

Das Volk Gottes und seine Verfassung

Ein menschenrechtlicher Beitrag

Adrian Loretan

Folgendes Szenario soll als Einleitung dienen: Es würde bekannt, eine der weltweit stärksten NGOs, die sich für die Menschenwürde und die Menschenrechte einsetzt, begeht selber Menschenrechtsverletzungen. Die römisch-katholische Kirche ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu einer der bedeutenden weltweit tätigen Organisationen geworden, die sich für Menschenwürde und Menschenrechte einsetzt.¹ Aber hält sich die katholische Kirche selbst an die Menschenrechte? Angesichts dieser möglichen Diskrepanz von Anspruch und Wirklichkeit stellt sich mir die Frage: Welche menschenrechtlich relevanten Einsichten des Konzils und des Lehramts sind auch für eine noch ausstehende Verfassung des Volkes Gottes zu berücksichtigen? Es muss dann sowohl theologisch als auch rechtlich geklärt werden, wie der Menschenrechtsschutz innerhalb der Kirchenverfassung gesichert werden kann.

Für diese Thematik, nämlich „Das Gottesvolk und seine Verfassung“, ist also neben der Ekklesiologie auch die Kirchenrechtswissenschaft gefordert, den Begriff „Verfassung“ überhaupt erst einmal zu klären. Zwei Disziplinen der Theologie kommen dabei miteinander ins Gespräch und sind herausgefordert, über einen neuen Ansatz der Konzilsinterpretation nachzudenken.

¹ „This commitment has led the Catholic community to become a significant force for the promotion of human dignity and human rights in Latin America, former Warsaw Pact countries such as Poland, Asian nations like the Philippines and South Korea, and increasingly in African countries. Because of these developments the late Samuel Huntington concluded that the post-Second Vatican Council Catholic church had become one of the strongest worldwide forces for human dignity, human rights and democracy.“ David Hollenbach, Human dignity in Catholic thought. In: Marcus Düwell; Jens Braarvig; Roger Brownsword; Dietmar Mieth, *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 2014, 250–258, 250. Vgl. Samuel Huntington, *Religion and the Third Wave*. In: *National Interest* 24 (1991) 29–42.

Zudem stellt sich die Frage: Wie ist das Nebeneinander von Geist und Recht in der katholischen Kirche zu bestimmen? Die innere Einheit wird dabei leicht aus den Augen verloren, und im Konfliktfall unterliegt die Macht des Geistes regelmässig der Übermacht des Rechts, so die pneumatologische Ekklesiologie von Michael Böhnke².

Eine menschenrechtsorientierte Arbeitsdefinition des Begriffs Verfassung liefert der Rechtswissenschaftler Jörg Paul Müller. Verfassung ist demnach „ein normativer Begriff mit ganz bestimmten Anforderungen an die Organisation eines (...) Gemeinwesens: Schutz der Grundrechte [der Menschenrechte, Einfügung A.L.] und eine machtbeschränkende Organisation der obersten Instanzen (Gewaltenteilung) stehen im Zentrum“³.

In der Verfassung schützt ein Rechtsstaat die freiheitliche Selbstbestimmung des Individuums, seine Autonomie in einem Grundrechtskatalog. Beim ersten Versuch der schöpferischen Transformation der Freiheitsrechte in eine Verfassung (*Lex Ecclesiae Fundamentalis [LEF]*) ist die katholische Kirche jedoch gescheitert. Aber kann diese Kirche, die Lehrerin des Naturrechts, bei der Verfassungsfrage weiterhin abseits stehen? Würde sie damit nicht ihre eigene vernunftrechtliche Denktradition verraten, die ja u. a. auch einen wichtigen Beitrag für die moderne Verfassungsgeschichte geliefert hat?⁴

1. Menschenrechtliche Hermeneutik des Konzils

Mitten im Konzil, 1963, hat Papst Johannes XXIII. mit der Enzyklika *Pacem in terris* menschenrechtlich zu argumentieren begonnen. *Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* der Vereinten Nationen wird in dieser Enzyklika als Grundlage einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens interpretiert. Das darin zum Ausdruck kommende moderne Freiheitsbewusstsein gilt als Zeichen der Zeit und

² Vgl. Michael Böhnke, *Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts*. Freiburg u. a. 2013.

³ Jörg Paul Müller, *Die demokratische Verfassung. Zwischen Verständigung und Revolte*. Zürich 2002, 87.

⁴ Vgl. Adrian Loretan, *Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche. Aporien und Desiderate*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Menschenrechte in der katholischen Kirche*. Münster 2014, 131–154, 132–138.

als Ausdruck einer Würde, die nicht nur dem Menschsein, sondern – genauer formuliert – dem Personsein des Menschen zukommt. Dieser menschenrechtsorientierten Perspektive schliesst sich das Konzil an, wie folgende lehramtliche Beispiele belegen:

- Die 1965 vom Konzil verabschiedete *Erklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae* scheut sich nicht mehr, das Grundprinzip neuzeitlicher Freiheitsrechte aufzunehmen. Das Lehramt anerkennt damit das individuelle Subjekt der modernen Verfassungsgeschichte und sein autonomes Handeln.
- Das Konzil verneint ausdrücklich eine rein partikulare Inanspruchnahme der Menschenrechte in *Nostra aetate* (Artikel Nr. 5):
- „Jeder Theorie oder Praxis [wird] das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch [...] bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen [...] um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht.“
- Auch innerkirchlich argumentiert das Konzil menschenrechtlich-theologisch: Es gibt „in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“ (LG 32; vgl. c. 208). Daher muss „jede Form einer Diskriminierung [...] beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (GS 29).

Das Konzil achtet damit das individuelle Recht, in Freiheit ein eigenes selbstbestimmtes und verantwortliches Leben zu führen. Es mutet jenen, „die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen und apostolischen Glauben bekennen, einen Sprung nach vorwärts [zu], der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugutekommt“⁵, wie sich Johannes XXIII. in der Konzilseröffnungsrede vom 11. Oktober 1962 ausdrückt. In der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* gelingt zudem eine „Versöhnung von Wahrheit und Freiheit. (...) Die

⁵ Johannes XXIII., Ansprache zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (11. Oktober 1962), lateinisch, italienisch, deutsch. In: Ludwig Kaufmann; Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg/Brig 1990, 116–150, 136.

Freiheit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt“⁶, so Ernst-Wolfgang Böckenförde.

Mit dieser Konzilserklärung versöhnt sich die Kirche aber auch mit der modernen Verfassung und ihren Grundrechten, die seit der Französischen Revolution von ihr abgelehnt wurden. Das Volk Gottes kennt bisher jedoch noch keine Verfassung im rechtlichen Sinne, nachdem das Projekt des Grundgesetzes LEF von Johannes Paul II. abgebrochen wurde. Man spricht deshalb nur von „Verfassungsrecht“ in den Kodizes, nicht aber von einer Verfassung. Wenn im Folgenden trotzdem eine „Verfassung des Volkes Gottes“ anvisiert wird, so folgt dies einer Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, die auch der Konzilspapst und Kirchenrechtler Paul VI. mit seinem Verfassungsprojekt LEF entwickelt hatte.

2. Menschenrechtliche Hermeneutik des Kirchenrechts

Art. 1 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* hält fest: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ In diesem ersten Artikel, die die Enzyklika *Pacem in terris* und die menschenrechtlichen Konzilsargumentationen aufgegriffen haben, sind die Kernbegriffe der Französischen Revolution – *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit*⁷ – und die Menschenwürde enthalten.

Ist dieser menschenrechtliche Kontext ebenfalls von Bedeutung für eine Verfassung des Volkes Gottes? Ich werde im Folgenden zwei gegensätzliche Antworten anführen, die derzeit diskutiert werden, und anschliessend im dritten Kapitel einen „dritten Weg“ mit dem Personenwürdebegriff (*dignitatis humanae personae*) aufzeigen.

⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. In: ders., Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg u. a. 1990, 15–31, 30–31 (Schriften zum Staat – Gesellschaft – Kirche Bd. 3).

⁷ Für das Verständnis der Menschenrechte wird diesen Kernbegriffen seit jeher eine zentrale Bedeutung eingeräumt. Vgl. Johannes Schwartländer (Hg.), Menschenrechte. Aspekte ihrer Begründung und Verwirklichung. Tübingen 1978.

