

gatorischer Handlung völlig vertraut, stammt doch die letztgenannte Kategorie aus ihrer eigenen Tradition. In diesem Kontext ist die theologische Ethik mit der Frage konfrontiert gewesen, was einzelnen Menschen unter welchen Umständen an Hilfsleistungen zumutbar ist, was sie umgekehrt überfordert. In ihrer Lehre vom *ordo amoris* hat sie diverse Präferenzregeln entwickelt, die bei der Beantwortung der Leitfrage „Wer von uns hat wem womit unter welchen Voraussetzungen zu helfen?“ der Orientierung dienen. Sie kennt die Präferenzregeln vom Vorrang der Pflicht vor dem Rat, also der supererogatorischen Handlung, sowie vom Vorrang der Pflichten der Gerechtigkeit vor denen der Liebe (im Sinne der Barmherzigkeit verstanden). Bei der Bestimmung des Inhalts der Hilfe entwickelt sie anhand der Kriterien entweder der Werthöhe oder der Wertdringlichkeit Vorzugsregeln. Bei der Bestimmung des Adressaten macht sie dem Subsidiaritätsprinzip entsprechend verschiedene Grade der Nähe aus. Sie differenziert zwischen „natürlichen“ Pflichten, die wie beim Samariter in der Eigeninitiative gegründet sind, und institutionell bestimmten Pflichten. Sie kennt im Übrigen eine Gradualität bei den Sünden, was einschließt, dass für sie nicht, wie M. meint (34, 39), jeder Verstoß gegen ein Gebot eine Todsünde ist. Das Thema „Hilfe“ stellt sich für sie selbstredend auf der individuellethischen Ebene anders dar als auf der sozialetischen. Mit Blick auf das Problem der Weltarmut lässt sich die christliche Sozialetik von der Option für die Armen sowie vom Prinzip der Solidarität leiten. Meines Erachtens dürfte sich zeigen lassen, dass die Ergebnisse, zu denen M. aus philosophischen Erwägungen bei verschiedenen Detailfragen kommt, in vielfacher Hinsicht mit dem in der theologischen Ethik entwickelten Konzept der Nächstenliebe, insoweit dieses rational einsichtig ist, kompatibel ist.

D. WITSCHEN

WITSCHEN, DIETER, *Religionsfreiheit und Kirche*. Politik – Rechtsethik – Theologie. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2013. 132 S., ISBN 978-3-506-77707-2.

Dr. theol. Dieter Witschen [= W.] arbeitete von 1976 bis 1986 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster und ist seit 1986 Mitarbeiter beim bischöflichen Officialat Osnabrück. Vielfach hat er sich höchst engagiert zum Thema „Menschenrechte“ geäußert.

Im ersten Kap. (15–25) stellt W. zuerst jene Rechte vor, welche einem jeden Gläubigen sowie jeder Vereinigung von Gläubigen ausnahmslos zustehen: die Freiheit des Glaubens, des Bekenntnisses der Religionsausübung sowie der Vereinigungsfreiheit. Nie ist diese „Freiheit“ ein bloß politisches Zugeständnis (34), sondern ein unverfügbares Menschenrecht. – Eng daran erörtert W. sodann das Recht, welches der Institution Kirche zusteht: Es lässt sich nicht von einem oder dem „Menschenrecht“ der Kirche reden; wohl aber ist von den ihr zugehörigen Rechten zu sprechen, welche der Kirche ihr institutionelles Bestehen, ihre Tätigkeit als auch die Achtung und Ehrerweisung sichern. W. fügt richtigerweise hinzu: „Die Kirche als Institution ist nicht Berechtigter eines Menschenrechts“ (25).

