verwirklichung. Die katholische Kirche steht hier nicht als Beobachterin am Rande, sondern als eine weltweite Organisation, die moralische Autorität für sich in Anspruch nimmt, mitten in der Auseinandersetzung.

Dass die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum nicht nur die Menschenrechte begrüßt, sondern eine eigene Interpretation von Menschenrechten vertreten hat, wird aus einem zentralen Text des Konzils deutlich (GS 41): «Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert. Freilich muss diese Bewegung vom Geist des Evangeliums erfüllt und gegen jede Art falscher Autonomie geschützt werden. Wir sind nämlich der Versuchung ausgesetzt, unsere persönlichen Rechte nur dann für voll gewahrt zu halten, wenn wir jeder Norm des göttlichen Gesetzes ledig wären. Auf diesem Wege aber geht die Würde der menschlichen Person, statt gewahrt zu werden, eher verloren.»

Was aus dieser Aussage für eine christliche Auffassung von Menschenrechten folgt, möchte ich an einigen Texten von Johannes Paul II. erklären: «Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich... Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus» (CA, 1991, 46). Dies ist die alte Lehre der Kirche, die eine unbegrenzte Volkssouveränität (das Volk kann entscheiden, was es mehrheitlich will) ablehnt. Nur eine rechtsstaatliche Demokratie ist annehmbar, wobei Rechtsstaat hier nicht nur im formalen Sinne rechtsstaatlicher Verfahren, sondern auch im substantiellen Sinne eines Staates verstanden wird, dessen Verfassung und Gesetze bestimmte Werte und Grundrechte verkörpern, die der Natur und Bestimmung des Menschen entsprechen.

Nun sind es gerade die in Verfassungen verankerten Grundrechte, die den modernen Demokratien eine solide rechtsstaatliche Grundlage geben können. Um welche Grundrechte handelt es sich? Dazu schreibt der Papst: «Unter den vorrangigsten Rechten sind zu erwähnen: das Recht auf Leben, zu dem wesentlich das Recht gehört, nach der Zeugung im Mutterschoß heranzuwachsen; das Recht, in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist; das Recht, seinen Verstand und seine Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit zur Reife zu bringen; das Recht,

an der Arbeit zur Erschließung der Güter der Erde teilzunehmen und daraus den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu gewinnen; das Recht auf freie Gründung einer Familie und auf Empfang und Erziehung der Kinder durch verantwortungsvollen Gebrauch der eigenen Sexualität. Quelle und Synthese dieser Rechte ist in gewissem Sinne die Religionsfreiheit, verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben» (CA 47).

Hier handelt es sich um einen recht ungewöhnlichen Katalog und um eine besondere Akzentuierung von Menschenrechten, bei denen die entsprechenden Pflichten gleich mitgedacht werden. Um Menschenrechte und Menschenrechtsnormen zu verstehen, müssen wir uns die kirchliche Auffassung von der Natur des Menschen vor Augen halten. Auch hier halte ich mich an das, was Johannes Paul II. – vor allem in seiner «Theologie des Leibes» und in «Familiaris consortio» – als christliche Anthropologie entwickelt hat. Der Mensch ist von Gott zur Liebe berufen: «den er *aus Liebe* ins Dasein gerufen hat, berief er gleichzeitig *zur Liebe*» (FC 11). Liebe – das bedeutet hier natürlich nicht Verliebtheit, sondern Wohlwollen, Hingabe an den Anderen, auch Opferbereitschaft. Wenn Liebe auf Gegenseitigkeit beruht und gemeinschaftsbildend wirkt, ist sie zugleich größtes Glück und größte Sorge. *Ehe und Familie* sind der Ort, wo diese Liebe erlebt und gelernt werden kann. Ein Mensch kann sich am besten entfalten, wenn er in Liebe gezeugt, von der Mutter schon vor der Geburt liebevoll angenommen, in einer Familie heranwächst, die zusammenhält; und wenn er später eine Person des anderen Geschlechts findet, mit der er eine solche Gemeinschaft der Liebe neu begründen kann.