1. Die erste Antwort lautet: Nein, der menschenrechtliche Kontext ist nicht von Bedeutung für die Verfassung des Volkes Gottes, wenn man die bisherige nicht-menschenrechtliche Interpretation von Konzil und Kodex analysiert. Ich möchte diese These am Beispiel des Grundrechtskatalogs des CIC 1983 belegen. Auch dieser beginnt mit der „wahren Gleichheit in Würde und Tätigkeit“ aller Gläubigen, ähnlich wie in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Erstmals in der Kirchenrechtsgeschichte enthält ein Gesetzbuch der Kirche also einen Gleichheitssatz, nämlich in c. 208/CIC 1983. Es ist jedoch zu prüfen, ob sich dieser Kanon als Bezugspunkt für Forderungen nach Gleichberechtigung z. B. der Frauen innerhalb der Kirche bewährt. Eine neue Einführung ins katholische Kirchenrecht von den Kollegen Lüdecke und Bier betont:

„Dieser Gleichheitssatz „enthält keine Norm, sondern die Aussage, es *bestehe* Gleichheit. (...) Formuliert denn nicht auch Art. 3 des Grundgesetzes [der Bundesrepublik Deutschland, Einfügung A.L.] im Indikativ („Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich“) und ist trotzdem bindend? Ja, aber diese Rechtsverbindlichkeit besitzt der Satz als Bestandteil des höchstrangigen formellen deutschen Verfassungsrechts. Eine solche Stufenordnung kennt das kanonische Recht nicht [mehr] und so auch keine Grundrechte, weder dem Begriff noch der Sache nach.“⁸

Damit wird in dieser Lesart betont, dass die Streichung der kirchlichen Verfassung LEF durch Johannes Paul II. die nicht-menschenrechtliche Hermeneutik von Konzil und Kodex zur Folge habe.

2. Die Frage wird hingegen von Paul VI. anders beurteilt, der am 20. November 1965, noch vor Ende des Konzils, von einem *konstitutiven Gesetz der Kirche (Ius constitutum)*⁹ spricht und eine Verfassung mit einem Grundrechtskatalog in Auftrag gibt. Im Anschluss daran hat der CIC 1983 *eine Art von Grundrechtskatalog* an den Anfang der Kirchenverfassung gesetzt, der in bewusster Parallelität¹⁰ zu den modernen Verfassungen nach 1948 steht:

⁸ Norbert Lüdecke; Georg Bier, Das römisch-katholische Kirchenrecht. Eine Einführung. Stuttgart 2012, 59.

⁹ Acta Apostolicae Sedis 57 (1965) 988.

¹⁰ Markus Graulich, Die Menschenrechte als Gegenstand kirchlicher Verkündigung – ein Kommentar zu can. 747 § 2 CIC. In: Sven van Meegen; Markus Grau-

- das Recht auf freie Meinungsäußerung (c. 212 § 3)
- das Recht auf Vereinigungsfreiheit (c. 215)
- das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes (c. 219)
- das Recht auf Schutz des guten Rufes und der Intimsphäre (c. 220)
- das Recht auf kirchlichen Rechtsschutz (c. 221) etc.

Dieser Grundrechtskatalog wird um einen Katalog mit spezifischen Rechten der Gläubigen erweitert. Er gibt zu verstehen, dass auch kirchliche Institutionen *nur als* Institutionen der Freiheit legitimiert werden können. Es ist ihre Aufgabe, Freiheit anzuregen, sie zu schützen und zu fördern. Dies kommt besonders deutlich im Kirchenrechtsverständnis von *Paul VI.* zum Ausdruck.

„Das kirchliche Recht ist nicht Hindernis, sondern pastorale Hilfe [...]. Seine vornehmste Aufgabe ist [...], einen Raum wahrer Freiheit zu ermöglichen.“¹¹

Die zwei gegenübergestellten Interpretationen von Konzil und Kodex unterscheiden sich also in der Frage nach der Bedeutung der Begriffe *Menschenwürde* und *Menschenrechte* in einer möglichen Verfassung des Volkes Gottes. Beide Konzilsinterpretationen weisen in eine entgegengesetzte Richtung.

3. Dignitas humanae personae (Die Würde der menschlichen Person)

Wie die meisten rechtsstaatlichen Verfassungen nach der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* beginnt deshalb auch die Verfassung der Kirche mit einem Katalog der Grundrechte der Gläubigen. Eine moderne Verfassung für das Volk Gottes ist mit dem Begriff *Menschenwürde* zu eröffnen. Genauer und lateinisch: *dignitas humanae personae*, mit jenem Begriff also, mit dem das Konzil die *Erklärung über die Religionsfreiheit* eröffnet.

lich (Hg.), *Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Jahrestag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Münster/Berlin 2008, 46–68, 66.

¹¹ Hubert Müller, Diskussion. In: Eugenio Corecco, *Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akte des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht*. Freiburg u. a./Mailand 1981, 97–101, 101.

Aber wollen wir uns wirklich die Mühe machen, diesen sehr schwierigen Begriff der Menschenwürde, den das Konzil an den Anfang des letzten Konzilsdokuments platziert hat, näher anzuschauen? Es bestünde ja auch die Möglichkeit des Rückzugs in ein zynisches Bewusstsein, das (so Sloterdijk in seiner Analyse über den Zynismus) „darin besteht, vorgefundene Verhältnisse, an denen es zweifelt, hinzunehmen, sich mit ihnen einzurichten und am Ende gar deren Geschäfte zu besorgen“¹². Wer sich mit einem solch pragmatischen Kirchenverständnis nicht zufrieden geben kann, hat die Suche nach einem tragfähigen Inhalt des Menschenwürdekonzepts für die Verfassung des Gottesvolkes in Angriff zu nehmen.

„Wenn wir einräumen müssten, dass Menschenwürde eine Leerformel ist, dann wäre damit zugleich auch eingeräumt, dass eine interkulturelle Selbstverständigung der Menschen und damit ein global gültiges Konzept von Menschenrechten eine Illusion ist [auch in der katholischen Kirche, Einfügung A.L.]. Diese Erkenntnis könnte gerade jenen gefallen, die darauf aus sind, über Menschen Macht auszuüben und dabei keinem Rechtfertigungszwang zu unterliegen.“¹³

Der Rechtswissenschaftler Paul Tiedemann bringt hier die Konsequenzen einer solchen rechtsphilosophischen Vernachlässigung auf den Punkt. Wenn aber mit dem Konzilspapst Johannes XXIII. ein Sprung vorwärts gemacht werden soll, dann gilt es, rechtsphilosophisch und theologisch die einleitenden Worte des letzten Konzilsdokumentes *dignitatis humanae personae* zu verstehen. Dies soll im Folgenden unternommen werden.

3.1. Begriffsbestimmung der Menschenwürde

Die Bedeutung und die Anwendung des Begriffs Menschenwürde (*dignitas humanae personae*) sind strittig geworden, wie vor allem die bioethische Debatten in der Philosophie, in der katholischen und evangelischen Theologie sowie in der Jurisprudenz der letzten Jahre gezeigt haben.¹⁴ Ein Beurteilungsmaßstab der Menschenwürde

¹² Peter Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft. Frankfurt a.M. 1983, 40.

¹³ Vgl. Paul Tiedemann, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Berlin ³2012, 3.

¹⁴ Vgl. Eilert Herms, Politik und Recht im Pluralismus. Tübingen 2008, 61.

muss deshalb so beschaffen sein, dass er sich auf möglichst weitgehenden Konsens abstützen kann. Weder für die UNO noch für die katholische (sprich weltweite) Kirche kann es darum gehen, vor dem Hintergrund europäischer Denktraditionen einen Begriff von Menschenwürde zu entfalten, der außerhalb Europas unverständlich wäre.

Seit 1948 haben sehr viele neue Verfassungen und internationale Pakte den Menschenwürdebegriff aufgenommen, wenigstens in der Präambel, meist jedoch im Regelungsteil.¹⁵ Der Menschenwürdebegriff wird erstmals in der Präambel der UN-Charta¹⁶ verwendet. Er findet dann Eingang in die Präambel und den ersten Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* sowie in den gleichlautenden Präambeln des *Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte* sowie *über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* vom 19.12.1966.¹⁷ Zuvor wird der Menschenwürdebegriff vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Einleitungsbegriff zur Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae personae* verwendet. Noch bevor die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* 1966 eine weltweit rechtsverbindliche Umsetzung erhält, schreibt die höchste Autorität der katholischen Kirche also schon 1965 im Konzil allen Menschen aufgrund der Gottesebenbildlichkeit Menschenwürde zu und verpflichtet sie zur Achtung der Menschenwürde anderer.

