

Die kirchliche Menschenrechtsrezeption. Eine soziologische Einordnung widersprüchlicher Positionierungen und ihrer Folgen

Judith Hahn

INHALTSVERZEICHNIS

A. Beschränkte Freiheitsrechte	66
B. Abweichende Selektivitäten	70
C. Traditionelle Toleranz	74
D. Rezente Problematisierung	77
E. Fazit	80

Anders als die meisten rezenten Beiträge aus der Kanonistik, die sich mit der Frage der Menschenrechte in der Kirche befassen, trägt die vorliegende Studie nicht zur geltungstheoretischen Diskussion darüber bei, inwieweit die Menschenrechte in der Kirche Bestand haben und worin sich ihre Geltung begründet. Sie plädiert daher auch nicht für eine umfänglichere kirchliche Menschenrechtsrezeption, obwohl dies ein elementares Monitum ist. Der mit dieser Festschrift zu Ehrende hat diesem rechtspolitischen Aspekt der Debatte einige Aufmerksamkeit gewidmet. Sein anhaltendes Plädoyer, die Kirche könne sich einer umfassenden Rezeption des modernen Menschenrechtswissens nicht verschließen, wenn sie kein Unrechtssystem kultivieren wolle, ist eine zentrale Stimme in der Auseinandersetzung der Kanonistik mit den Menschenrechten und ihrer Bedeutung im kirchlichen Kontext. Dieser Beitrag nimmt sich die Materie gleichwohl in anderer Weise vor. Er versucht zu verstehen, wodurch der zu Recht beklagte prekäre Status der Menschenrechte in der kirchlichen Rechtsordnung entsteht. Denn es ist doch zunächst einmal verwunderlich, dass eine Ordnung wie die kirchliche, deren Lehramt menschenrechtsbegründete Gerechtigkeitsforderungen gegenüber Dritten erhebt, sich selbst in dieser Hinsicht in geringerer Weise gebunden sieht. Als Versuch der verstehenden Analyse, wodurch dieser spannungsreiche Zustand

erzeugt wird, ist das hier präsentierte Argument keine Geltungstheorie, sondern interpretative Soziologie. Es setzt beschreibend an, um den Status der Menschenrechte in der Kirche rechts- und organisationssoziologisch zu fassen. Hierbei kommen indes geltungstheoretische Überzeugungen zur Sprache, insoweit die Analyse, warum das Kirchenrecht, wenn es das von staatlichen Rechtsordnungen und säkularen Gesellschaften gepflegte freiheitliche Schutzniveau unterläuft, geltungstheoretische Vorstellungen des kirchlichen Gesetzgebers zu thematisieren hat.

Der Beitrag geht vier Schritte im Nachvollzug der Gründe, aus denen das Menschenrechtsniveau der kirchlichen Rechtsordnung gemindert ist, und in der Analyse der damit verbundenen Probleme. In zwei den aktuellen Status der Menschenrechte in der katholischen Kirche beschreibenden Kapiteln nimmt er wahr, dass die kirchliche Menschenrechtsrezeption in zweifacher Hinsicht das Gewährleistungsniveau liberaler staatlicher Ordnungen unterbietet. Zum Ersten weist der kirchliche Freiheitsrechtsschutz immer dann Einbußen auf, wenn Freiheit aus lehramtlicher Sicht mit Wahrheit zu konfigieren droht (A.). Zum Zweiten ist wahrzunehmen, dass sich das kirchliche Lehramt in Bezug auf einige menschen- und freiheitsrechtliche Positionen abweichend verhält, je nachdem ob es um die Gewährleistung von Ansprüchen *ad extra* – also in Staat und Gesellschaft – oder *ad intra* – also in der kirchlichen Binnenorganisation – geht (B.). Die hierdurch entstehenden Diskrepanzen zwischen dem menschen- und freiheitsrechtlichen Garantiefumfang in Staat und Kirche sind spannungsreich, sodass es aus rechtssoziologischer Sicht überraschend erscheint, dass die Kirchenglieder sie für einen vergleichbar langen Zeitraum zu tolerieren bereit waren (C.). Diese Toleranz, die sich in der Nachkonzilszeit noch verbreitet findet, scheint heute vielfach nicht mehr zu bestehen (D.). Dies wirft die Frage auf, worin sich diese Entwicklung begründet. Der Beitrag schließt mit einer Problemanalyse als Fazit (E.), das die Auswirkungen des in der Kirche gesenkten Menschenrechtsstandards auf die Wahrnehmung der kirchlichen Ordnung bedenkt.

A. Beschränkte Freiheitsrechte

Die grundlegend positive Bewertung von Menschenrechten durch das kirchliche Lehramt und die Gesetzgebung ist Ergebnis eines Lernprozesses jüngerer Datums. Dieser lässt sich in besonderer Weise anhand der Religionsfreiheit

nachvollziehen. Während die Päpste des 19. Jahrhunderts die Freiheit, in Überzeugungsfragen dem eigenen Gewissen zu folgen, noch als größtes gesellschaftliches Übel, als «Wahnsinn» und «seuchenartige[n] Irrtum»¹ verstanden, nimmt das Lehramt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Religionsfreiheit als eine in der Menschenwürde begründete Garantie wahr. Der mit dieser Festschrift zu Ehrende analysierte die Gründe für diesen Wandel wie folgt: «Das Lehramt der Katholischen Kirche verteidigte das Recht auf Wahrheit bis 1965, bis zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Nicht der Mensch hatte Rechte aufgrund seiner Menschenwürde, sondern die Wahrheit. [...] Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit anerkennt aufgrund der Würde der menschlichen Person subjektive Freiheitsrechte wie die Religionsfreiheit.»² *Adrian Loretan* folgert hieraus: «Damit wurde die traditionelle katholische Lehre vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit grundsätzlich überwunden.»³ Ob dies durchgängig gelang, darf man freilich bezweifeln. Studiert man beispielsweise Texte Johannes Pauls II., der sich in seinem Schreiben *Veritatis splendor* 1993 über einige grundlegende Aspekte der kirchlichen Morallehre ausließ, kann man vielfältige Motive entdecken, die die Wahrheit gegen die Freiheit stellen. Das päpstliche Lehramt wendet sich gegen eine «trügerische Freiheit»⁴, die nicht in der Wahrheit ist. Und es beargwöhnt das individuelle Freiheitsdenken als Einfallstor von Relativismus und Skeptizismus.⁵ Diese Sichtweise hat bis heute eine umfängliche Rezeption subjektiver Freiheitsrechte verhindert, wie sich besonders deutlich anhand der Religionsfreiheit zeigen lässt. Das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* betont durchaus die Religionsfreiheit als allen Menschen garantiert, da sie in der Personenwürde gründe.⁶ *Konrad Hilpert* bezeichnete