Im Zentrum der christlichen Anthropologie steht darum die *Familie*. Sie wird nicht deshalb so sehr geschätzt, weil hier Kinder gezeugt und erzogen werden, die später als Renten- und Steuerzahler die Kontinuität des eigenen Staatsvolks garantieren; sondern weil sie der *natürliche Ort der Menschwerdung* ist. Theoretisch könnte man zwar imaginieren, dass sich der Mensch nach Art der Fische entwickelt: irgendwo würden Eier deponiert und im Vorübergehen befruchtet, daraus könnten klein aber fertig die Lebewesen auschlüpfen und sich in einem Schwarm auf ihren Lebensweg begeben (vergleichsweise: von der *in vitro* Zeugung und Inkubation gleich in die Kinderkrippe). Aber welche Gestalt ein solches Wesen auch hätte, es wäre kein naturgemäß entwickelter Mensch. Denn der muss in einem Milieu der Liebe gehegt und gepflegt werden. Nur so schöpft er die Kraft, in einer Welt zu bestehen, die nicht von Liebe – sondern z.B. von den Gesetzen des Marktes – geprägt ist (vgl. dazu CA 39).

Was denkt die Kirche von den Grundwerten der *Freiheit* und *Gleichheit*, die den modernen Menschenrechtserklärungen zugrunde liegen? Die Kirche

betont den Wert der *Freiheit*, heute – im Zeitalter der Demokratie – auch in politischer Hinsicht eindeutiger als früher. Allerdings lehrt sie einen anspruchsvollen Begriff von Freiheit, nach dem Freiheit nicht einfach vorhanden ist oder verliehen werden kann, sondern mit Hilfe der Vernunft und des Willens erworben werden muss. Sie unterscheidet zwischen einem richtigen und einem falschen Autonomiebegriff. «Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten... Wahre sittliche Autonomie des Menschen bedeutet in der Tat nicht Ablehnung, sondern nur Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes» (FR 40-41).³⁰ Freiheit verwirklicht sich also nur als Freiheit zum Guten. Damit Menschen nicht zur Freiheit verdammt sind (Sartre), sondern in der Freiheit leben können, müssen sie die Wahrheit suchen. Genauer: sich auf die Wahrheit ihrer Natur besinnen. Erst wenn sie erkannt haben, dass der Mensch zur Liebe berufen ist, können sie die eigene Freiheit recht gebrauchen. Freiheit kann daher nicht Selbstbestimmung sein, wenn darunter eine egoistische Selbstverwirklichung verstanden wird, die womöglich auf Kosten derer geht, die mir in Liebe anvertraut wurden. Das Kind als Eigentum, das man sich auch noch zulegt (oder als Schadensfall, wenn unerwünscht, «wegmacht»); die Ehe als zeitlich befristete Partnerschaft des gegenseitigen Nutzens; die Familie als Steuersparmodell oder als Schlafgemeinschaft, die neben der Karriere herläuft – sind Stichworte, die eine falsch verstandene Freiheit als Selbstbestimmung charakterisieren.³¹

Für eine Religion, zu deren tiefsten Überzeugungen gehört, dass alle Menschen Gott Vater nennen dürfen, ist es nicht schwer, den Wert der *Gleichheit* zu begründen. Die Kirche lehrt, dass bei allen Unterschieden, die es immer unter Menschen geben wird, sie in der Würde ihrer Person gleich sind und gleiche Grundrechte besitzen sollen.³² Ebenso biblisch begründet ist der Wert der *Solidarität*, nämlich aus der Vorliebe des christlichen Gottes für die Kleinen und Schwachen: daraus folgt die Pflicht eines von christlichen Werten geleiteten Staates, den Schwächsten in der Gesellschaft (wozu die Ungeborenen und stark Behinderten gehören) Schutz und Fürsorge, den Unterprivilegierten, aber Arbeitsfähigen die Chance, für sich selbst zu sorgen, zukommen zu lassen.

Etwas anderes als die von der Kirche befürwortete Idee gleicher Grundrechte für alle und einer besonderen Fürsorgepflicht zugunsten der Schwächsten und Schwachen, ist die heute weit verbreitete Idee eines Gleichberechtigungsegoismus, der ohne Rücksicht auf das spezifische Gemeinwohl fordert, dass bedingungslos jeder das bekommen können soll, was andere haben. So haben – ein relativ harmloses Beispiel – amerikanische Professoren vor den obersten Gerichten erstritten, dass man sie nicht aus Altersgründen diskriminieren dürfe. Sie lehren seither so lange sie wollen und verhindern dadurch, dass jüngere Kollegen, die auf ihre Chance warten,

angestellt werden können. Die Idee der Gleichheit, die solchen Antidiskriminierungsgesetzen zugrunde liegt, findet sich in keinem kirchen-offiziellen Dokument wieder. Im Gegenteil hat schon Paul VI. kritisch vermerkt, eine übertriebene Forderung nach Gleichheit könne «einen Individualismus hervorbringen, bei dem jeder seine eigenen Rechte einfordert, ohne irgendeine Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen zu wollen.»³³

