

---

# Menschenrechte und Macht

---

*Hans-Joachim Sander*

## Die schwule Menschenwürde und der Gott der Menschenrechte

Der Heterotopos einer prekären Begegnung von  
menschlicher Ohnmacht und religiöser Autorität

*Referat auf der Jahrestagung »Sünde oder Menschenrechte? Schwule Emanzipation, Theologie und die Menschenwürde« der Arbeitsgemeinschaft Schwule Theologie in Göttingen, 15.–17. Oktober 2010. Aktualisiert und auf Englisch wurde der Vortrag am 8. Mai 2011 beim Europäischen Forum in Berlin gehalten.*

**D**ER BISCHOF VON PHOENIX in Arizona, Thomas J. Olmsted, hat im letzten Jahr über zwei Priester die Exkommunikation ausgesprochen, die öffentlich und entschieden für eine Veränderung der Position der katholischen Kirche zur Homosexualität eintraten. Das war nicht der Grund für die Exkommunikation, aber es gehörte wohl zum Anlass. Die Gründe lagen im disziplinarischen Bereich. Der eine hat nach einem Jahr des Überlegens eine priesterliche Position bei der Reformed Catholic Church angenommen, er ist also übergewechselt. Allerdings will die katholische Kirche mit der Reformed Catholic Church nichts zu tun haben, nicht zuletzt wegen deren Positionen zu Homosexualität und Frauenordi-



nation. So bekennt einer ihrer Glaubensgrundsätze: »We believe that homosexuality is not a sin and invite GBLT people to participate in all sacraments, including Holy Union and Ordination.«<sup>1</sup> Der andere Priester, Dr. Vernon Meyer, wurde Mitte September exkommuniziert, nachdem er an der Weihe einer Priesterin teilgenommen hat.

In beiden Fällen sah Bischof Olmsted die Tatbestände von »ex latere«-Exkommunikationen gegeben, also Exkommunikationen, die automatisch eintreten bei bestimmten Verhaltensweisen; er hat aus seiner Sicht lediglich diese selbst zugezogenen Exkommunikationen sichtbar gemacht. Bischof Olmsted ist dafür bekannt, solche ex-latere-Exkommunikationen in diversen Fällen auszusprechen; sie betreffen nicht nur Priester, die sich für eine veränderte Position zu Homosexuellen bekennen.

Father Meyer allerdings gehörte 2003 zu neun Priestern der Diözese von Phoenix, die eine »Phoenix Declaration« unterzeichneten, in der 180 Pastoren aus Arizona, die diversen christlichen Denominationen angehörten, die vollständige, Diskriminierung aktiv ausschaltende Gemeinschaft mit schwulen, lesbischen, bisexuellen und transsexuellen Menschen auch in religiösen Communities forderten.<sup>2</sup> Bischof Olmsted wurde 2004 zum Ordinarius von Phoenix ernannt und forderte seine Priester sehr bald und sehr entschieden auf, ihre Unterschriften zurückzuziehen, was diese bis auf einen schließlich auch taten. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Olmstedts Vorgänger, Bischof Thomas J. O'Brien und Erzbischof Michael J. Sheehan, diese Erklärung durchaus kannten, aber es ablehnten, gegen die unterzeichnenden Priester vorzugehen. O'Brien gehörte zudem zu einem bischöflichen Komitee der US-amerikanischen Bischofskonferenz, das 1997 die Erklärung »Always Our Children« erarbeitete, eine pastorale Handreichung für Familien und Gemeinden, wie sie das Gefühl der Ausgeschlossenheit bei jenen überwinden könnten, die als homosexuelle Menschen mit ihnen leben.<sup>3</sup>

2006 hat dann das gleiche Komitee der US-Bischofskonferenz dieser Erklärung eine zweite folgen lassen, »Ministry to Persons with a Homosexual Inclination«.<sup>4</sup> Der markante Unterschied zwischen beiden Erklärungen besteht darin, dass »Always Our Children« von homosexuellen Menschen als gesellschaftliches Faktum spricht, mit dem man pastoral, also positiv, umgehen müsse, während die zweite Erklärung von 2006 Wert darauf legt, dass es nur eine sexuelle Orientierung von Menschen gibt, eben die heterosexuelle. Homosexuelle Menschen erleiden so gesehen eine Störung an der objektiv gegebenen Ordnung der natürlichen Dinge, was sie nicht gesellschaftlich diskriminieren sollte, womit man aber pastoral umgehen müsse.

1 [http://www.reformedcatholicchurch.org/about\\_us.htm](http://www.reformedcatholicchurch.org/about_us.htm), abgerufen am 20. Juni 2011.

2 Vgl. <http://nolongersilent.org/PhoenixDeclaration.html>, abgerufen am 20. Juni 2011.

3 Vgl. National Conference of Catholic Bishops. Bishops' Committee on Marriage and Family. Washington, D.C., 1997. – Vgl. auch Kieran Scott, Harold Daly Horell (ed.): Human sexuality in the Catholic tradition, Lanham/Md. 2007.

4 United States Conference of Catholic Bishops, Ministry to persons with a homosexual inclination: guidelines for pastoral care, Washington D.C.: United States Conference of Catholic Bishops, 2006.



Die Exkommunikationen in Arizona und ihr Hintergrund in der Katholischen Bischofskonferenz der USA zeigen einen markanten Politikwechsel in der Katholischen Kirche der USA. Gab es in den 1990er Jahren eine vorsichtige Öffnung zum Problemkreis Homosexualität, so wird in den 2000er Jahren großer Wert auf die traditionelle Lehre gelegt, die eine homosexuelle Lebensführung als moralisch nicht integer ablehnt. Es ist ein Wechsel des Themas von der Pastoral zur Moral. Dieser Wechsel drückt zugleich eine etablierte Moralpolitik der katholischen Kirche aus, die von ihrer Zentrale im Vatikan ausgeht. Die Maßnahmen von Bischof Olmsted setzen das um und sind zunächst einmal Angelegenheiten religiöser Disziplin sowie des Kirchenrechts. In ihnen spiegelt sich die konservative politische Position, die die US-Bischöfe derzeit in der US-Gesellschaft einnehmen.