W. schließt im zweiten Kap. (26–50) Feststellung und Überlegungen hinsichtlich der Grenzen des Rechts auf Religionsfreiheit an. Keine Grenze besteht hinsichtlich des Trägers dieses Rechts: Es steht allen Menschen ausnahmslos zu (29), nie also kann und darf dieses Recht einem einzelnen Menschen oder einer Gruppe oder den Trägern einer bestimmter Weltanschauung abgesprochen werden. Andererseits bedarf es der genauen Bestimmung, was denn unter „Religion“ zu verstehen sei, die rechtlich geschützt werden muss. Der innere Gehalt von „Religion“ hängt überhaupt nicht von der Zahl der Anhänger, nicht von der Rolle im Verlauf der Geschichte, auch nicht bloß von irgendeiner gebräuchlichen Schrift u. a. ab.

W. arbeitet anschließend sorgfältig heraus, was rechtlich einer jeden Person auf Grund des Menschenrechts der Religionsfreiheit zusteht; welche Ansprüche sie geltend machen kann, natürlich nicht muss: Dieses Recht schließt alles mit ein, was jene Menschen selbst als religiöses Handeln einordnen (35). Wie aber ist zu verfahren, wenn aus der religiösen Einstellung heraus Handlungen vorgenommen werden, evtl. vorgeschrieben sind, welche die Großgesellschaft als Verstöße gegen das Sittengesetz bezeichnet? (37–39). Die differenzierte Antwort W.s entspricht unserem sittlich-rechtlichen Stand:

Elementarste ethische Standards dürfen nicht und nie verletzt werden. Untersagt werden müssen also Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, welche die Rechte anderer Personen, gleich, ob sie Mitglieder dieser Gemeinschaft sind oder nicht, massiv verletzen (38). Auch darf ein Mitglied einer Religionsgemeinschaft sich selbst eine solche Vornahme untersagen, was ihm schwere Nachteile vonseiten seiner eigenen Religionsgemeinschaft eintragen kann; gegen die wiederum der Staat zu schützen verpflichtet ist.

Sodann geht W. im dritten Kap. (51–68) ausführlich und genau unter dem Titel „Negative – Positive Religionsfreiheit“ auf jene Person oder Gruppe ein, welche es für sich radikal ablehnt, einer Religionsgemeinschaft überhaupt anzugehören oder eine Religion zu haben. Unter anderem erklärt W., was genau unter „negativem“ Recht zu verstehen sei, welches beinhaltet, vom Staat „gegen den eigenen Willen religiöser Einflußnahme ausgesetzt oder gar zu religiösen Handlungen gedrängt zu werden“ (So H. Bielefeldt, *Wahrheit und Toleranz ...*, in: GGA 262 (2010), 120; bei W.: 56, Anm. 45).

Das vierte Kap. (69–97) erläutert Inhalt und Umfang der staatlichen Neutralität gegenüber den Religionsgemeinschaften wie auch gegenüber dem einzelnen Gläubigen. Zentral und Quelle für jegliche genaue Fassung der Neutralität ist die Gleichheit, also die Gleichbehandlung sämtlicher Gläubiger und Glaubensgemeinschaften. Auf ihr gründet sich für den Staat das radikale Gebot, sich gegenüber diesen Bezugspersonen und -gruppen neutral zu verhalten (71). Der Staat hat unparteilich zu sein und darf weder eine Gruppe privilegieren noch einer Gruppe höhere oder geringere Chancen einräumen. W. behandelt hilfreich einige immer wieder auftretende „Fälle“ (87–95).

Auf das ebenso vertraute fünfte Kap. (98–114), welches auf die jedem Staat auferlegte Pflicht eingeht, die Religionsfreiheit zu achten, zu schützen und zu gewährleisten, folgt das sechste Kap. (115–131), welches allein bereits diesem Buch W.s eine hohe Wichtigkeit verleiht.

Unter dem Titel „Kirche: Anwältin für Religionsfreiheit“ richtet sich W. weitestgehend an die römisch-katholische Kirche und zeigt ihr ihre besonderen Pflichten auf. In diesem höchst anregenden wichtigen Kapitel hätte ich mir nun einige deutlichere Bemerkungen gewünscht.