Zum Gegenstand scharfer päpstlicher Kritik wird dieser Gleichberechtigungsegoismus, wo er an die Familie rührt. So schreibt Johannes Paul II. in seinem zuletzt erschienenen Buch *Erinnerung und Identität* (2005), nachdem er das Verbrechen massenhafter Abtreibung angeprangert hat, folgendes: «Und auch an anderen schweren Formen der Verletzung des Gesetzes Gottes fehlt es nicht. Ich denke z.B. an den starken Druck des Europäischen Parlaments, homosexuelle Verbindungen anzuerkennen als eine alternative Form der Familie, der auch das Recht der Adoption zusteht. Es ist zulässig und sogar geboten sich zu fragen, ob nicht hier – vielleicht heimtückischer und verholener – wieder eine neue Ideologie des Bösen am Werk ist, die versucht, gegen den Menschen und gegen die Familie sogar die Menschenrechte auszunutzen» (S. 26). Was oben über die Anthropologie des Papstes gesagt wurde, macht die Schärfe dieser Kritik verständlich.

Was christliche *Menschenrechtspolitik* sein sollte, ist nach alledem leicht gesagt und schwer getan. In der Öffentlichkeit, jeder an seinem Ort, die *Würde des Menschen* verteidigen, wo immer sie auf dem Spiel steht; *Ehe und Familie* verteidigen, gegen offene und versteckte Angriffe; eine christliche Sicht des Menschen und seiner Rechte, aber auch die Grundsätze der christlichen Soziallehre, überzeugend propagieren und bekanntmachen; christliche Laien, Priester und Bischöfe ermutigen, profilierte christliche Positionen in öffentliche Diskussionen einzubringen. Dass es schwer ist, solche Ziele in einem zunehmend entchristlichen Europa zu verwirklichen, ist offensichtlich. Dass es aber auch nicht aussichtslos ist, zeigt das allgemeine Problembewußtsein in unserer Gesellschaft und die Tatsache, dass die Ergebnisse der modernen Sozialwissenschaften eine erstaunlich deutliche Tendenz zeigen, die Lehre der Kirche – insbesondere über die Bedeutung der Familie für die Entwicklung der Person und das Gedeihen der Gesellschaft – zu bestätigen.³⁴

5. Menschenrechte in der Kirche?

Auf die Frage nach den Menschenrechten in der Kirche «wird man erwidern müssen, dass zumindest die im Jahr 1948 von der UNO proklamierten Menschenrechte in jedem Rechtssystem – sei es nun staatlich oder kirchlich – Anwendung finden sollten. Bei der ... Reform des kanonischen Rechts führt an sich kein Weg daran vorbei ...». Diese Aussage eines katho-

lischen Theologen³⁵ klingt einleuchtend, allerdings nur für den, der die AEMR nicht kennt. Ein Blick in dieses Dokument hätte nämlich genügt, um zu erkennen, dass der *Staat* der eigentliche Adressat der Erklärung ist, während die Kirche gar nicht die Macht besitzt, die meisten der hier genannten Rechte zu schützen oder zu verletzen. Das gilt etwa für Art. 4 (Verbot der Sklaverei), Art. 5 (Verbot der Folter), Art. 9 (Schutz vor Verhaftung und Ausweisung), Art. 13 (Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit), Art. 15 (Recht auf Staatsangehörigkeit) u.a.m.³⁶

Andere Bestimmungen finden deshalb keine Anwendung, weil die Kirche – im Gegensatz zum Staat – eine freiwillige Gemeinschaft von Gläubigen ist, die sich zur Pflege einer spezifischen Religion zusammengeschlossen haben und sich den Geboten Gottes verpflichtet fühlen, wie sie von den kirchlichen Autoritäten interpretiert werden. Religionsfreiheit (Art. 18) kann man deshalb vom Staat fordern, nicht aber von einer Kirche. Auch das Verbot der Diskriminierung (Art. 2) oder das allgemeine und gleiche Wahlrecht (Art. 21) können nicht einfach vom Staat auf die Kirche übertragen werden, sondern nur in dem Maße Anwendung finden, wie sie der Tradition und den Grundwerten der Kirche nicht widersprechen.³⁷