¹⁵ Vgl. das deutsche Grundgesetz: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Aufgabe aller staatlichen Gewalt“ (Art. 1 Abs. 1 GG). Die Menschenwürde ist danach unveräußerlich und unverwirkbar. Dem Verfassungsgeber ist sie vorgegeben, weshalb sie auch nicht durch einen Federstrich des Parlamentes wieder beseitigt werden kann („Ewigkeitsklausel“: Art. 79 Abs. 3 GG). Vgl. die Präambel der internationalen Pakte über bürgerliche und politische Rechte und über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte vom 19. Dezember 1966, wo es u. a. heißt, dass die Menschenrechte „aus der dem Menschen innewohnenden Würde her[ge]leite[t]“ werden können.

¹⁶ „Wir, die Völker der Vereinten Nationen – fest entschlossen, [...] unseren Glauben [...] an Würde und Wert der menschlichen Person [...] zu bekräftigen.“

¹⁷ „Die Vertragsstaaten dieses Paktes in der Erwägung, dass [...] die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft innewohnenden Würde und der Gleichheit und Unveräußerlichkeit ihrer Rechte die Grundlage von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt bildet, in der Erkenntnis, dass sich diese Rechte aus der dem Menschen innewohnenden Würde herleiten.“

3.1.1. *Rechtsphilosophisch* transzendente Grundlegung

Die Universalität der Menschenrechte ist die wichtigste Folgerung, die sich aus der Menschenwürde ergibt. Da Menschenwürde in den internationalen Rechtstexten als grundlegender Wert bezeichnet wird, ist sie Gemeingut aller Mitglieder der internationalen Gemeinschaft. Sie wird deshalb als unabhängig von der religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung und von den gesellschaftlichen Traditionen verstanden.¹⁸

Würde ist für Immanuel Kant ein anderes Wort für „absoluter innerer Wert“¹⁹. Der Ausdruck *Würde des Menschen* lässt sich folglich ersetzen durch den Ausdruck *absoluter Wert des Menschen*. Menschen können sowohl einen äusseren als auch einen inneren Wert haben. Der extrinsische Wert eines Menschen könnte z. B. der Wert seiner Arbeitskraft sein. Der Mensch ist aber mehr als seine Arbeitskraft. Die Achtung der Personenwürde als *Zweck an sich* ist mit der Universalisierbarkeitforderung zusammen zu denken.

Kant geht davon aus, dass eine dem Willen bloss äusserliche Normenkasuistik moralisch belanglos bleibt. Schon Thomas von Aquin schärft in diesem Sinne die Priorität der inneren moralischen Willenshaltung gegenüber äusseren Normen ein, wenn er selbst dem „irrenden Gewissen“ eine moralische Verpflichtungskraft zuerkennt.²⁰ Kant radikalisiert diesen Gedanken, indem er

¹⁸ Vgl. Paul Tiedemann, *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung*. Berlin 2012.

¹⁹ In der *Metaphysik der Sitten* schreibt Immanuel Kant: „Allein der Mensch als Person betrachtet, d.i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als solcher [...] ist er nicht bloss als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d.i. er besitzt *eine Würde (einen absoluten inneren Wert)* [A.L.], wodurch er allen anderen vernünftigen Weltwesen *Achtung* für ihn abnötigt, sich mit jedem anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.“ (Die *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre, Königsberg [1797], 94. In: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant, Werke in 10 Bänden Bd.7*. Darmstadt 1981, 569). An anderer Stelle, in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, verwendet Kant den Begriff Würde als Synonym für ‚innerer Wert‘ (Weischedel Bd. 6, a. a. O., 68).

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theol.* II/I qu. 19, a.5, resp.

„den sittlichen Willen als das *einzig* unbedingt Gute zur Geltung bringt, durch das alle materialen sittlichen Werte, Normen und Güter überhaupt erst konstituiert werden. ... Der sittliche Wille ist nicht nur Vollzugsorgan mehr oder minder vorgegebener materialer Normen, sondern gleichzeitig auch Organ innerer moralischer ‚Gesetzgebung‘.“²¹

Die Würde des Menschen liegt in dieser Befähigung zur Sittlichkeit – ihr Grund ist also die Autonomie, die Selbstbestimmung.

Mit dem Würdebegriff im Kant'schen Sinne ist ein Verbot der absoluten Instrumentalisierung eines Menschen verbunden. Sein Konzept der Menschenwürde prägt bis heute die rechtsphilosophischen Debatten. Diese Beschreibungen der Menschenwürde beruhen in seinem Konzept der Autonomie als dem Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen. Diese Fähigkeit, Handlungen zu vollziehen, trennt die Gruppe der Vernunftwesen von anderen Wesen, die ausschliesslich sinnlichen Impulsen folgen. Ist ein Wesen mit Würde ausgestattet, hat es moralische Rechte, denen die moralischen Pflichten der anderen moralischen Wesen entsprechen.

Menschenwürde ist also ein elementarer Achtungsanspruch, der jedem Menschen zukommt aufgrund seines Menschseins. Würde zeichnet den Menschen als Verantwortungssubjekt aus, unabhängig davon, in welchem Ausmasse der einzelne Mensch für sich und andere Verantwortung übernehmen kann. Jede schlafende Person ist in diesem Zustand nicht fähig, Verantwortung zu übernehmen. Die Menschenwürde besteht also in der prinzipiellen, in vielen Fällen nur potentiellen Befähigung des Menschen. Im Strafprozess beispielsweise wird die beschuldigte Person *zur Verantwortung gezogen*. In diesem strafrechtlichen Prinzip der Schuld zeigt sich die Achtung der Würde des Menschen als eines Verantwortungssubjekts.

Die Menschenwürde beruht für die einen auf der Wahl des moralisch guten Lebens (heteronomisches Konzept). Wer falsch wählt, verfehlt den Sinn des Lebens und verspielt damit seine Würde als Mensch.²² Im Gegensatz zum heteronomischen Konzept ist die autonome Deutung des Menschenwürdebegriffs nicht von einer Au-

²¹ Heiner Bielefeldt, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt 1998, 63.

²² Paul Tiedemann, Menschenwürde als Rechtsbegriff, Berlin ³2012, 109.

torität abhängig. Paul Tiedemann kontextualisiert diesen Unterschied historisch:

„Die europäische Renaissance hat den ... auf die stoische Philosophie zurückgehenden heteronomischen Begriff der Menschenwürde neu besetzt. Aber diese Besetzung konnte das alte Verständnis nicht verdrängen. Beide Deutungen stehen deshalb heute nebeneinander. Sie sind nicht zu versöhnen. Denn sie konkurrieren gegeneinander.“²³

Obwohl das autonomische Konzept tatsächlich in Europa entwickelt worden ist, wird es heute jedoch universal angewandt. So beruft sich die politische Opposition gegen das System in der Volksrepublik China nicht auf konfuzianische Werte, sondern explizit auf das europäische autonomische Konzept der Menschenwürde. Dieses Verständnis der Menschenwürde steht somit für den normativen Universalismus in Moral und Recht. Sie ist, um es mit Heiner Bielefeldt zu sagen,

„jene ‚immer schon‘ vorausgesetzte Prämisse des Normativen, die in jeder moralischen oder rechtlichen Argumentation zumindest unausgesprochen mitschwingt. ... [Aber] alle Versuche, die Menschenwürde direkt zu ‚begründen‘, enden ... unvermeidlich irgendwann in Tautologien oder Abbrüchen der Argumentationskette. ... Handelt es sich bei der Menschenwürde also um ein Bekenntnis?“²⁴

In der Menschenwürde bekennt sich der Mensch zu seiner Verantwortung. Menschenwürde ist also keine empirische Bestimmung des Menschen (abhängig von seiner Amtswürde oder von seinem moralischen Verhalten), „sondern eine transzendente Bestimmung von Menschsein im Hinblick auf seinen ‚absoluten‘ ethischen Wert“²⁵.

²³ Ebd., 171.

²⁴ Heiner Bielefeldt, Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom. In: Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.), Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Nr. 127). Bonn 2013 27–62, 39.