¹ Gregor XVI., *Mirari vos* über den Liberalismus und religiösen Indifferentismus, 15.08.1832, Nr. 14, at: <[www.kathpedia.com/index.php?title=Mirari_vos_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Mirari_vos_(Wortlaut))>, zuletzt abgerufen am 08.01.2024.

² *Loretan, Adrian*, Zwischen Wahrheit und Freiheit: Religiöse Gewalt und liberaler Rechtsstaat, 12.10.2017, at: <www.feinschwarz.net/zwischen-wahrheit-und-freiheit-religioese-gewalt-und-liberaler-rechtsstaat>, zuletzt abgerufen am: 30.12.2023.

³ Ebd.

⁴ Johannes Paul II., *Veritatis splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, 06.08.1993, Nr. 1, in: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), S. 1133–1228, S. 1134.

⁵ Vgl. ebd., Nr. 48, in: *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993), S.1172.

⁶ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, 07.12.1965, Nr. 2, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), S. 929–946, S. 930–931.

diese Entscheidung zugunsten einer «konsequenten und betonten Rückführung aller Menschenrechte auf die Würde des (als Person verstandenen) Menschen»⁷ als originale Vorstellung der kirchlichen Menschenrechtsrezeption. Daneben nimmt *Dignitatis humanae* in staatlichen Menschenrechtsdiskursen verbreitete Überzeugungen auf, wie die Religionsfreiheit sei ein Abwehrrecht gegenüber dem Staat bzw. der Obrigkeit, um Individuen und Gemeinschaften die Freiheit zu geben, Religion zu praktizieren.⁸ Dies schließt die Übernahme der Differenzierung zwischen positiver Religionsfreiheit als einer Freiheit *zu* religiösem Bekenntnis und religiöser Praxis und negativer Religionsfreiheit als Freiheit *von* religiöser Indoktrination und Betätigung ein. Bemerkenswert ist allerdings, dass die kirchlichen Dokumente nicht von einer Gleichwertigkeit der Garantien ausgehen. So betont *Dignitatis humanae* neben der die Religionsfreiheit begründenden Personenwürde zuvörderst die hiermit einhergehende moralische Pflicht und individuelle Verantwortung zur Wahrheitssuche: «Weil die Menschen Personen sind, d. h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der anerkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen»⁹. Die Pflicht, die Wahrheit zu suchen und das eigene Leben von ihr orientieren zu lassen, wird als eine dem Menschen als Vernunftwesen zukommende Obliegenheit und damit als naturrechtlich begründet begriffen. Die natürliche Verpflichtung schließt die Pflicht zum Festhalten an der erkannten Wahrheit ein und bindet das Individuum daran, das eigene Leben gemäß dem als wahr Erkannten zu gestalten. Die Religionsfreiheit dient allein der Sicherung dieser natürlichen Wahrheitspflicht. Als negative Religionsfreiheit schützt sie die natürliche Pflicht, falsche Überzeugungen abzulegen, um zur Wahrheit zu gelangen. Als positive Religionsfreiheit schützt sie die naturgemäße Pflicht,

⁷ Hilpert, Konrad, Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 55 (2014), S. 59–78, S. 64.

⁸ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, *Dignitatis humanae*, Nr. 6, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), S. 933–934.

⁹ Ebd., Nr. 2, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), S. 931.

die wahre Religion zu suchen und ihren Überzeugungen gemäß zu leben. Hieraus ergibt sich indes kein Gleichgewicht der Garantien. Zwar gilt aus kirchlicher Sicht für Individuen, die noch nicht im Besitz der Wahrheit sind, dass sie aufgrund ihrer negativen Religionsfreiheit das Recht haben, sich von falschen Überzeugungen fernzuhalten, und dass sie aufgrund ihrer positiven Religionsfreiheit berechtigt sind, sich die Freiheit zu nehmen, die Wahrheit zu suchen. Jedoch gilt für diejenigen, die bereits zur Wahrheit gefunden haben, dass ihnen der negative Anspruch, sich vom als wahr Erkannten zu lösen, nicht zur Verfügung steht. Es reduziert sich in ihrem Fall der Menschenrechtsschutz auf den positiven Gewährleistungsumfang. Wer in der Wahrheit ist, hat aus amtskirchlicher Sicht allein einen Anspruch auf die positive Dimension der Garantie und verfügt damit allein über das Recht, darin frei zu sein, in der so erkannten Wahrheit zu leben und an ihr festzuhalten. Diese limitierte Sicht auf die Religionsfreiheit spiegelt sich im kirchlichen Recht in c. 748 § 1 CIC/1983. Hier wird zunächst der aus der Menschenwürde abgeleitete naturrechtliche Pflichtenumfang notiert, nach der Wahrheit zu streben: «Alle Menschen sind gehalten, in den Fragen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit zu suchen». Gemäß dem lehramtlichen Selbstverständnis begründet sich in der menschlichen Vernunft und Wahrheitsfähigkeit die natürliche Obliegenheit aller Menschen, der Wahrheit nachzugehen und sie festzuhalten. Die Norm führt infolge in Bezug auf alle Menschen weiter aus, dass sie «kraft göttlichen Gesetzes die Pflicht und das Recht [haben], die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren.» Der Gesetzgeber begründet also im Naturrecht eine jeden Menschen bindende individuelle *Rechtspflicht* zur Wahrheitssuche sowie zur Annahme der Wahrheit und zum Bewahren des als wahr Erkannten. Ein Recht auf Abkehr von der Wahrheit besteht hingegen nicht. Dies verdeutlicht, dass auch das geltende Recht unter Bezugnahme auf die Vorstellung, es bestehe ein Primat der Wahrheit vor der Freiheit, die Freiheit zum Ersten in den Dienst der Wahrheit stellt und zum Zweiten im Konflikt mit der Wahrheit zurücktreten lässt. Der Wahrheit des Glaubens dient die positive Freiheit, den Glauben anzunehmen. Die negative Religionsfreiheit, die wahrheitsabträglich sein kann, kann hingegen denen nicht gewährt werden, die in der Wahrheit sind. Dementsprechend gibt es für Katholik:innen als Personen, die aus kirchlicher Sicht die Wahrheit haben, nur die positive Religionsfreiheit als die Freiheit, den katholischen Glauben zu leben und zu bewahren, und keine negative Religionsfreiheit, die ihnen