Dass es in der Kirche keinen gleichberechtigten Zugang zu allen Ämtern gibt, ist bekannt. Anders als in demokratischen Rechtsstaaten oder gewöhnlichen Vereinen genügt es in der Kirche nicht, Mitglied zu sein und über die erforderliche Ausbildung zu verfügen, um in ein Amt gewählt oder ernannt zu werden. Das Priesteramt bleibt Frauen (immer) und verheirateten Männern (in der Regel) verschlossen. Das mag für manche Menschen schmerzlich sein, ein Recht ergibt sich daraus nicht. Denn die Kirche selbst schließt ein solches Recht aus theologischen Gründen aus. Von der Verletzung eines Menschenrechts auf Gleichheit könnte allenfalls dann gesprochen werden, wenn es eine Zwangsmitgliedschaft in der Kirche gäbe.

Das soll freilich nicht heißen, dass sich die Frage nach Menschenrechten innerhalb der Kirche nicht stellt. Die Kirche ist u.a. auch eine Rechtsordnung, in der Macht ausgeübt wird. Im neuen Kompendium der kirchlichen Soziallehre heißt es: «Aus tiefempfundener Erfahrung kennt die Kirche die Notwendigkeit, Gerechtigkeit und Menschenrechte in ihren eigenen Reihen zu respektieren.»³⁸ Die Artikel der AEMR, die auf allgemeine Rechtsicherheit zielen (Art. 8, 10, 11), sollten deshalb auch in der Kirche Anwendung finden. Hier mag in Einzelheiten Reformbedarf bestehen, zumal der neue Kodex von 1983 – nach Auskunft mancher, die ihn anzuwenden haben – zu viel Theologie, zu wenig prozedurale Präzision enthält. Von allgemeiner Rechtsunsicherheit kann jedoch keine Rede sein.³⁹

5. Schlussbetrachtung

Welches Verhältnis besteht also zwischen katholischer Kirche und Menschenrechten? Ich will versuchen, meine Antwort noch einmal zu resümieren: Dass die christlichen Kirchen, besonders die katholische Kirche, die modernen Menschenrechte lange Zeit mit Skepsis betrachteten, erklärt sich nicht nur aus den Erfahrungen mit der Französischen Revolution, sondern auch aus dem Entstehungskontext der Erklärungen von 1776 und 1789. Zu diesem Kontext gehört die Philosophie der Aufklärung, die zum großen Teil entschieden anti-christlich war. Zum Umdenken der Kirche trug eine ganze Reihe verschiedener Faktoren bei, zum einen die Erfahrung der Kirchenverfolgung unter Nationalsozialismus und Kommunismus, zum anderen aber auch positive Erfahrungen, wie die von Jacques Maritain, der in Nordamerika eine «christliche Demokratie» kennenlernte und an der Vorbereitung der AEMR beteiligt war. Dieses Umdenken war aber kein einfaches Umschwenken, sondern eine Besinnung auf die eigene Lehre und Tradition, die im Lichte moderner Erfahrungen neu gedeutet werden konnte. Wir haben es also nicht mit einer einfachen Übernahme der Idee allgemeiner Menschenrechte durch die Kirche zu tun, sondern mit ihrer christlichen Deutung und Begründung.

Im Gegensatz zu Staaten und Gruppen, die ihre besondere kulturelle und religiöse Prägung durch eigene Erklärungen verdeutlicht haben,⁴⁰ ist die katholische Kirche bisher mit keiner eigenen Menschenrechtserklärung hervorgetreten. Dass eine solche Erklärung eigene Akzente setzen würde, ist durchaus anzunehmen. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine Menschenrechtserklärung amerikanischer Katholiken vom Januar 1947, die sowohl in ihrer naturrechtlichen Begründung als auch in der inhaltlichen Bestimmung von Menschenrechten deutlich von der AEMR von 1948 abweicht.⁴¹ Diese Erklärung stammt aus der Zeit vor dem II. Vatikanum; heute würde die Kirche anders formulieren. Aber wenn wir bedenken, was Johannes Paul II. über Menschenrechte geschrieben hat, so wäre von einer solchen Erklärung zu erwarten, dass sie sich vom liberalen Mainstream ebenso weit entfernte wie die Erklärungen der asiatischen, afrikanischen und islamischen Völker.⁴²