²⁵ Dietmar Mieth, Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2013, 349–368, 354.

Für jede Verfassung ist der Begriff der Menschenwürde konstitutiv, denn – mit Dietmar Mieth – konstituiert die Menschenwürde die Verfassung, „nicht die geschichtliche Verfassung als solche konstituiert die Menschenwürde. Nicht die Tatsache also, dass wir in einer bestimmten geschichtlichen Situation aus einer bestimmten Erfahrung der Menschen heraus, die die Verfassung entworfen, ihr zugestimmt und mit ihr gelebt haben, hat die Menschenwürde zum Kriterium gemacht, sondern umgekehrt, die Menschenwürde ist selber als synthetisches Apriori konstitutiv dafür, dass die Erfahrung so gemacht werden konnte, wie sie gemacht worden ist.“²⁶

Philosophisch spricht man deshalb von einem transzendentalen Bezug, um die überpositive Bedeutung der Menschenwürde für die Verfassung hervorzuheben.

„Transzendental heisst: Bedingung der Möglichkeit für etwas sein [...]. Menschenwürde ist eine notwendige Denkvoraussetzung einer gleichen und freiheitlichen Gesellschaft. [...] Sie ist für konstitutiv zu halten, um eine gerechte Herrschaft im demokratischen Sinne zu bestimmen. Diesen Zugang kann man als ‚transzendental‘ bezeichnen, weil damit die Menschenwürde nicht eine eigene Wirklichkeit für sich beansprucht, wie dies die Gott-Ebenbildlichkeit tut, die die Wirklichkeit der religiösen Welt für sich beansprucht. Entscheidend ist, dass der Gedanke der Menschenwürde gegenüber der Verfassung ein konstitutives Kriterium darstellt, und nicht umgekehrt, dass die Verfassung ein konstitutives Kriterium für die Menschenwürde ist.“²⁷

3.1.2. *Theologisch* transzendente Grundlegung

Das transendentale Apriori ist gerade nicht positivrechtlich vollständig zu begreifen. Die Menschenwürde begründet die Verfassung und geht strukturgebend voraus. Mit der Juristin Tatjana Geddert-Steinacher kann man formulieren: Die Menschenwürde ist der Verfassung gegenüber transzendent und überzeitlich.²⁸ Sie ist eine Wirk-

²⁶ Ebd. 356.

²⁷ Ebd. 356–357.

²⁸ Vgl. Tatjana Geddert-Steinacher, Menschenwürde als Verfassungsbegriff. Berlin 1990.

lichkeit, die *vor* der Verfassungswirklichkeit liegt, aber auch in den säkularen Verfassungen angesprochen wird. In der Verfassung des Volkes Gottes könnte zusätzlich davon gesprochen werden, dass dem Menschen Würde zukommt, weil er Gottes Ebenbild (Gen 1,26 ff.) ist, und weil in der Inkarnation Gott Mensch geworden ist und damit die Würde jedes Menschen verändert hat, so schon Papst Gregor der Grosse²⁹.

Um die Menschenwürde zu begründen, verbinden Philosophen³⁰ und Theologen³¹ – wie oben angedeutet – häufig thomasisch-aristotelische Reflexionen mit der oben angesprochenen transzendentalen Ethik Kants. Dies kann im weiteren Sinn als „naturrechtlicher“ bzw. vernunftrechtlicher Ansatz interpretiert werden. Autoritative Motive werden dabei in reflexive Diskurse verwandelt. Ein schönes Bild dafür hat Johannes XXIII. in der Konzilseröffnungsrede verwendet: „Irrtümer, kaum entstanden, [vergehen] wie der Morgennebel vor der Sonne. Die Kirche war immer im Widerspruch zu solchen Irrtümern; manchmal hat sie diese auch mit grösster Strenge verurteilt. Heute zieht es die Braut Christi vor, eher das Heilmittel der Barmherzigkeit zu gebrauchen als das der Strenge. Sie ist davon überzeugt, dass es dem jetzt Geforderten besser entspricht, wenn sie die Triftigkeit ihrer Lehre nachweist als wenn sie eine Verurteilung ausspricht.“³²

²⁹ Gregorius Magnus im Liber Epistolarum, zitiert in: Jozef Punt, Die Idee der Menschenrechte. Paderborn u. a. 1987, 21: „Weil unser Erlöser [...] die menschliche Natur deshalb annahm, dass wir durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, welche uns festhielten, befreit würden und die ursprüngliche Freiheit wiederhergestellt werde, so geschieht etwas Heilsames, wenn Menschen, welche die Natur von Anfang an frei geschaffen und die erst das menschliche Recht unter das Joch der Sklaverei getan hatte, durch die Wohltat der Freilassung jener Freiheit wiedergegeben werden, in der sie geboren sind.“

³⁰ Z. B. Otfried Höffe, Menschenwürde als ethisches Prinzip. In: ders.; Ludger Honnefelder; Josef Isensee; Paul Kirchhof (Hg.), Gentechnik und Menschenwürde. Köln 2002, 111–141.

³¹ Z. B. Dietmar Mieth, Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2013, 349–368.

³² Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Ludwig Kaufmann; Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg/Brig 1990, 116–150, 137–138 (italienisch-lateinisch-deutsche Konkordanz der Rede).

Doch, wie Dietmar Mieth betont: „Menschenwürde trägt christliche Religion im Erbe, ohne ihrer im Begründungsablauf zu bedürfen.“³³ Bei der Würdeformel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* wirkten jedenfalls der römisch-katholische Naturrechtler Jacques Maritain und Kantianer zusammen – jener Maritain, der sowohl Johannes XXIII. als auch Paul VI. beraten hat in Menschenrechtsfragen und der als Botschafter Frankreichs beim Heiligen Stuhl wirkte. Die säkular ausgedrückte Einsicht, dass die Menschenwürde in der Sittlichkeitsbefähigung des Menschen liegt, findet sich in der biblischen Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die mit der Anweisung zur Mitverantwortung für Gottes Schöpfung zusammengeht (Gen. 1,27 f.)³⁴. Maritain weist in thomasischer Tradition dem Menschen einen Willen und eine Fähigkeit zur Sittlichkeit zu, die für ihn der Grund der Menschenwürde, aber vor allem auch der Beziehungsfähigkeit als Person ist.

In der Formulierung der Konzilserklärung *Dignitatis humanae personae* sind sowohl das Konzept der Menschenwürde als auch das Konzept der Person zusammengedacht, wofür sowohl Juristen³⁵ als auch Theologen³⁶ plädieren. Die Konzilserklärung betont deshalb die aus der Personenwürde resultierende verantwortliche Freiheit, die die öffentliche Gewalt zu achten hat, gleich mit den zwei einleitenden Sätzen:

³³ Dietmar Mieth, Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2013, 349–368, 349.

³⁴ Analog dazu könnte die Vorstellung des Korans gedeutet werden, dass der Mensch Statthalter (khalifa) Gottes auf Erden sei (Sura 2,30). „Von westlichen Kritikern wird allerdings eingewandt, dass sich das islamische Würdekonzept [bei vielen Autoren] ebenso wie sein Konzept von Menschenrechten nicht auf alle Menschen beziehe, sondern nur auf die Muslime.“ So Paul Tiedemann, Menschenwürde als Rechtsbegriff, Berlin 2012, 3. Auflage, 137. Vgl. Irene Klissenbauer, Das Ringen um Religionsfreiheit. Die Position von John Courtney Murray und Fethullah Gülen im Vergleich, Wien/Münster 2015 (ReligionsRecht im Dialog Bd. 19)

³⁵ Die These, dass es bei der Menschenwürde eigentlich um Personenwürde geht, vertritt auch Paul Tiedemann, ebd. „Menschenwürde als Rechtsbegriff“, Berlin 2012 3. Auflage, S. 247 (letzter Absatz von 7.1).

³⁶ Dietmar Mieth, Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2013, 349–368, 352.