erlauben würde, sich vom katholischen Glauben zu lösen. Daher kann es auch kirchenrechtlich kein Recht auf Verlassen der Kirche geben. Diese Unmöglichkeit begründet sich sakramententheologisch im *character indelebilis* der Taufe. Dass diese Unmöglichkeit, sich aus der kirchlichen Bindung zu befreien, jedoch nicht nur das theologische Selbstverständnis beschreibt, dass man die Kirche als Gemeinschaft der Getauften nicht verlassen könne, sondern sich auch in der rechtlichen Unmöglichkeit konkretisiert, der Kirche als Organisation den Rücken zuzukehren, verweist darauf, dass der Gesetzgeber die Kirche als Rechtsgemeinschaft als Konkretion der Glaubensgemeinschaft begreift und infolgedessen Katholik:innen auch organisationsrechtlich keine negative Religionsfreiheit einräumen zu können meint.

Diese Einschränkung im Umfang der Katholik:innen zugestandenen Freiheitsrechte, für die als Exempel in besonders prominenter Weise die Religionsfreiheit steht, lässt sich auch anhand anderer Beispiele nachvollziehen. So kann man eine ähnlich differenzierte Rezeption von Grund- und Freiheitsrechten in der Kirche an der Wissenschaftsfreiheit beobachten. Hier hält c. 218 CIC/1983 zunächst die Forschungs- und Äußerungsfreiheit derer fest, die Theologie als Wissenschaft betreiben: «Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen». Die Norm schränkt alsdann ein, in Wahrnehmung dieser Rechte sei stets «der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren.» Auch hier wird erkennbar, dass die Freiheit im Konfliktfall der Wahrheit zu weichen hat, in diesem Fall der Wahrheit, wie sie sich aus kirchlicher Sicht mit den kirchenamtlichen Lehren verbindet. Insoweit man der magisterialen Theologie eine größere Wahrheitsfähigkeit zuspricht als der wissenschaftlichen Theologie, tritt die Forschungsfreiheit von Theolog:innen rechtlich hinter ihrer Gehorsamsverpflichtung zurück.

B. Abweichende Selektivitäten

Das postkonziliare Lehramt wird nicht müde, die Kirche mit Blick auf säkulare Staaten und plurale Gesellschaften als Anwältin der Menschenrechte zu präsentieren und in die säkularen politischen Debatten «ihre über Jahrhunderte zwischen den Völkern aller Rassen und Kulturen entwickelte Erfahrung in «der Menschlichkeit» einzubringen und sie allen Mitgliedern

der internationalen Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen.»¹⁰ So begreift das Lehramt die Menschenrechte *ad extra* als zentralen Baustein in der Gestaltung menschenwürdiger und gerechter Rechtsordnungen und schärft ihre staatliche Garantie und gesellschaftliche Umsetzung ein.¹¹ In einer Spannung dazu steht, dass sich *ad intra* – also in Bezug auf die kirchliche Rechtsordnung selbst – nur eine eingeschränkte Rezeption der Menschenrechte nachvollziehen lässt. Wie beschrieben, legten die Konzilsväter diese Differenzierung bereits in *Dignitatis humanae* offen, insoweit sie in Bezug auf die Religionsfreiheit ein notwendiges Garantiegefälle zwischen staatlichem Recht und kirchlicher Rechtsordnung als geboten anzeigten. Dies betont *Dignitatis humanae* auch deutlich: «Da nun die religiöse Freiheit, welche die Menschen zur Erfüllung der pflichtgemäßen Gottesverehrung beanspruchen, sich auf die Freiheit von Zwang in der staatlichen Gesellschaft bezieht, lässt sie die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet.»¹² Die kirchliche Eigenschaft, Wahrheitsinstitution zu sein, die sie von staatlichen Ordnungen scheidet, dient als Kriterium, um *ad intra* eine durch die Wahrheit gebrochene Freiheit zu rechtfertigen. In ähnlicher Weise steht dem kirchlichen Einsatz für gleiche Rechte aller Menschen in Staat und Gesellschaft bis heute die Fortschreibung der aus kirchlicher Sicht in der Wahrheit – nämlich in Gottes Plan für die Geschlechter – begründeten kirchlichen Diskriminierungsgeschichte gegenüber Frauen, Kindern und Queer-Personen entgegen. Kritik hieran aus kanonistischer Sicht hat unter anderem jüngst *Mary McAleese* formuliert, die sich für die Einhaltung menschen- und zuvörderst kinderrechtlicher Standards in der Kirche einsetzt.¹³

¹⁰ Benedikt XVI., Ansprache an die Delegierten der Vereinten Nationen, New York, 18.04.2008, in: *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008), S. 331–338, S. 338.