Werden wir eine spezifisch katholische Erklärung der Menschenrechte je zu sehen bekommen? Vermutlich nicht und das aus spezifisch katholischen Gründen. Denn einerseits könnte die Kirche, wie andere Gruppen auch, eine eigene Interpretation und Begründung von Menschenrechten beanspruchen und verteidigen. Andererseits täte sie das nicht mit der Absicht, ihre eigene kulturelle Identität hervorzuheben und von anderen abzugrenzen. Die katholische Kirche ist Weltkirche und sie ist davon überzeugt, dass ihre Auffassung von Menschenwürde und Menschenrechten im Prinzip für alle

vernünftigen Menschen guten Willens einsichtig ist. Den faktischen Pluralismus solcher Auffassungen kennt sie, einen normativen Relativismus lehnt sie ab. Sie wird daher das Gemeinsame betonen und die in internationalen Erklärungen und Konventionen vereinbarten Menschenrechte verteidigen. Aber sie wird auch ihre Stimme erheben, wenn eine konkrete Deutung dieser Rechte, die der Lehre der Kirche widerspricht, den Weg ins positive Recht antreten soll – etwa wenn der Schutz des Lebens den Ungeborenen, den Behinderten oder den Alten entzogen werden soll; oder wenn die Sozialpflichtigkeit des Eigentums und die Grundrechte der Arbeiter geäußert werden; oder wenn das Diskriminierungsverbot so gedeutet wird, dass der besondere Schutz der Familie oder das Selbstbestimmungsrecht der Kirche gefährdet ist.

ANMERKUNGEN

¹ Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht das katholische Christentum. Zu den Gründen, warum auch die Lutheraner der Idee allgemeiner Menschenrechte lange Zeit kritisch gegenüberstanden, vgl. W. Huber/H.E. Tödt: *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, München 1988, insbes. S. 45-55, 162-175. – Zum traditionell positiveren Verhältnis der reformierten Kirchen zur Idee allgemeiner Menschenrechte, vgl. J.M. Lochman/J. Moltmann (Hg.): *Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes*, Neukirchen 1976, S. 12-19. – Zum immer noch kritischen Verhältnis der russischen Orthodoxie, zumindest gegenüber einer liberalen Auffassung von Menschenrechten, vgl. *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, dt. Übers. hrg. von J. Thesing und R. Uertz, St. Augustin 2001, insbes. Teil IV, 6 u. 7 des von der Moskauer Bischofssynode im Jahr 2000 verabschiedeten Dokuments.

² Vgl. zu dieser Form der Kritik Jean Madiran: *Les Droits de l'Homme (DHSD)*, Maule 1988 (die Abkürzung steht für: *Droits de l'Homme Sans Dieu*). Oder auch Thomas Molnar: *Christian Humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Chicago 1978. Zu dieser Gruppe zähle ich auch konservative Interpreten, die den wahren Begriff der Menschenrechte, wie ihn die Kirche vertrete und der Sache nach immer schon vertreten habe, vom neuzeitlichen Begriff der Menschenrechte scharf trennen. Im Italienischen bietet sich diese Trennung durch die Unterscheidung von *diritti del uomo* und *diritti umani* auch terminologisch an. Vgl. in diesem Sinne die bedenkenswerten Ausführungen von Danilo Castellano: *Razionalismo e diritti umani*, Torino 2003, 55-76.

³ Zuletzt noch in diesem Sinne, wenn auch im einzelnen sehr differenziert, die Arbeit von Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikan. Konzil (1789-1965)*, Paderborn 2005.

⁴ Es ist die Grundidee der Demokratie, die aber in Antike und Mittelalter ebenso selten wie die Demokratie selbst. Erst im 18. Jh. findet sie weite Verbreitung.

⁵ So im römischen Vielvölkerstaat die Rechtsstellung eines *cives romanus*. Vgl. Apostelgeschichte Kap. 22, 25-29: Paulus: «Einen römischen Bürger dürft ihr nicht auspeitschen, schon gar nicht ohne Gerichtsverfahren». Kommandant: «Ich selbst mußte das Bürgerrecht für viel Geld erwerben». Paulus: «Ich besitze es von Geburt an».