„Die Würde der menschlichen Person [*Dignitatis humanae personae*] kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet. In gleicher Weise fordern sie eine rechtliche Einschränkung der öffentlichen Gewalt, damit die Grenzen einer ehrenhaften Freiheit der Person [...] nicht zu eng umschrieben werden.“
(DH 1)

Das Zweite Vatikanische Konzil verknüpft also in der *Erklärung über die Religionsfreiheit* mit den lateinisch vielsagenden Begriffen „*dignitas humanae personae*“ den Menschenwürdebegriff mit dem Personenbegriff. Mit dieser Begrifflichkeit wird zu Recht daran erinnert, welchen grossen Beitrag die katholische Denktradition zum Personenwürdebegriff geleistet hat.³⁷ Auch Heiner Bielefeldt hält fest:

„Wie sich das Verhältnis zwischen universalistisch gedachten modernen Freiheitsrechten und religiösen Traditionen, in der Vielfalt der Konfessionen und Denominationen, auf lange Sicht entwickeln wird, lässt sich [...] nicht prognostizieren. Sicher ist aber, dass der Idee der Menschenwürde für produktive und kritische Begegnungen zwischen modernem Menschenrechtsdenken und religiösen Traditionen entscheidende Bedeutung zukommt“³⁸,

so sein Votum in einer von der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* herausgegebenen Schrift zum Thema „Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte“.

Der kritische Gehalt der Menschenwürde begründet die universalistische, egalitäre und emanzipatorische Grundausrichtung der Menschenrechte: „Die so verstandene Menschenwürde ist keineswegs ohne Gehalt, und sie ist gerade nicht für beliebige Auffüllun-

³⁷ Zum katholischen Beitrag zum Begriff Menschenwürde vgl.: Marcus Düwell; Jens Braarvig; Roger Brownsword; Dietmar Mieth (Hg.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 2014, Artikel-Nr. 4, 5, 6, 7, 9, 26, 27.

³⁸ Heiner Bielefeldt, *Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom*. In: Deutsche Kommission *Justitia et Pax* (Hg.), *Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte* (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Nr. 127). Bonn 2013, 27–62, 58.

gen offen. Sie steht vielmehr oft genug in Spannung zu autoritären Vorstellungen und Praktiken, wie sie sich in religiösen Traditionen (aber auch in nicht-religiösen Weltanschauungen und Lebensformen) vielfach finden. Diese Spannung kann produktiv wirken. Der Würdegrundsatz vermag dadurch zum Movens für die Öffnung und Veränderung auch religiöser oder weltanschaulicher Selbstverständnisse zu werden. [...] Ein Beispiel dafür bietet die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit (von 1965), mit der sich die katholische Kirche [...] zu einer klaren Anerkennung der Menschenrechte durchgerungen hat. Dass die Idee der Würde eine entscheidende Rolle bei der kirchlichen Neupositionierung gespielt hat, wird schon im Titel des Dokuments – ‚Dignitatis Humanae‘ – deutlich.³⁹

Diese Konzilerklärung richtet sich zuerst an den Bereich des Staatskirchenrechts bzw. des Religionsverfassungsrecht, wie viele Bezüge zur staatlichen Ordnung in dieser Konzilerklärung zeigen. Aber ist die Menschenwürde deshalb auf den Bereich zwischen Staat und Kirche zu reduzieren? Ist die Menschenwürde nicht viel eher ein transzendentaler Grundlagenbegriff für die Verfassungen beider Institutionen, Kirche wie Staat? Oder sprechen wir fälschlicherweise von verschiedenen Verständnissen von Menschenwürde im Religionsverfassungsrecht (Vat. II DH) und im Kirchenrecht (c. 208/CIC 1983)? Dieser Eindruck entsteht, wenn man die Menschenwürde im geltenden kanonischen Recht (c. 208) mit dem staatlichen Recht vergleicht.⁴⁰

3.1.3. Rechtliche Konkretisierungen der Gottebenbildlichkeit

Die verschiedenen theologischen Interpretationen der Gottebenbildlichkeit des Menschen prägen also das rechtliche Menschenwürdeverständnis mit. So unterscheidet David Hollenbach vier Interpreta-

³⁹ Ebd. 58.

⁴⁰ Der Begriff Menschenwürde kommt noch nicht in der „Declaration of Independence“ der USA vor. Er kommt überhaupt noch nicht in den grossen Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte des 18. Jahrhunderts vor. Die UN-Charta, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, und das deutsche Grundgesetz, die von Johannes-Paul II. nicht promulgierte *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, die Schweizer Verfassung von 1999 verwenden den Würdebegriff.

tionen der Gottebenbildlichkeit und deren Auswirkungen auf das rechtliche Menschenwürdeverständnis:

a) Eine substanzialistische Interpretation

„Diese drei Garantien der Menschenwürde – die Transzendenz des Geistes, die Heiligkeit des Bewusstseins und die Vorzüglichkeit der Freiheit – sind wichtige Aspekte der Kraft der menschlichen Vernunft und damit die vorderste Manifestation der Gottebenbildlichkeit des Menschen.“⁴¹

b) Eine relationale Interpretation

„Da nun Gott (als trinitarische Einheit von drei Personen) radikal relational zu denken ist, so müssen wir auch menschliche Personen relational denken. Dieses theologische Verständnis von Menschenwürde als eine relationale Realität hat auch ihre säkulareren Argumente: Denn das relationale Verständnis von Gottebenbildlichkeit und von Menschenwürde hat auch ganz praktische Implikationen, insbesondere für die Art und Weise, wie Menschenrechte verstanden werden müssen [...] Personen können nur dann in Würde leben, wenn sie in einer von Freiheit geprägten Gemeinschaft leben – eine Gemeinschaft, in der sowohl persönliche Initiative als auch Solidarität mit den anderen als wesentliche Aspekte von Menschenwürde ernst genommen werden.“⁴²

⁴¹ „These three secular warrants for human dignity – the transcendence of the mind, the sacredness of conscience, and the excellence of liberty are all aspects of the power of human reason which is a prime manifestation of the likeness of humans to God.“ David Hollenbach, Human dignity in Catholic thought, in: Marcus Düwell; Jens Braarvig; Roger Brownsword; Dietmar Mieth (Hg.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 2014 250–258, 253.

⁴² David Hollenbach, Human dignity in Catholic thought, in: Marcus Düwell; Jens Braarvig; Roger Brownsword; Dietmar Mieth (Hg.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge 2014, 250–258, 253–254: „Since God [a Trinitarian union of three persons] is thus radically relational, so are human persons. ... These theological understanding of human dignity as a relational reality also has secular warrants. ... This relational understanding of the image of God and of human dignity has important practical implications, particularly for the way human rights are understood. ... Persons can live in dignity only when they live in a community of freedom – a com-

c) Eine funktionale Interpretation

„Menschen – als Ebenbilder Gottes – nehmen eine kreative, tragende und verantwortungsvolle Rolle in der Welt ein. [...] Neue Diskurse in der katholischen Theologie rund um den Begriff der Menschenwürde, insbesondere die von Papst Benedikt XVI., haben dieses Thema aufgegriffen und zeigen eine auffallend ‚grüne‘, umweltbetonte Ausrichtung. Sie führen zu einem Verständnis von Menschenwürde, das die Menschenrechte der so genannt ‚dritten Generation‘ unterstützt, so zum Beispiel das Recht auf eine ‚natürliche Umwelt, das ein Leben in Würde und Wohlbefinden ermöglicht‘, oder etwa eine ‚Verantwortung, die natürliche Umwelt zu schützen und zu verbessern zum Nutzen der gegenwärtigen und zukünftigen Generationen‘.“⁴³

Diese Überlegungen von David Hollenbach zeigen, dass das katholische Verständnis von Menschenwürde sich in einer lebendigen Tradition weiterentwickelt hat. Die Entwicklung erfolgte als ein Resultat einer Interaktion zwischen den normativen Quellen der katholischen Identität (Schrift und Tradition) und der Erfahrung der katholischen Kirche mit totalitären Staaten. Auf diesem hier nur verkürzt dargestellten Weg wurde der Katholizismus zu einem Teilnehmer in der Interpretationsgemeinschaft der Menschenwürde und der Menschenrechte. Mit John Rawls formuliert, nimmt die katholische Kirche teil am *overlapping consensus* einer Rechtsgemeinschaft, die die Menschenwürde anerkennen und daher diese durch Menschenrechte schützen will.

munity in which both personal initiative and social solidarity are valued as essential aspects of human dignity.“