¹¹ Vgl. u. a. Franziskus, Enzyklika *Fratelli tutti* über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 03.10.2020, Nr. 22, in: *Acta Apostolicae Sedis* 112 (2020), S. 969–1074, S. 976–977.

¹² Zweites Vatikanisches Konzil, *Dignitatis humanae*, Vorwort, in: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), S. 930.

¹³ Vgl. *McAleese, Mary*, *Children's Rights and Obligations in Canon Law: The Christening Contract* (Studies in Religion, Secular Beliefs and Human Rights 14), Leiden 2019.

Aus rechtssoziologischer Perspektive stellt sich indes die Frage, wie diese Diskrepanz abweichender Rezeptionserwartungen *ad extra* und *ad intra* konstruiert und rekonstruiert werden kann, ohne im Licht der kirchlichen Behauptung, die Menschenrechte stellten universale Gerechtigkeitsforderungen dar, in offenkundige Widersprüche zu führen. Erzeugt wird sie durch eine je nach Sphären unterschiedliche inhaltliche Ausdeutung des Gleichheitssatzes und des mit ihm verbundenen Differenzierungsgebots. Der rechtliche Gleichheitssatz «Gleiches ist gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln» hält fest, dass die mit Blick auf einen bestimmten Regelungssachverhalt als gleich identifizierten Personen, Dinge oder Sachverhalte rechtlich gleich und damit gleichberechtigt zu behandeln sind. Das Differenzierungsgebot fügt an, dass die mit Blick auf einen bestimmten Regelungssachverhalt als ungleich identifizierten Personen, Dinge oder Sachverhalte rechtlich unterschiedlich behandelt werden müssen. Eine rechtliche Ungleichbehandlung ist somit gerechtfertigt und geboten, wenn sie auf einem sogenannten «sachlichen Grund» beruht, der Personen, Dinge oder Sachverhalte als sachbegründet anders gelagert wahrnimmt und daher als in rechtlicher Hinsicht abweichend zu behandeln spezifiziert. Der Soziologe *Niklas Luhmann* bemerkte in diesem Sinne, dass mit dem Gleichheitssatz «nicht behauptet wird, alles sei gleich oder alles solle gleichgemacht werden. Vielmehr ist Gleichheit ein Formbegriff, der davon lebt, dass es eine andere Seite gibt: die Ungleichheit. Gleichheit ohne Ungleichheit gibt keinen Sinn – und umgekehrt. Wenn Gleiches gleich behandelt werden soll, muss Ungleichheit ungleich behandelt werden»¹⁴. Als Formbegriff hat Gleichheit die Aufgabe, auf Ungleichheiten zu verweisen. Das so als ungleich identifizierte kann wiederum Gemeinsamkeiten mit anderen als ungleich identifizierten Personen, Dingen oder Sachverhalten aufweisen, sodass sich zwischen diesen Gleichheit ausmachen lässt. Innerhalb dieser Gruppen, in denen sich das als gleich identifizierte verbindet, lassen sich dann wiederum Ungleichheiten erkennen, sodass weitere Differenzierungen erforderlich erscheinen. *Luhmann* schreibt: «Die Form der Gleichheit dient demnach dazu, Ungleichheiten auffällig werden zu lassen, die ihrerseits im Rahmen der entdeckten Unterschiede gleiche Behandlung verdienen, bis auch diese Gleichheit wieder das Beobachten und Bezeichnen von Ungleichheit nahelegt.»¹⁵

¹⁴ *Luhmann, Niklas*, Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993, S. 111.

¹⁵ Ebd.

Es ist diese Qualität des Gleichheitssatzes, allein als formale Differenzierungsregel zu dienen, die die Frage der Definitionsmacht zu einer zentralen werden lässt, wer oder was «Gleiche» und «Ungleiche» sind. Denn der inhaltlichen Bestimmung, wer oder was als gleichgelagert zu begreifen ist, wohnt ein Moment der Dezsision inne. So kann man auf der Basis desselben Gleichheitssatzes zu einer unterschiedlichen Bewertung darüber kommen, wer oder was als gleich oder als ungleich zu gelten hat. Die Frage der Gleichberechtigung hängt unmittelbar von dieser Bewertung ab. Das lässt sich anhand der Einschätzung erkennen, ob Frauen und Männer gleichberechtigt zu behandeln sind. Bewertet man sie in Bezug auf einen bestimmten rechtlichen Sachverhalt als Gleiche, sind sie gemäß dem Gleichheitssatz rechtlich gleich zu behandeln und damit gleichzuberechtigten. Versteht man sie hingegen in Bezug auf einen bestimmten rechtlichen Sachverhalt als ungleich, sind sie gemäß dem Gleichheitssatz konsequenterweise ungleich zu behandeln. Von der Geschlechtergleichheit überzeugte Rechtsordnungen begreifen Frauen und Männer als Gleiche und infolge in den meisten Rechtsfragen – in denen nicht ein sachlicher Grund eine Ungleichbehandlung gebietet – als gleichberechtigt. Diese Politik der Gleichberechtigung der Geschlechter wird vom kirchlichen Lehramt auch gestützt. So moniert *Franziskus* beispielsweise in der Sozialenzyklika *Fratelli tutti*, es seien «die Gesellschaften auf der ganzen Erde noch lange nicht so organisiert, dass sie klar widerspiegeln, dass die Frauen genau die gleiche Würde und die gleichen Rechte haben wie die Männer»¹⁶. Irritieren mag freilich, dass die kirchenamtliche Auffassung *ad intra* Frauen und Männer auf Basis einer geschlechterdifferenzierten Anthropologie als Ungleiche qualifiziert. Dies spiegelt sich ebenso in amtlichen Dokumenten. So finden sich beispielsweise bis in die jüngsten päpstlichen Äußerungen hinein Argumente, die über eine wesenhafte Unterschiedlichkeit von Frauen und Männern binäre Geschlechterkonzeptionen rekonstruieren. Das zumeist nur schwer erträgliche päpstliche «Lob der Frauen», das beispielsweise durch den Verweis auf den spezifischen «weiblichen Genius»¹⁷ Geschlechterdifferenzen markiert und zementiert, hat in rechtlicher Hinsicht zur Folge, dass

¹⁶ Franziskus, Enzyklika *Fratelli tutti*, Nr. 23, in: *Acta Apostolicae Sedis* 112 (2020), S. 977.