⁶ Bis heute gibt es solche Rechte, z.B. das Recht der Professoren in Cambridge, auf den Lawns zu gehen; der Wert dieses Rechts besteht darin, dass die Studenten die Wege nicht verlassen dürfen.

⁷ Jeremy Bentham, der große Aufklärer und Philanthrop, bezeichnet die Idee allgemeiner Menschenrechte als Unsinn. Und weil diese Idee so hoch und erhaben daherkommt, aber – was ihre genaue Bedeutung und ihre Begründung angeht – auf sehr dünnen und wackeligen Füßen steht, spricht er von «nonsense upon stilts», Unsinn auf Stelzen. Vgl. *Anarchical fallacies. Being an examination of the Declaration of Rights issued during the French Revolution*; in: J. Waldron (ed): *Non-sense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London/New York 1987, 46–77.

⁸ Z.B. Cicero *De legibus* I, 25–26; vgl. die Darstellung der ethisch-politischen Lehren der Stoiker und Ciceros bei Henning Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/2: *Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*. Bd. 2/1: *Die Römer*. Stuttgart (Metzler) 2001 bzw. 2002.

⁹ Zum Ursprung der Idee subjektiver Rechte vgl. Richard Tuck: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge UP 1979; zur Entwicklung des modernen Naturrechts vgl. Knut Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge UP 1996. Vgl. zudem H. Syse: *Natural Law, Religion, and Rights*, South Bend 2004.

¹⁰ Der entscheidende Unterschied zwischen Erklärungen und Konventionen zum Schutz der Menschenrechte ist natürlich, dass letztere Verfahren und Institutionen zur Verwirklichung von Menschenrechten – insbes. zur Information, Kontrolle und Rechtsfindung im Falle von Menschenrechtsverletzungen – vorsehen.

¹¹ Zuweilen ist auch von drei *Generationen* von Menschenrechten die Rede, weil man die verbreitete Unterstützung für liberale Freiheitsrechte schon im 18. Jh. für demokratische Partizipationsrechte im 19. Jh. für soziale Grundrechte erst im 20. Jh. findet.

¹² Mit *Siegeszug der Menschenrechte* ist nicht primär gemeint, dass sie im Verlauf der letzten 200 Jahre zunehmend verwirklicht wurden. Gemeint ist, dass es zur Rechtfertigung politischen Handelns immer weniger plausible Alternativen gab. Ähnlich sprechen wir vom *Siegeszug des Christentums* nach dem 4. Jh. in Europa: das Heidentum war für die meisten keine plausible Alternative mehr, auch wenn es noch lange dauerte, bis ganz Europa christlich war und auch wenn es seither viele Christen gab, deren Handeln wenig vom Geist des Evangeliums erkennen ließ.

¹³ Vgl. K.M. Girardet/U. Nortmann (Hg.): *Menschenrechte und europäische Identität – die antiken Grundlagen*, Stuttgart 2005.

¹⁴ Vgl. H. Bielefeld: *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*. Darmstadt 1998.

¹⁵ Menschenrechtserklärungen und -konventionen, die allgemeine Zustimmung finden sollen, sind notwendigerweise Kompromissformeln. Vgl. dazu die Entstehungsgeschichte der AEMR in Mary Ann Glendon: *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York 2001. Ein Beispiel ist die Entstehung von Art. 17 über Eigentumsrechte: «Article 17 on property rights occasioned much debate... The compromise was achieved by omitting the word *private* and, as characteristically happens in difficult negotiations, by escaping to a high level of generality» (ebda. 182–183).

¹⁶ Nehmen wir an, ein striktes Folterverbot sei zum ersten Mal an der Universität Ingolstadt im Jahre 1600 formuliert und verteidigt worden. Daraus folgt natürlich nicht, daß das Folterverbot nur oder in besonderem Maße für Ingolstädter gälte. Entstehungskontext und Geltungsanspruch haben ansich nichts miteinander zu tun. Das schließt freilich nicht aus, dass die genaue Bedeutung des Wortes «Folter» damals und vielleicht bis heute in Ingolstadt und Schanghai unterschiedlich ist.

¹⁷ Vgl. dazu Karl Graf Ballestrem (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen 2001.