⁴³ David Hollenbach, Human dignity in Catholic thought, in: Marcus Düwell; Jens Braarvig; Roger Brownsword; Dietmar Mieth (Hg.), The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives, Cambridge 2014, 250–258, 254–255; „Human beings as images of God also exercise a creative, sustaining and governing role in the world. ... Recent Catholic discussions of human dignity, particularly those of Pope Benedict XVI. [and Pope Francis], have picked up on this theme and adopted a notably ‚green‘ orientation. These discussions lead to an understanding of human dignity that supports ‚third-generation‘ human rights such as the right to ‚an environment of a quality that permits a life of dignity and well-being‘, and a ‚responsibility to protect and improve the environment for present and future generations‘.“

d) Auch bei der Frage der frauengerechten Interpretation der Gottebenbildlichkeit erinnert Hollenbach daran, dass sich in der Vergangenheit das katholische Menschenwürdeverständnis weiterentwickelt und verändert hat. Ob dies auch bezüglich der Gottebenbildlichkeit gelingen wird? Wird auch auf der Basis des transzendentalen Freiheitsdenkens die Geschlechterfrage angegangen? Was hat das rechtlich für eine Bedeutung für den Menschenwürdebegriff und damit die Menschenrechte, wenn die Ebenbildlichkeit Gottes nicht im Mann, sondern in Mann und Frau, zum Ausdruck kommt?⁴⁴ Wenn Männer allein Gott nicht abbilden können (Gen 1,26 ff.), können sie ihn dann allein repräsentieren? Mit dem Propheten Hosea ist daran zu erinnern: „Gott bin ich, kein Mann“ (Hos 11,9).⁴⁵

Und die indische Entwicklungsökonomin Devaki Jain hat auf folgende Tatsache aufmerksam gemacht: In den Ländern des Südens hätten verschiedene Religionsgemeinschaften durch ihre Frauenbilder die ökonomische Aufbauarbeit behindert. Die Abwesenheit von Frauen in Leitungspositionen in den betreffenden Religionsgemeinschaften habe eine negative Vorbildfunktion für das soziale politische und wirtschaftliche Leben.⁴⁶

3.2. Menschenwürde und Menschenrechte

Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* kennt keine philosophische Übereinkunft, warum diese Rechte gelten und unterstützt werden sollten. Genauso wenig gibt es eine weltweit geltende metaphysisch-philosophische Klärung, wieso die Menschenwürde fundamental ist.⁴⁷

⁴⁴ Martina Bär, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau. Würzburg 2011. Die Autorin entwirft auf der Basis des transzendentalen Freiheitsdenkens (Fichte, Schelling, Jenaer Frühromantik) eine Anthropologie der Geschlechter, die Konsequenzen zeitigt für die Ebenbildlichkeitsbestimmung von Mann und Frau.

⁴⁵ Vgl. Ilona Riedel-Spangenberg; Erich Zenger (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für Helen Schüngel-Straumann zum 65. Geburtstag. Paderborn 2006.

⁴⁶ Vgl. Stella Ahlers, Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche. Ein problematisches Spannungsverhältnis. Berlin u. a. 2005, VII.

⁴⁷ Jacques Maritain, Introduction. In: UNESCO (Hg.), Human Rights: Comments and Interpretations. New York 1949, 9.

Das Böckenförde-Theorem⁴⁸ bezüglich des Staates sollte bezüglich der Menschenrechte daher wie folgt weiterentwickelt werden: Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 lebt von geistigen Voraussetzungen, die sie nicht selber liefern kann. Darum spielt eine weltweit tätige NGO, wie die römisch-katholische Kirche, mit ihrer Verfassung eine derart zentrale Rolle für die Interpretation und auch intellektuelle Anerkennung der Menschenwürde und der daraus fließenden Menschenrechte.

1. Die Menschenwürde ist der Grund, wieso Menschen überhaupt Rechte haben, so ist es formuliert im ersten Artikel der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* und im *deutschen Grundgesetz*. Mit der amerikanischen Philosophin Hannah Arendt kann man erinnern: „Wir wurden uns der Existenz eines Rechts, Rechte zu haben, bewusst [...], nur weil Millionen von Menschen ins Licht der Geschichte traten, die den Kampf verloren hatten und diese Rechte durch die neue weltpolitische Lage nicht wiedererlangen konnten.“⁴⁹ Menschenwürde ist also der Grund des „Rechts auf Rechte“. Die Menschenwürde ist ein wechselseitiger Achtungsanspruch. Würde man die Achtung der Menschen in ihrer Würde äusseren, heteronomischen Kriterien (persönliche Leistung, gesellschaftliche Nützlichkeit, Religionszugehörigkeit etc.) unterwerfen, dann wäre die Menschenwürde in ihrem grundlegenden normativen Status infrage gestellt. Sie wäre abhängig von äusserer Beurteilung und daher kein letzter Bezugspunkt.

Die Menschenwürde konstituiert also einerseits das gesamte Feld des Normativen durch ihren Achtungsanspruch. Ohne diesen Achtungsanspruch gegenüber dem Menschen als Verantwortungssubjekt könnte es kein Recht geben. Die Menschenwürde ist ein vorpositiver Grund jeden Rechts, auch des Rechts im Volk Gottes.

⁴⁸ Vgl. Hermann-Josef Grosse Kracht, „... ein Stück weit rebellisch“. Ernst-Wolfgang Böckenförde und die katholischen Selbstverständigungsdebatten der Bundesrepublik Deutschland. In: *Stimmen der Zeit* 12 (2015), 798–810, bes. 800–802.

⁴⁹ Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism*. Cleveland/New York 1951, 296: „We became aware of the existence of a right to have rights [...] only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation.“

3.2.1. Die Menschenwürde verlangt eine Konkretisierung der Freiheit

Wie wird die Menschenwürde in einer Verfassung konkretisiert? Die Menschenwürde wird in einigen Rechtsnormen Gegenstand expliziter rechtlicher Anerkennung: „Die Anerkennung der Menschenwürde verlangt, dass man einen Menschen nie vollends instrumentalisiert, sondern – innerhalb der funktionalen Bezüge, die das menschliche Miteinander unvermeidlich prägen – immer gleichzeitig auch als Selbstzweck behandelt. Dass Menschen einander als Mittel zu ihren jeweils eigenen Zwecken behandeln, ist zunächst einmal etwas völlig Normales und keineswegs per se zu beanstanden.“⁵⁰

Vom Busfahrer erwartet der Fahrgast, dass er ihn zum Arbeitsplatz bringt. Von der Professorin erwartet der Student, dass sie gut vorbereitete Lehrveranstaltungen anbietet. Die Anerkennung der Menschenwürde liegt nicht jenseits solcher alltäglicher Bezüge, sondern soll *darin* zum Tragen kommen. Die utilitaristische Reduktion des Menschen auf ein blosses Mittel zum Zweck wird durch die Menschenwürde radikal in Frage gestellt:⁵¹

„Entscheidend dafür ist, dass der Mensch die Möglichkeit hat, sich inmitten seiner diversen gesellschaftlichen Rollen und Funktion[en] zugleich als eigenständiges Subjekt zu verstehen und darzustellen.“⁵²

⁵⁰ Heiner Bielefeldt, Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom. In: Deutsche Kommission Justitia et Pax (Hg.), Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden Nr. 127). Bonn 2013, 27–62, 40–41.

⁵¹ Dies wird am Beispiel der Sterbehilfe deutlich. Die Rede vom „Sterben in Würde“ kann zwei völlig gegensätzliche Konzepte beinhalten: einerseits auch in der letzten Lebensphase als Subjekt von Selbstbestimmung respektiert zu werden, andererseits utilitaristische Vorstellungen, die es nicht mehr leistungsfähigen Mitgliedern der Gesellschaft nahe legen, der Gesellschaft nicht mehr länger „zur Last zu fallen“. Im letzteren Fall wird der Würdebegriff missbraucht zur gesellschaftlichen Ausgrenzung. „Wer zu nichts gebraucht wird und sich in nichts als nützlich erweist, hat, so die Konsequenz, keine Würde.“ (Guido Löhner, Geteilte Würde. In: Emil Angehrn; Bernhard Baertschi (Hg.), Menschenwürde. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft Bd. 63 (2004). Basel 2004, 159–187, 186). Menschenwürde ist nicht von Leistung abhängig. Denn über entsprechende Leistungen, und damit über die Würde eines Menschen, könnten andere Menschen befinden. Vgl. Jörn Klare, Was bin ich wert? Eine Preisermittlung. Berlin 2010.