¹⁷ Franziskus, Botschaft an die Teilnehmerinnen der internationalen Konferenz «Women and the Post-2015 Development Agenda: The Challenges of the Sustainable Development Goals?», Rom, 22.–24.05.2015, 22.05.2015, in: *Acta Apostolicae Sedis* 107 (2015), S. 556–557, S. 557.

das weibliche als andersgeartetes Geschlecht erscheint, das dann gemäß dem Gleichheitssatz rechtlich anders als das männliche und damit nicht gleich zu behandeln ist.

C. Traditionelle Toleranz

Das unterschiedliche Rezeptionsniveau der Gleichheit der Geschlechter in der Gesellschaft auf der einen Seite und in der Kirche auf der anderen Seite wirft freilich die Frage auf, wie diese und andere Widersprüche verarbeitet werden. Aus organisationssoziologischer Sicht ist diesbezüglich zunächst zu bemerken, dass Diskrepanzen in der Bewertung bestimmter Sachverhalte im Innen- und Außenbereich von Organisationen nicht ungewöhnlich sind. Sie haben vielmehr eine Funktion bei der Markierung von Organisationsgrenzen. Das abweichende Differenzierungsniveau in der Bewertung desselben Sachverhalts in Bezug auf die Umwelt einer Organisation und die Binnenorganisation dient als Marker der Organisationsgrenze. Fraglich ist aber, ob dies auch dann der Fall sein kann, wenn Wertungen in Bezug auf die Organisationsumwelt und Binnenorganisation nicht nur graduell abgestuft sind, sondern erkennbare Widersprüche aufweisen. Der umstrittene Rechtstheoretiker *Carl Schmitt* nahm dies gerade in Bezug auf die katholische Kirche wahr, die er als «*complexio oppositorum*» bezeichnete. Denn sie weise die Eigenschaft auf, die größten Widersprüche in sich zu vereinen. *Schmitt* schrieb: «Es scheint keinen Gegensatz zu geben, den sie nicht umfasst.»¹⁸ Damit ist allerdings noch nicht geklärt, wie diese Widersprüche für die Mitglieder einer Organisation verarbeitbar werden. Einige Überlegungen hierzu präsentierte *Niklas Luhmann* in seiner in *Funktion der Religion* vorgelegten frühen Religionssoziologie.¹⁹ *Luhmann* hielt Widersprüche in den von Organisationen formulierten Erwartungen gegenüber der Umwelt der Organisation und den eigenen Mitgliedern für tolerabel, weil Organisationen differenzierte Systemtypenbildungen betrieben, die die Widersprüche als «rein organisatorische» Differenzen erscheinen lassen. Er erläuterte das

¹⁸ *Schmitt, Carl*, Römischer Katholizismus und politische Form (Der katholische Gedanke, Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine Katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung 13), München 1925, S. 10.

¹⁹ Vgl. *Luhmann, Niklas*, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977, S. 298–299.

am Beispiel der katholischen Kirche, die in der Gesellschaft stark gleichheitsbezogen, binnenkirchlich jedoch hierarchisiert argumentiere. In der modernen Gesellschaft sei die kirchliche Rollendifferenzierung in Kleriker und Lai:innen, die die vormoderne Gesellschaft geprägt habe, nicht mehr zu halten. Sie werde jedoch innerhalb der Organisation Kirche bleibend rekonstruiert. Dieser Widerspruch, der den Kirchengliedern auf den ersten Blick als problematisch erscheinen und Anlass zur Kritik sein könnte, werde jedoch dadurch erträglich gemacht, dass die Kirche binnenkirchlich mit einer Differenzierung der kirchlichen Mitgliedschaftsrollen arbeite. Es bestünden innerorganisatorisch «[u]nterschiedliche Ausprägungen von Mitgliedschaft»²⁰. Diese abweichenden, von der Organisation gegenüber den Mitgliedern sozial etablierten und institutionalisierten Erwartungen seien gestaffelt ausgestaltet. So würden gegenüber Klerikern und Lai:innen, gegenüber Amtsträgern und «einfachen Mitgliedern», gegenüber aktiven und rein rechnerischen Mitgliedern abweichende Erwartungen erhoben: «Das ermöglicht es [...], die allgemein zugängliche Mitgliedschaft innerorganisatorisch zu dekomponieren, um dadurch organisationspezifische Probleme zu lösen.»²¹ Denn insoweit diese diskrepanten Ansprüche sorgsam voneinander getrennt und maximal weit voneinander entfernt würden, habe dies zur Folge, dass selbst widersprüchliche und damit kaum miteinander vereinbare Binnenkommunikationen allein als Resultat der Mitgliedschaftsdifferenzierung erschienen. «Unterschiedliche Ausprägungen der Mitgliedschaft können dann als «bloß organisatorische» Differenzierung anerkannt»²² werden, beobachtet *Luhmann*.

Die Staffelung der innerhalb der Organisation gegenüber den Mitgliedern herrschenden Erwartungen habe auch Folgen für die Beurteilung widersprüchlicher Erwartungen, die eine Organisation in der Binnenorganisation auf der einen Seite und in der Gesellschaft als Organisationsumwelt auf der anderen Seite erhebe. *Luhmann* meint: «Man kann in Organisationssystemen also schärfer differenzieren, als gesamtgesellschaftlich haltbar ist, man kann die Gesellschaft als Umwelt behandeln und höhere, andersartige Selektivität anschließen.»²³ Durch Entkopplung und Entzerrung der unterschiedlichen

²⁰ Ebd., S. 299.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd.