¹⁸ Vgl. *The Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, 5. August 1990, insbes. Art 10, 24 und 25. Der Text ist zugänglich unter www.humanrights.harvard.edu/documents/regionaldocs/cairo_dec.htm

¹⁹ So immer wieder in Beiträgen der theologischen Zeitschrift *Concilium*, insbesondere in der Februarnummer des Jahres 1989, die dem Thema Kirche und Französische Revolution gewidmet ist.

²⁰ Zu den politischen Lehren des Neuen Testaments vgl. Henning Ottmann (Anm. 8), Bd. 2/1, Kap. X.

²¹ Vgl. zur Geschichte dieses Offertoriumstextes Jo Hermans: *Die Feier der Eucharistie*, Pustet 1984, 218ff. Den Hinweis verdanke ich Nikolaus Lobkowicz.

²² Vgl. in diesem Sinne Wolfgang Waldstein: *Römische Rechtsgeschichte*, 9. Aufl. München 1995, 63. Zum Beitrag eines Teils der spanischen Spätscholastik zur Entwicklung moderner Menschenrechtsideen vgl. Josef Höffner: *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947.

²³ Die französische Republik besetzte im Februar 1798 Rom, setzte den Papst ab, nahm ihn gefangen und zwang ihn ins Exil in Valence, wo er am 29. August 1799 auch an den Folgen der Gefangenschaft starb. In der vom General Berthier verkündeten Absetzungsurkunde heißt es haßerfüllt: «Depuis quatorze cents ans, l'humanité demande la destruction d'un pouvoir anti-social dont le berceau ne semble se placer sous le signe de Tibère que pour s'approprier la duplicité, la férocité, la soif de sang et l'amour pour la débauche du père des Nérons.» Den abgesetzten Papst bezeichnete die Republik als «Pie VI et dernier, ci-devant pape». Vgl. Jean Madiran (Anm. 2), S. 55.

²⁴ Das ist nur einer unter mehreren Gedanken, die man zur Differenzierung des hier Gesagten in der grundlegenden Studie von Josef Isensee finden kann: *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*. In: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart (Klett-Cotta) 1987, S. 138-174.

²⁵ CA steht hier und im folgenden für die Enzyklika *Centesimus annus* (1991), EV für *Evangelium Vitae* (1995).

²⁶ Kein Papst hat bisher so viel über Menschenrechte geschrieben wie Johannes Paul II. Nach Uertz (Anm. 3) konnte die Kirche erst nach dem Abschied vom neuscholastischen Naturrecht und der Zuwendung zu einer Philosophie des christlichen Personalismus zu einem modernen (=liberalen) Verständnis der Menschenrechte gelangen. Abgesehen davon, ob diese These stimmt, ist mein Eindruck der umgekehrte: obwohl Johannes Paul II. einen christlichen Personalismus vertritt, ist seine Auffassung von Menschenrechten nicht modern (=liberal).

²⁷ Vgl. die Stellungnahme im *Osservatore Romano* vom 15. Okt. 1948.

²⁸ So vor allem Jacques Maritain. Vgl. dazu seine Stellungnahmen im Konsultationsprozess der Menschenrechtskommission in: *Um die Erklärung der Menschenrechte. Ein Symposium. Mit einer Einführung von Jacques Maritain*, Zürich 1951, insbes. 11-23 und 95-102.

²⁹ Die federführenden Vordenker in der Menschenrechtskommission waren der Chinese Peng-chun Chang, der Franzose René Cassin und der Libanese Charles Malik. Chang war ein kunfuzianischer Humanist, Cassin ein liberaler Jude, Malik ein griechisch-orthodoxer Christ. Malik war ein eifriger Leser von *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931). Durch ihn, aber auch durch lateinamerikanische Delegierte, scheinen Gedanken der katholischen Soziallehre in die AEMR gelangt zu sein. Vgl. dazu Mary Ann Glendon, Anm. 15, 33ff.; dies.: *Catholicism and Human Rights*, Marianist Award Lecture 2001, Dayton University 2001, 12-14.

³⁰ Johannes Paul II: *Fides et ratio* (1993), 40-41.