⁵² Heiner Bielefeldt, Die Menschenwürde – ein unaufgebbares Axiom. In: Deut-

Dies verlangt einerseits die Konkretisierung der Freiheit in Freiheitsrechten bzw. Grundrechten der Verfassung. Andererseits hat das deutsche Bundesverfassungsgericht in seiner Rechtsprechung zur Menschenwürde dies mit dem Begriff der „Objektformel“ umschrieben: Danach soll der Mensch um seiner Würde willen nie als blosses Objekt behandelt werden. Er muss immer zugleich in seiner Subjektqualität respektiert werden. „Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem blossen Mittel, zur vertretbaren Grösse herabgewürdigt wird.“⁵³

Wer ist nun aber Träger der Menschenwürde? Kant äussert die Hoffnung, dass die Menschen eines Tages den Mut finden werden, sich aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien. Dies könnte die Obrigkeit veranlassen, die Menschen ihrer Würde gemäss zu behandeln.⁵⁴ Dieselbe Idee vertritt zur gleichen Zeit Friedrich Schiller im Drama „Don Carlos“, wo gemäss Grimms Wörterbuch zum ersten Mal das deutsche Wort „Menschenwürde“ in der Literatur aufgenommen wird. Dem spanischen König Philipp II. wird darin seine Geringschätzung der Menschenwürde vorgeworfen. Das hier von Schiller verwendete Würdeverständnis stellt Anforderungen sowohl an die Würdenträger selbst (z. B. nicht zu kriechen gegenüber den Höflingen) als auch Anforderungen an den Umgang mit allen Menschen (z. B. niemanden zu demütigen, indem seine Freiheit beschnitten wird). Schiller verwendet schon im Don Carlos diesen Menschenwürde-Begriff, obwohl in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 keine Rede von der universellen Menschenwürde war. Sie enthält nur die Vorschrift, dass alle öffentlichen „Würden“ allen Bürgern offen stehen.⁵⁵ Hier werden aus-

sche Kommission *Justitia et Pax* (Hg.), *Menschenwürde. Impulse zum Geltungsanspruch der Menschenrechte* (Schriftenreihe *Gerechtigkeit und Frieden* Nr. 127). Bonn 2013, 27–62, 41.

⁵³ Günter Dürig, *Der Grundsatz von der Menschenwürde*. In: *Archiv für öffentliches Recht* 2 (1956) 117–157, 127. In radikaler Abkehr vom totalitären Staat stehen nicht mehr der Staat, sondern der Staatsbürger und dessen Schutz im Mittelpunkt.

⁵⁴ Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Berlinische Monatsschrift*, 1784, H. 12, S. 481–494 (Digitalisat und Volltext im Deutschen Textarchiv).

⁵⁵ *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789*, Art. 6.

schliesslich die Bürger genannt. Die Französische Revolution meint die Rechte der Frauen noch vernachlässigen zu können.

3.2.2. Menschenwürde auch für Frauen?

Kennzeichnend für die Diskriminierung der Frauen ist es, so die irische Frauenrechtlerin Mary Wollstonecraft (1759–1797), dass den Frauen Tugenden zugeschrieben werden, die mit geringer Würde verbunden sind: Kindlichkeit, Abhängigkeit, Schutzbedürftigkeit, Schwäche. Sie seien der passive Gegenstand liebevoller Fürsorge. Frauen werden dabei jedoch besonders effizient unterdrückt, indem ihre Menschenwürde unterschlagen wird. So hat z. B. Johann Gottlieb Fichte versucht, die extreme Erniedrigung als die eigentliche Würde der Frauen anzusehen: Die Würde der Frau besteht für Fichte in der Selbstaufgabe. Die Würde der Frau „beruht darauf, dass sie ganz, so wie sie lebt und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. Das Geringste, was daraus folgt, ist, dass sie ihm ihr Vermögen und alle ihre Rechte abtrete, und mit ihm ziehe [...]. Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Teil seines Lebens geworden; und dies wird trefflich dadurch bezeichnet, dass sie den Namen des Mannes annimmt.“⁵⁶

Wie entscheidend für Mary Wollstonecraft die Würde ist, wird deutlich in ihrer Beschreibung der Zielsetzung ihres Werkes „Die Verteidigung der Frauenrechte“: „Meine eigenes Geschlecht, wie ich hoffe, wird mich dafür entschuldigen, wenn ich sie (die Frauen) wie rationale Wesen behandle, anstatt ihrem faszinierenden Charme zu schmeicheln und sie so anzusehen, als wären sie in einem Zustand ständiger Kindheit, nicht in der Lage, allein für sich einzustehen. Ich wünsche ernsthaft darauf hinzuweisen, worin wahre Würde und menschliches Glück besteht.“⁵⁷

⁵⁶ Johann Gottlieb Fichte, *Deduction der Ehe*. In: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796), *Sämtliche Werke*, Berlin 1845, Bd. 3, 312.

⁵⁷ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Man*. Oxford 2008, 79: „My own sex, I hope, will excuse me, if I treat them like rational creatures, instead of flattering their fascinating graces, and viewing them as if they were in a state of perpetual childhood, unable to stand alone. I earnestly wish to point out in what true dignity and human happiness consists.“

3.2.3. Menschenwürde auch für Laien?

In einer Kirche, die die Laien über Jahrhunderte als Objekt der Seelsorge behandelt hat (vgl. CIC 1917)⁵⁸, wird der neue, durch das Zweite Vatikanische Konzil ermöglichte ekklesiologische Subjektstatus mit dem Begriff der Menschenwürde in der Verfassung des Volkes Gottes unterstrichen.⁵⁹ Hermann Steinkamp führt in diesem Sinne mit Bezugnahme auf Foucault aus: „Der Typus der pastoralen Macht, wie er [...] durch das Christentum im Abendland verbreitet wurde, unterscheidet sich sowohl von den bekannten Formen religiöser [...] Macht [...], als auch von jenen Formen politischer Allianz mit den gesellschaftlich Mächtigen. [...] Die Beobachtung, dass im Gewand von Diakonie und Seelsorge subtilere Formen kirchlich-klerikaler Macht ausgeübt werden, kommt dagegen dem Phänomen [...] des pastoralen Machttypus schon näher.“⁶⁰

Im Rechtsstaat sind auf Sozialhilfe angewiesene Menschen sowie Flüchtlinge in ihrer Menschenwürde und in ihren Grundrechten geschützt. Auch „der gute Hirte“ (Joh 10,11–21) spricht nicht mehr mit Pfarrkindern und Objekten der Seelsorge, sondern mit Brüdern und Schwestern auf gleicher Augenhöhe, da die Egalitätsvorstellung sogar in die Kirchenkonstitution⁶¹ Eingang gefunden hat. Ganz in der Haltung von *Dignitatis humanae*⁶² haben die Bischöfe auf der *Bischofssynode 1967* als eines der Hauptanliegen der kirchlichen Verfassung LEF die Grundrechte der Gläubigen genannt. Daher darf „der Gebrauch von Macht [...] in der Kirche nicht willkürlich sein,

⁵⁸ „Im Zweiten Vaticanum hat zum ersten Mal in der Kirchengeschichte ein Ökumenisches Konzil sich eingehend mit den Laien beschäftigt. [...] Nicht ganz grundlos wurde nämlich das bisherige Gesetzbuch als einseitiges Kleriker-Recht beurteilt.“ Oskar Stoffel, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex, in: Moritz Amherd; Louis Carlen (Hg.), Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz. Zürich 1984, 60–84, 60.

⁵⁹ Wie im 20. Jahrhundert dieser Objektstatus der Laien, um eines heteronomen Zwecks willen, umgesetzt wurde, erzählt der irische Film „Philomena. Nach einer wahren Geschichte“ von Stephen Frears (2013).

⁶⁰ Vgl. Hermann Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie. Mainz 1999, 11.

⁶¹ Vgl. die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 32d.

⁶² „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein.“ (DH 1)

weil dies nach dem Naturrecht, nach dem positiven göttlichen Recht und nach dem kirchlichen Recht verboten ist. Die Rechte eines jeden Christgläubigen müssen anerkannt und geschützt werden.“⁶³

Zusätzlich müssen auch die Rechte jedes Menschen, auch die des Nichtchristen, in der Verfassung des Volkes Gottes geschützt werden.⁶⁴ Die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* und der erste Präsident des Päpstlichen Rates für die Auslegung der Gesetzestexte des neuen CIC, Rosalio Castillo Lara, betonten daher, dass die Menschenrechte vorpositiv auch für die Kirche gelten. Aber dies reicht nicht. Die Menschenwürde und die Menschenrechte müssen auch in der Verfassung des Volkes Gottes positiviert werden. D. h., es braucht einen Grundrechtskatalog am Anfang der Verfassung des Volkes Gottes, wie von Papst Paul VI. in Auftrag gegeben.