Erwartungen gelinge es, sogar widersprüchliche Erwartungen tolerabel erscheinen zu lassen: «In dem Maße, als diese Ebenen der Systembildung auseinander gezogen und entsprechend differente Systemtypen konstituiert werden, braucht es kein «Widerspruch» zu sein, wenn im Bereiche gesellschaftlicher Relevanz [...] gleicher Zugang zu religiösen Funktionen, gleiche Nähe zu Gott, gleiche Heilchancen und sogar gleiche Erlösungsbedürftigkeit postuliert werden und trotzdem die Organisation hierarchisiert und differenziert wird.»²⁴ Dies «ermöglicht es [...], auf der Ebene des Gesellschafts-systems funktionsbezogene Inklusion und Gleichheit aller zu postulieren und auf der Ebene des Organisationssystems dies Postulat wieder zurückzunehmen»²⁵. Durch kleinteilige Differenzierung würden unterschiedliche Selektivitäten eingespielt, «ohne daß Ungleichheit und Gleichheit, Hierarchie und Gemeinschaft, Struktur und Anti-Struktur auf ein System projiziert werden müßten.»²⁶ Die Mitglieder selbst, so darf man vermuten, nehmen diese Selektivitäten sehr unterschiedlich wahr. So kann man für die Kirche annehmen, dass es von der spezifischen Rolle der Kirchenmitglieder abhängt, wie sie die Kirche erleben, also ob sie Kleriker oder Lai:innen, amtstragende oder einfache, aktive oder rein rechnerische Mitglieder sind. Je nach Rolle werden die Betroffenen nicht nur von unterschiedlichen Mitgliedschaftserwartungen getroffen, sondern von den Organisationserwartungen und ihren unterschiedlichen Selektivitäten auch in unterschiedlicher Weise berührt. Rein rechnerische Mitglieder nahmen daher in der Vergangenheit unter Umständen kaum wahr, dass die Kirche als Organisation im gesellschaftlichen Bereich und in der Binnenorganisation mit «andersartiger Selektivität» operierte. So gab es in den vergangenen Jahrzehnten wohl nicht wenige rein rechnerische Mitglieder, die gerade deshalb Kirchenglieder blieben, weil sich Kirche in der Gesellschaft für Menschenrechte und eine gerechte Ordnung einsetzt. Dass die Kirche im Binnenbereich das rezente Menschenrechtswissen nicht vollumfänglich umsetzt, nahm dieser Personenkreis tendenziell eher nicht wahr oder störte sich mangels eigener Betroffenheit nicht daran. Auch «aktive» Mitglieder, die nicht zu den amtstragenden Mitgliedern gehören, empfanden diese Diskrepanz nicht zwangsläufig als störend. So gab es nicht

²⁴ Vgl. *Luhmann, Niklas*, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977, S. 299.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

wenige Menschen, die sich aktiv in kirchlichen Betätigungsfeldern wie der kirchlichen Jugendarbeit einbrachte, ohne sich in diesen Sektoren vom problematischen kirchlichen Geschlechterverständnis berührt zu finden. Während ein vom Gedanken der Ungleichheit und infolge auch der Ungleichberechtigung geprägtes Geschlechterverständnis im inneren Kreis der Organisation unter amtstragenden Klerikern verbreitet war, konnten aktive Lai:innen in vielen kirchlichen Arbeitsbereichen tätig sein, ohne sich unmittelbar mit den hiermit verbundenen Widersprüchlichkeiten einer andersartigen Selektivität der kirchlichen Kommunikationen in der gesellschaftlichen und in der binnenkirchlichen Sphäre zu konfrontieren.

D. Rezente Problematisierung

Es ist gleichwohl zu beobachten, dass diese Widersprüche zunehmend als problematisch aufgefasst zu werden scheinen. Unvereinbarkeiten in der kirchlichen Positionierung gegenüber den Menschenrechten in Staat und Gesellschaft auf der einen und in der Binnenorganisation auf der anderen Seite werden in ansteigender Weise öffentlich thematisiert und in diesem Zusammenhang auch problematisiert, von Vertreter:innen aus Politik und Gesellschaft, jedoch gleichermaßen auch von Kirchengliedern. Ein Grund, der ihre Toleranzbereitschaft senkte, dürfte in der Missbrauchskrise zu suchen sein. Die durch den in der Kirche verbreiteten sexuellen wie geistlichen Missbrauch und seine Vertuschung hervorgerufene Glaubwürdigkeitskrise erhöht die Aufmerksamkeit für bestehende Widersprüche im amtskirchlichen Agieren gegenüber den Menschenrechten in Staat und Kirche. Während kirchliches Lehramt und Gesetzgebung aufgrund des hohen Grads an Rollendifferenzierung über einen langen Zeitraum hinweg bei diversen Mitgliedschaftsgruppen den Widerspruch zwischen den abweichenden Selektivitäten überdecken konnten, indem sie sich als gesellschaftlich erfolgreiche Anwälte der Menschenrechte präsentierten, sind Kirchenglieder heute in abnehmender Weise bereit, im Licht dieses Erfolgs zu ignorieren oder zu akzeptieren, dass die kirchliche Binnenorganisation das in staatlichen Rechtsordnungen übliche Schutzniveau vulnerabler Gruppen unterbietet. Dass Lehramt und Gesetzgebung – in Luhmannscher Diktion – auf der Ebene des Gesellschaftssystems Inklusion und Gleichheit aller postulieren, dieses Postulat aber innerorganisatorisch wieder zurücknehmen, dürfte inzwischen

vielfach aufgefallen sein. Und ebenso, dass die kirchliche Ordnung auf einem geringeren menschenrechtlichen Schutzniveau agiert als es staatliche Rechtsordnungen garantieren. Aus diesem Grund können widersprüchliche Selektivitäten heute weniger Toleranz erwarten, als dies *Luhmann* noch in den 1970er Jahren beobachten konnte.