1. W. sieht in dem einen Menschenrecht der Religionsfreiheit zwei verschiedene Aufgaben: a) den Träger des Menschenrechts selbst zu schützen, b) eine Verpflichtung Dritter, zu diesem Schutze zu verhelfen. Ich darf dazu aus meinem Wissen anmerken: Zu a) Wer ein Menschenrecht direkt für sich als Pflichtnorm beansprucht, bedarf nicht eines anderen Rechts, um dieses Menschenrecht zur Geltung zu bringen! Zu b) Doch wer fordert, dass anderen Menschen der menschenrechtliche Schutz zu garantieren sei, stützt m.E. diese Forderung auf eine höhere, den Menschenrechten übergeordnete Norm, auf welcher das Menschenrecht selbst begründet und seine Beachtung gefordert ist. So wie doch aus dem Tötungsverbot nicht direkt die Pflicht folgt, Leben in vielerlei Weise zu erhalten; vielmehr beruht diese Pflicht auf einer grundsätzlicheren Norm, von der auch das Tötungsverbot seine Kraft bezieht.

Um welche Norm oder welchen Willensakt handelt es sich? Zumindest wäre es sinnvoll, dieser Frage nachzugehen. Angeben lässt sich: Ein Willensakt Gottes, welcher den Menschen als Sozialwesen mit Rechten und Pflichten erschafft; oder das Liebesgebot oder der gesellschaftlich anerkannte Wertestandard (so Wolfrum) oder sittliche Gestaltungsprinzipien (so Schwartländer) u.a. [dazu N. Brieskorn, *Menschenrechte*, 1997, 103–113]. Geht man auf diese Sichtweise ein, die sich auf eine Sphäre richtet, die dem Menschenrecht selbst übergeordnet ist, so erweitert sich dadurch der Blick auf einen Grund und auf Zusammenhänge, welche den kirchlichen direkten oder indirekten Einsatz an enormem Wert gewinnen lassen: Je umfassender zudem die Einladung zum Verständnis der eigenen Aktion begründet ist, desto mehr und umso stärkere Mitarbeit ist zu erwarten.

2. W. erwähnt sodann folgende zwei Positionen: a) die klare, tatkräftige Solidarität mit Opfern, das Mitleiden im „Unten“, wodurch die helfende Person selbst oft wohl erfährt, dass und wie sie als Menschenrechtsträger ebenfalls verletzt wird. Der in seinen Rechten verletzte Mensch ist wirklich „Nächster“ (Mt 22, 39), dem Liebe gebührt. b) Ausgiebiger und höchst engagiert behandelt W. hingegen die von außen ansetzende Hilfe, um von Menschenrechten geschützten Positionen auch wirklich Schutz zu ver-

schaffen: Eine höchst politische, nicht gefahrlose Tätigkeit ist dabei auszuüben! Für diese Position, die von „oben“ her sorgt, wird die verletzte Person jedoch bloßes Mittel sein, um das politische Engagement zu begründen. So schwierig es ist, dieser Aufgabe, also b), gerecht zu werden, so ist es der Kirche ebenfalls aufgetragen, Mitglieder zu haben, welche für den unmittelbaren Einsatz mit den Opfern bereit sind. Eine ausführlichere Darstellung von a) wäre daher willkommen.

3. W. erwähnt (124) positiv die mögliche Leistung einer Politik der „Goldenen Regel“: Wie ich dir, so du mir! Wenn eine Minderheit gegenüber einer Mehrheit ihre Rechte einfordert, rechtfertigt sie ihre Forderung dadurch, dass sie dort, wo sie die Mehrheit bildet, Minderheiten schützt und achtet. Richtig! Nur hat eine solche Politik keinen Ort im Einsatzbereich für die Menschenrechte: Diese stehen jedem Menschen als Menschen zu, gleich, ob er sittlich und rechtlich verwerflich ist, ob er gegen die Menschenrechte anderer verstößt etc. Menschenrechte gebühren niemandem erst auf Grund einer dem Gegner gefallenden Leistung, sondern stehen ihm bloß und bereits als Mensch zu, dem Henker ebenso wie dem, der gehenkt werden soll. Die Pflicht zum Schutz der Menschenrechte besteht unabhängig von einem Entgelt, einer Leistung und ist auch von jenem zu erbringen, der Menschenrechte reichlich genießt oder selbst vielfach verletzt. Menschenrechte stehen auch der völlig intoleranten Person zu (67 ff., 126 ff.).