3.2.4. Menschenwürde in der kategorialen Anwendung

Die Menschenwürde hat neben der strukturkonstitutiven Bedeutung auch eine kategoriale Anwendung. Sie ist also nicht nur Voraussetzung für die Verfassung, sondern auch verfassungsimmanent anzuwenden. Von dieser kategorialen Bedeutung der Menschenwürde ist die Rede, wenn z. B. bei einer Vergewaltigung einer Person von Verletzung der Menschenwürde gesprochen wird. Was bereits durch die Rechtsanwendung als verwerflich bestimmt wurde, wird durch seinen Gegensatz zur Menschenwürde noch einmal verstärkt einem negativen Urteil unterzogen. Bei dieser kategorialen Anwendung der Menschenwürde ist allerdings Zurückhaltung geboten: „Wenn es schon positive Rechtsnormen gibt, die ein bestimmtes Verhalten als rechtswidrig demarkieren können, dann muss es nicht unbedingt notwendig sein, sofort auf die letzte Verstärkerfunktion und auf das letzte Kriterium der Menschenwürde zurückzugehen.“⁶⁵

⁶³ Deutsche Übersetzung der *Pontificia Commissio* vom Autor. *Pontificia Commissio* 1969, 82.

⁶⁴ Vgl. Burkhard Josef Berkmann, *Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche* (ReligionsRecht im Dialog Bd. 22). Münster 2016.

⁶⁵ Dietmar Mieth, *Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht*. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Berlin 2013, 349–368, 358.

Sonst würde man die konstitutive Bedeutung der Menschenwürde in der Auseinandersetzung um konkrete Rechtsanwendungen verspielen. Die Menschenwürde kann aber subsidiär in der kategorialen Anwendung eingesetzt werden, wenn ein bestimmtes Gesetz des Staates oder ein bestimmter Kanon des Kirchenrechts das Bewusstsein der verletzten Menschenwürde des Opfers übersieht. „Dies gilt z. B., wo die Würde nicht nur durch die Tat, sondern auch durch das Bewusstsein missachtet wird, wenn beispielsweise die Vergewaltigung einer Frau eben nicht nur ein Problem der einzelnen Tat, sondern ein Problem eines verharmlosenden Bewusstseins ist, ist es notwendig, das Kriterium der Menschenwürde voll ins Spiel zu bringen.“⁶⁶

Dies trifft z. B. auf das kanonische Recht zu, weil die Ausübung sexualisierter Gewalt an einer Frau oder an einem Kind oder Jugendlichen gleichgesetzt wird mit anderen Tatbeständen wie verbotene Eheschließung eines Klerikers, die keineswegs die Menschenwürde eines Menschen verletzen, vorausgesetzt, dass beide Partner der Ehe zustimmen. Beide Tatbestände sind für das kanonische Recht Verstöße gegen das sechste Gebot (c. 1395). Klaus Mertes, der 2010 massgeblich beigetragen hat, den sexuellen Missbrauch am Canisius-Kolleg in Berlin öffentlich zu machen, schreibt in seinem 2013 erschienenen Buch „Verlorenes Vertrauen“:

„Das Problem der katholischen Sexualmoral ist ihr Handlungsbegriff. Beim fünften Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ bleibt die Möglichkeit, ein und dieselbe Handlung entweder als Mord, als Totschlag oder als Töten im Krieg zu betrachten. Beim sechsten Gebot hingegen ist ein und dieselbe Handlung immer schwere Sünde, ausser in der Ehe – ob beim Gang ins Bordell oder beim Zusammenziehen mit einem Freund schon vor der Hochzeit“⁶⁷,

oder eben bei der Ausübung sexualisierter Gewalt an einer Person. Bei einer solchen Rechtslage muss sehr wohl an die Menschenwürde der Opfer von sexualisierter Gewalt⁶⁸ durch Kleriker, Ordensper-

⁶⁶ Ebd. 358.

⁶⁷ Klaus Mertes, *Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise*. Freiburg u. a. 2013, 114.

⁶⁸ Sexuelle Übergriffe wurden sowohl beim Gründer der „Legionäre Christi“, P. Marcial Maciel, als auch beim Gründer der „Gemeinschaft der Seligpreisungen“, Ephraim Croissant, als auch beim Gründer der geistlichen Bewegung „Sodalicio

sonen oder andere Personen der Kirche erinnert werden. Denn es geht dabei nicht zuerst um das gebrochene Zölibats- oder Eheversprechen. Die Menschenwürde der von Gewalt Betroffenen steht im Zentrum. Denn sonst wird diese Person (Kind, Jugendliche/r, Frau oder Mann) nicht zum Subjekt der Gerechtigkeitskommunikation. Ein Leben in Würde ist ein Leben im Recht einer Rechtsgemeinschaft.

„Ein rechtsloses Leben entspricht nicht den Würdekriterien, und das Würdekriterium kommt dort voll zum Zuge, wo gerechtes Recht als institutionelle Voraussetzung von Selbstentfaltung in menschlichem Leben existiert.“⁶⁹

Vor der Kirche liegt bezüglich ihrer Verfassung noch ein langer und spannender Weg, der mit dem Stichwort Menschenwürde bzw. mit dem Stichwort der Konzilserklärung *Dignitatis humanae personae* (DH 1) hier skizziert wurde. *Gloria Dei – vivens homo* (Irenäus von Lyon, adv. haer. IV, 20,1–7): Die Grösse Gottes und die Würde des Menschen konkurrenzieren sich nicht, im Gegenteil. Die Menschwerdung Gottes betont die Würde aller Menschen, nicht nur die der Juden oder Christen. Wer die Inkarnation bedenkt, kann daher keine Menschen in ihrer Achtung schmälern. Grundrechte in der Verfassung des Volkes Gottes sind also immer positiviert Menschenrechte.

Wer aber Wein trinkt und Wasser predigt, wirkt unglaubwürdig, oder anders gesagt: Wer die Menschenrechte nach aussen verkündigt (c. 747 § 2) und nach innen im Volk Gottes aus theologischen Gründen nicht umsetzt, wird jene Menschen nicht mehr erreichen, denen die Menschenwürde immer mehr zum Bewusstsein kommt und „die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen“ (DH 1). Wie kann der Gott der Gerechtigkeit denn sonst verkündet werden, wenn die Verkünder aus theologischen Gründen meinen, in ungerechten Strukturen verharren zu müssen?

de vida Christiana“, dem peruanischen Priester German Doig, nachgewiesen. Vgl. Anm. 52 Klaus Mertes, Verlorenes Vertrauen. Katholisch sein in der Krise. Freiburg u. a. 2013, 214.

⁶⁹ Dietmar Mieth, Menschenwürde im Christentum aus katholischer Sicht. In: Jan C. Joerden; Eric Hilgendorf; Felix Thiele (Hg.), Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch. Berlin 2013, 349–368, 358.

Schliessen möchte ich mit einem grossen Religionskritiker, dessen Namen ich nicht einmal kenne; es kann nur angegeben werden, wo er publiziert wurde. Es schrieb den Psalm 94,15: „Zur Gerechtigkeit wird zurückkehren das Recht, und alle werden ihm folgen, die aufrichtigen Herzens sind“⁷⁰, wenn die Verfassung des Volkes Gottes die in der Menschwerdung Gottes manifestierte Menschenwürde jedes Menschen anerkennt. Diese Fragen der Gerechtigkeit im Volk Gottes müssen nun zuerst angegangen werden, wenn man sowohl Jesus in der Bergpredigt (Mt 6,33) als auch die Konzilsöffnungsrede⁷¹ von Johannes XXIII. ernst nehmen möchte: Denn „Euch muss es zuerst um das Reich Gottes und um seine Gerechtigkeit gehen“. (Mt 6,33)

⁷⁰ Ps 94,15 in der deutschen Übersetzung der Zürcher Bibel, Zürich 2007.

⁷¹ Ansprache Papst Johannes' XXIII. zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils. In: Ludwig Kaufmann; Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg/Brig 1990, 116–150, 130 (italienisch-lateinisch-deutsche Konkordanz der Rede).