Problemverstärkend ist dabei aber wohl vor allem, dass man gerade die andersartige Selektivität zwischen kirchlicher Umwelt und Binnenorganisation als einschlägigen Faktor bewerten kann, der missbrauchsbegünstigend wirkt. Denn dass das kirchliche Lehramt in der Gesellschaft für die gleiche Würde und die gleichen Rechte von Frauen und Männern eintritt und sich für Kinderrechte einsetzt, jedoch in der Kirche diesbezüglich eine andersartige Selektivität wirksam werden lässt, ist nicht einfachhin nur ein Glaubwürdigkeitsproblem, insoweit der Glaubwürdigkeitsverlust kirchlicher Autoritäten materiale Widersprüche in der lehramtlichen und kirchengesetzgeberischen Kommunikation heute deutlicher zu Tage treten lässt. Vielmehr dürfte es gerade die Tatsache sein, dass die Widersprüche selbst materialiter als missbrauchsförderlich wahrgenommen werden, die die Problematik der unterschiedlichen Selektivitäten so besonders brisant macht. Hierbei erweist es sich als eigens problematisch, dass Lehramt und Gesetzgebung das in der kirchlichen Ordnung garantierte Schutzniveau in solchen Angelegenheiten im Vergleich zu staatlichen Ordnungen tiefer ansetzen oder es sogar anteilig konterkarieren, in denen dieses Gefälle den Aufbau missbrauchsbegünstigender Strukturen erlaubt. So trägt beispielsweise eine reduzierte Rezeption von Freiheitsrechten, die auf den positiven Gewährleistungsumfang zurückgestuft werden, dazu bei, Rechtssubjekte in der kirchlichen Rechtsordnung nicht primär als Träger:innen subjektiver Freiheitsrechte, sondern vor allem als rechtlich Verpflichtete zu begreifen. Durch Unterstellung unter und Nachordnung der Freiheit hinter die Wahrheit und den Gehorsam gegenüber den Verwaltern der Wahrheit unterbindet das Kirchenrecht Autonomievorstellungen, auf deren Basis man kirchliche Rechtssubjekte als Inhaber:innen von Rechtsansprüchen und Abwehrrechten gegenüber kirchlichen Autoritäten begreifen müsste. Durch Kappung individueller Rechte – wie dem Recht, sich durch Wahrnehmung negativer Rechte vor Übergriffen kirchlicher Autoritäten zu schützen, – kultiviert das Recht eine Vorstellung kirchlicher Rechtssubjektivität, die Rechtssubjekten allein die Freiheit lässt, ihr

religiöses Leben im Gehorsam gegenüber dem Lehramt und dem kirchlichen Gesetzgeber zu gestalten. Gegenwehr gegenüber amtlicher Übergriffigkeit ist nicht vorgesehen und wird rechtlich auch nicht gesichert. Diese Defizite in der Gewährleistung von subjektiven Freiheitsrechten erlauben zugleich hoheitliche Durchgriffe kirchlicher Autoritäten auf ihre Untergebenen und stützen somit Strukturen, die in der Vergangenheit die Verschleierung von sexueller und spiritueller Gewalt in der Kirche ermöglicht und begünstigt haben. Hinzu tritt, dass sich die auf Ungleichheit setzende hierarchische Sozialordnung im Binnenkirchenbereich missbrauchsförderlich ausgewirkt haben dürfte. Insoweit die kirchliche Ordnung Kleriker Lai:innen vorordnet, wird klerikale Gewalt in der Tendenz unsichtbar gemacht und relativiert. Eine hierarchisierte Geschlechterordnung, die Frauen und Kinder hinter Männern zurücktreten lässt, priorisiert männliche Machtausübung und lässt hierdurch auch männliche Gewalt gegenüber Frauen und Kindern als weniger relevant erscheinen. Es ist kaum zufällig, dass das geltende Recht physische Gewalt gegen Kleriker als «Straftaten gegen die kirchliche Autorität» strafbewehrt (vgl. c. 1370 CIC/1983). Bei Gewalt gegen den Papst droht *ipso facto* die dem Apostolischen Stuhl vorbehaltene Exkommunikation als Tatstrafe, bei Gewalt gegen den Bischof das Interdikt als Tatstrafe. Physische Gewalt gegen Kleriker oder Ordensangehörige kann, wenn sie kirchlich motiviert ist, immerhin noch mit einer gerechten Strafe belegt werden. Hingegen lässt das geltende Recht bezüglich physischer Gewalt gegen andere Menschen bis heute eine durchgängig vergleichbare Klarheit vermissen. Während sexueller Missbrauch Minderjähriger und vulnerabler Personen inzwischen unmissverständlich pönalisiert und seit der jüngsten Strafrechtsreform als «Straftat gegen Leben, Würde und Freiheit des Menschen» behandelt wird (vgl. c. 1398 CIC/1983), wird sexuelle Gewalt gegenüber Frauen bis heute nur als Verstoß gegen die Klerikerverpflichtung des Zölibats bewertet, was vergleichsweise vage allein nach einer gerechten Strafe verlangt (vgl. c. 1395 § 3 CIC/1983). Tötung und andere Angriffe auf Leib und Leben können mit Sühnstrafen bestraft werden, was in der kirchlichen Rechtspraxis eine eher theoretische Androhung darstellt. Klarheit kennt das Recht allein hinsichtlich des „Frauendelikts“ der Abtreibung, die mit der Tatstrafe der Exkommunikation bestraft wird (vgl. c. 1397 § 2 CIC/1983). Frauen sind somit im Kirchenrecht bisher kaum als Opfer von Gewalt, dafür aber als Täterinnen