³¹ In CA 17 spricht JP II. von einem «Irrtum...im Verständnis der menschlichen Freiheit, die sie vom Gehorsam gegenüber der Wahrheit und damit auch von der Pflicht, die Rechte der Menschen zu respektieren, entbindet. Inhalt der Freiheit wird dann die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes und des Nächsten führt, die in der Verfolgung der eigenen Interessen keine Grenzen kennt und die auf die Forderungen der Gerechtigkeit keine Rücksicht nimmt.» Zu den Texten, in denen Johannes Paul II. seine Theologie der Freiheit entwickelt, gehört auch die Botschaft zum Weltfriedenstag am 01.01.1980 über die «wahre Freiheit als Wurzel und Frucht des Friedens» (AAS 72: 1980/II, 1261). Die wahre Freiheit wird dort von der Willkür unterschieden, wie sie in permissiven Gesellschaften als Freiheit propagiert wird.

³² Vgl. *Gaudium et spes* 29; *Pacem in terris* 44.

³³ *Octogesima adveniens* 23, in AAS 63 (1971), 418.

³⁴ Vgl. dazu etwa Linda J. Waite/Maggie Gallagher: *The Case for Marriage. Why Married People are Happier, Healthier, and Better Off Financially*, New York (Doubleday) 2000.

³⁵ Knut Wolf: *Die Menschenrechte in der katholischen Kirche*. In: M. Pilters/K. Wolf: *Menschenrechte in der Kirche*, Patmos 1980, S. 117.

³⁶ Unter Juristen und Rechtsphilosophen ist es daher üblich, vor allem oder nur dort von Menschenrechtsverletzungen zu sprechen, wo Regierungen im Spiel sind.» *We only speak of human rights*

violations if they have been carried out or at least tolerated by government officials» schreibt Regina Kreide in A. Follesdal/T. Pogge (eds): *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights an Social Institutions*, Dordrecht 2005, 237; ebenso T. Pogge: *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge 2002, 59-63.

³⁷ Die Richtlinie des Europäischen Rats von 2000, zur Konkretisierung und Verschärfung des Diskriminierungsverbots in den Ländern der EU, wird hier zum Problem. Zwar besteht bisher weitgehender Konsens darüber, die staatskirchenrechtlichen Verhältnisse in der Verfügungsmacht der einzelnen Staaten zu lassen (vgl. Zusatzprotokoll zum Amsterdamer Vertrag), aber dennoch werden Beeinträchtigungen der korporativen Religionsfreiheit – etwa mit Berufung auf die Diskriminierung von Nicht-Katholiken oder wiederverheirateten Geschiedenen an katholischen Schulen – in manchen Ländern Europas schon deutlich sichtbar. Vgl. Karl G. Ballestrem u.a. (Hg.), *Kirche und Erziehung in Europa*, Wiesbaden 2005, insbes. den Beitrag England.

³⁸ Pontifical Council for Justice and Peace: *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, Rom 2004, 159: «The Church profoundly experiences the need to respect justice and human rights in her own ranks.»

³⁹ Siehe insbes. das Straf- und Strafprozessrecht in CIC Buch VI und VII.

⁴⁰ Am bekanntesten sind die Bangkok Declaration der ASEAN- Staaten von 1993, die Banjul Charter afrikanischer Staaten von 1984 und die Kairoer Erklärung über Menschenrechte im Islam von 1990.

⁴¹ Vgl. die Declaration of Human Rights der National Catholic Welfare Conference vom Januar 1947, in: G. Putz: *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck-Wien 1991, 388-392. Gertraud Putz hat das Verdienst, diesen Text wiederentdeckt und zugänglich gemacht zu haben. Sie betont aber im Verhältnis zur AEMR zu stark den Vorläufercharakter und bemerkt nicht die entscheidenden Unterschiede zwischen beiden Texten. Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der *Rights of the Human Person* zu geben (daneben werden *Rights pertaining to the family* und *Rights of States* angeführt): (1) «The right to life and bodily integrity from the moment of conception, regardless of physical or mental condition, except in just punishment for crime» (ebda. 389).

⁴² Folgende Zusammenfassung des Inhalts der oben genannten alternativen Menschenrechtserklärungen trifft auch teilweise das, was eine katholische Erklärung enthalten müsste: «they emphasize obligations instead of rights, group rights and the protection of the family instead of claims of the individual, ...they underscore the importance of social rights ... (and) stress the right of development which demands fair international trade relations» R. Kreide (Anm. 30), 235.

Danken möchte ich meinen Freunden Thomas Cornides (Wien) und Jakob Cornides (Brüssel) für die kritischen Kommentare, mit denen sie die Entstehung und Entwicklung des hier veröffentlichten Textes hilfreich begleitet haben.