Nur so viel zu dem höchst wichtigen, anregenden Buch, das eine hohe Konzentration vom Leser verlangt und auf eine hochherzige Einstellung für die Opfer dieser Welt dringt.

N. BRIESKORN SJ

FLASCH, KURT, *Warum ich kein Christ bin*. Bericht und Argumentation. München: Beck 2013. 280 S., ISBN 978-3-406-65284-4.

„Geboren ist ein Gottessohn: keine Scham; denn es ist eine Schande; gestorben ist der Sohn Gottes: durchaus glaubhaft, weil läppisch; begraben, auferstanden: das ist gewiss, weil unmöglich.“ Darum war Tertullian ein Christ (*De carne Christi* V [MPL II 761]) – und ist K. Flasch (= F.) es nicht mehr. „Ich wundere mich über die Großtöneri von Theologen, die das Christentum als Ausbund von Vernunft anpreisen. Paulus nannte es eine ‚Torheit‘“ (256 f.).

Mit den Theologen, gar den heutigen, hat F. es nicht gerade. Die Antwort des Bultmann-Schülers H. Braun auf seine Frage, wozu er Jesus brauche, „lautete etwa: ‚Er ist mir vertraut. Er zeigt mir, wie ich leben soll. Er leitet mich an zur Selbsterforschung, ohne mich zu demütigen. Er gestattet mir Selbsterkenntnis, mit der ich „gestrost“ weiterleben kann.“ [Und was hörte er heute bei so manch katholischem Kollegen?] „Es war das letzte Mal, daß ich einen Theologen um Rat in Glaubenssachen fragte. Ich war endgültig ‚entmythologisiert‘“ (37 – bedenkenswert auch [149] die Verwunderung F.s darüber, „wie inhaltsarm große Theologen des 20. Jahrhunderts von ihrem Gott gesprochen haben“).

F. wehrt eingangs ausführlich die Vermutung ab, er habe mit Kirchenleuten schlechte Erfahrungen gemacht, indem er ein Resümee seines Buchs *Über die Brücke. Mainzer Kindheit 1930–1949* an den Anfang stellt. Auf dem Niveau von Kirchenaustritten aus Unzufriedenheit mit einem Bischof bewegen wir uns hier nicht. Er stellt vor allem auf die Umbrüche in der Neuzeit ab, die aus der Milieu-Selbstverständlichkeit des Glaubens zur heutigen Verlegenheit ihm gegenüber geführt haben: Weissagungen, Wundergeschichten, Auferstehung, Bekehrung der Welt (als *das* Wunder, anstelle der nicht fortgesetzten biblischen, so schon Augustinus, *De vera religione*). Anstoß war für F. der „für mich schicksalhafte Fehler“ (33) des Historikers M. Gelzer, vorweihnachtlich im Hörsaal über das Christentum zu „predigen“, ohne bei den Paulusbriefen etwas von der minutiösen Präzision zu zeigen, mit der er die Briefe Ciceros behandelt hatte. (Es ließ ihn [34] fragen, „ob der Glaube nicht zuweilen den Verstand ruiniert“.)

Auf diesen ersten Teil des Berichts folgt die Argumentation. „Der Gott der Philosophen verdient ein ehrendes Gedenken“ (150). F. verdeutlicht und verteidigt Anselms „quo maius cogitari nequit“; aber zum einen sei solch ein Gott für die religiösen Bedürfnisse zu abstrakt, sodann komme weder dessen Beweis noch einer der anderen Gottes-