im Blick.²⁷ Dass das kirchliche Lehramt Männer und Frauen als wesentlich anders geartet unterscheidet und infolge auch rechtlich abweichend behandelt, hat also tiefere Folgen als den vielbeachteten Ausschluss der Frauen vom Weiheamt. Hier trägt die widersprüchliche Bewertung des Gleichheitsparadigmas in Gesellschaft *ad extra* und Kirche *ad intra* in Bezug auf die kirchliche Ordnung zu einer Schieflage bei, die missbrauchsförderlich ist, insoweit sie bestimmte Personengruppen strukturell marginalisiert. Dies wurde durch den Missbrauchsskandal offengelegt. Dabei traten ja nicht nur die Taten und der Umgang mit ihnen zu Tage, sondern zugleich das Defizit in der Menschenrechtsrezeption der Kirche, das diesen Taten wie ihrer Verschleierung zuträglich war. Dass Kirchenglieder heute weniger geneigt sind, selektive oder gar widersprüchliche Positionierungen der Kirche in Bezug auf die Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche zu akzeptieren, dürfte auf die zumindest implizit gereifte Erkenntnis zurückzuführen sein, dass diese abweichenden Selektivitäten, die kirchliches Lehramt und Gesetzgebung in Bezug auf die Organisationsumwelt der Kirche und die Binnenorganisation anwenden, nicht additiv zur kirchlichen Glaubwürdigkeitskrise beitragen, sondern Kernproblem eines missbrauchsanfälligen Systems darstellen.

E. Fazit

Einschränkungen im Garantiumumfang von Freiheitsrechten werden in der Kirche daher zunehmend als problematisch wahrgenommen. Sie werden heute kaum mehr als «rein organisatorische» Differenzen toleriert, sondern gehören zu den strukturellen Schieflagen, die in der Kirche missbräuchliche Verhältnisse zu kultivieren halfen. Kirchenglieder, die dies problematisieren und die mangelnde kirchliche Bereitschaft, sich ein modernes Menschenrechtswissen anzueignen, sanktionieren wollen, geraten nun freilich in einen weiteren Zirkel. Denn katholische Individuen, die die widersprüchliche Selektivität wahrnehmen und nicht mittragen wollen, können aus kirchlicher Sicht die Kirche nicht verlassen, wie vorliegend bereits besprochen wurde. Sakramententheologisch-ontologisch wird die Möglichkeit negiert,

²⁷ Vgl. hierzu *Hahn, Judith*, Sex Offenses—Offensive Sex: Some Observations on the Recent Reform of Ecclesiastical Penal Law, in: *Religions* 13 (2022), at: <www.mdpi.com/2077-1444/13/4/332/htm>, zuletzt abgerufen am 09.01.2024.

die Zugehörigkeit zur Kirche als Glaubensgemeinschaft zu revidieren; und genauso wenig gibt es kirchenrechtlich die Möglichkeit, der Kirche als Organisation den Rücken zuzukehren. Insoweit die kirchliche Rechtsordnung ihren Mitgliedern nur die positive Religionsfreiheit zusagt, ihren Glauben zu leben und ihre Kirchenzugehörigkeit mit Leben zu füllen, nicht aber negativ gewährleistet, sich gegen den Glauben oder die Kirchenzugehörigkeit zu entscheiden, verunmöglicht sie aus kirchlicher Sicht, dass Kirchenglieder ihre Mitgliedschaft ablegen. Hierdurch wird freilich in besonderer Weise Aufmerksamkeit darauf gelegt, dass die Menschenrechtsrezeption in der Kirche nur partiell erfolgt. Dies führt in manchen Fällen folglich zu einer Problemverdoppelung: Katholik:innen, die die Kirche wegen unzureichender Menschenrechtsstandards verlassen wollen, erfahren dieses Defizit in Gestalt einer mangelnden Garantie negativer Religionsfreiheit am eigenen Leib. Man kann akute Phänomene wie die in Belgien geführte Debatte um das «De-baptising»²⁸ als Reaktionen auf diese Erfahrung verstehen, sodass infolge Individuen darauf dringen, dass der kirchliche Gesetzgeber ihre Entscheidung, mit der Kirche zu brechen, ernst zu nehmen und ihre negative Religionsfreiheit zu respektieren habe. Die Empörung über und der Widerstand gegen das kirchliche Beharren, eine Austragung aus den Taufregistern sei nicht möglich, muss man nicht als sakramententheologisches Unwissen abtun. Man kann es auch als Intuition interpretieren, dass das kirchliche Beharren, Individuen nicht aus den kirchlichen Registern zu tilgen, die so weiterhin als Kirchenglieder gelisteten Personen gegen ihren Willen zu Träger:innen einer Zustimmungsfiktion macht, die sie nicht unterstützen wollen. Denn aus der Mitgliedschaft, auch der der nichtaktiven Kirchenglieder, zieht das kirchliche Lehramt und der Gesetzgeber ja wiederum die fiktive Zustimmung der Kirchenglieder zur kirchlichen Menschenrechtspolitik. Wer zumindest formal Kirchenglied ist, kann formal als Mitträger:in der kirchlichen Ordnung begriffen werden. Während nichtaktive Kirchenglieder dies in *Luhmanns* Beobachtungszeitraum wohl häufig noch akzeptabel fanden, insoweit sie, entgegen der mit ihrer Mitgliedschaft verbundenen

²⁸ Vgl. z. B. *Chini, Maïthé*, Sexual abuse: Catholic Church under fire for keeping data of «de-baptised» people, in: *The Brussels Times*, 26.09.2023, at: <www.brusselstimes.com/709753/sexual-abuse-catholic-church-under-fire-for-keeping-data-of-de-baptised-people/>, zuletzt abgerufen am 09.01.2024.

Annahme, von der kirchlichen Selektivität kaum berührt wurden, führt die gesteigerte Wahrnehmung, dass das Niveaugefälle und die Widersprüche in der kirchlichen Positionierung gegenüber den Menschenrechten missbrauchsbegünstigend wirken, heute dazu, dass Kirchenglieder ihre formale Ingebrauchnahme als amtskirchliche Ressource der Zustimmungsfiktion in zunehmender Weise als unerträglich empfinden. Ihre Forderung, sich diesem hoheitlichen Zugriff durch Tilgung aus dem kirchlichen Gedächtnis zu entziehen, ist eine in diesem Licht nicht unplausible Reaktion.