All das stellt noch keine Menschenrechtsproblematik dar. Hier zeigt sich vielmehr das zwar etwas verschämte, aber dennoch die katholische Kirche sehr nachhaltig beschäftigende Ringen mit den Homosexuellen in ihren eigenen Reihen sowie mit ihrer eigenen ekklesiologischen Identität angesichts dieser Tatsache. Homosexualität ist für die katholische Kirche ein brisantes öffentliches Thema, welches sich in Relevanz und Brisanz mit den Fällen des sexuellen Missbrauchs messen lassen kann. Die Kirche kann bei beiden Themen öffentlich nicht punkten. Sie kann sich in diesen Themen auch nicht bewegen, ohne sich zu verändern. Gleichwohl darf man den Unterschied nicht verwischen. Die Fälle des sexuellen Missbrauchs sind klar Menschenrechtsverletzungen, die Exkommunikationen der Priester durch Bischof Olmsted sowie das Papier von 2006 sind das nicht. Es sind Disziplinarmaßnahmen, um in den USA wieder auf vatikanische Linie zu kommen.

Aber gibt es durchaus einen systematischen Bezug zum Menschenrechtsthema. Es geht um die Identität der katholischen Kirche in der spätmodernen Welt und dafür sind Menschenrechte eine Art Seismograph. Die Kirche steht für Menschenrechte, das ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil lehramtlich geklärt (Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*). Aber diese Kirche hat große Schwierigkeiten, wenn sich das Menschenrechtsthema so meldet, dass ihre eigene Identität dabei ins Schlingern gerät. Sie ist es gewohnt, die Menschenrechte dort zu verteidigen, wo sie außerhalb von ihr verletzt werden. Wenn Verletzungen sich aber in ihr zu Wort melden wie im Fall des sexuellen Missbrauchs und wenn ihr Menschenrechtsverletzungen vorgeworfen werden wie beim Diskurs über kirchliche Diskriminierung homosexueller Menschen, dann herrscht zunächst Sprachlosigkeit.

Das erklärt sich nicht zuletzt aus der langen Ablehnung der Menschenrechte durch die katholische Kirche. Sie wurden lange als liberale Bürgerlichkeit angesehen, als eine revolutionsfreundliche Zivilität.



### ***Menschenrechte sind gefährlich und der Korrektur bedürftig.***

Diese Perspektive findet sich besonders im sog. *Syllabus errorum*, den Papst Pius IX. aus eigenen amtlichen Schreiben zusammengestellt und der Enzyklika *Quanta Cura* am 8. Dezember 1864 angehängt hat.<sup>5</sup> Dort heißt es über »*Errores de ethica naturali et christiana*: 56. Sittengesetze bedürfen keiner göttlichen Bestätigung, und es ist keineswegs nötig, dass die menschlichen Gesetze entsprechend dem Naturrecht gestaltet werden oder ihre verpflichtende Kraft von Gott empfangen. [...]« Und ebenso über »*Errores, qui ad liberalismum hodiernum referuntur*: 77. In dieser unserer Zeit ist es nicht weiter dienlich, die katholische Religion als die einzige Staatsreligion zu haben und alle übrigen Formen der Gottesverehrung auszuschließen. 78. Daher wurde in bestimmten Gebieten katholischen Namens lobenswerterweise gesetzlich Vorsorge getroffen, dass es Menschen, die dorthin einwandern, erlaubt sei, ihren jeweiligen Kult öffentlich auszuüben. 79. Es ist nämlich falsch, dass die bürgerliche Freiheit für jeden Kult und desgleichen die allen zugestandene volle Vollmacht, alle beliebigen Meinungen und Gedanken in aller Öffentlichkeit kundzutun, dazu beitrage, die Sitten und Herzen der Völker leichter zu verderben, und die Pest des Indifferentismus zu verbreiten. 80. Der Römische Papst kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und der modernen Kultur (*cum recenti civilitate*) versöhnen und anfreunden.« (DH 2956, 2962, 2977–2980)

Hinter dem *Syllabus errorum* steht mehr als nur die dogmatische Haltung einer Religionsgemeinschaft, die ihre Wahrheit als die allein seligmachende begreift und sich damit erhaben über den anderen wähnt.<sup>6</sup> Da ist die katholische Kirche keine Ausnahme, sondern die Regel; dieser Habitus findet sich bei so gut wie allen Religionsgemeinschaften. Er gehört zu den Strukturierungsprinzipien von Religion, weshalb der *religious turn* der Gegenwart eben auch seine Ambivalenz hat. Dafür ist die katholische Kirche nicht zu schelten, zumal sie sich mit dem Zweiten Vaticanum von diesem Habitus sogar entschieden abgewendet hat. Bis er sich endgültig durchsetzt, dauert es wie schon bei früheren Konzilien wohl mindestens zwei Generationen. Das Problem der Positionen dieses *Syllabus* ist weniger die Antimoderne. Es ist vielmehr theologisch-politischer Natur; dieser Text ist geradezu ein prägnanter Ausdruck des politisch-theologischen Problems. Zu diesem Problem führen die Menschenrechte und um dieses Problem drehen sich sowohl die Ablehnung der Menschenrechte durch die katholische Kirche im 19. Jhd. und in der ersten Hälfte des 20. Jhd.s wie auch ihre vorbehaltlose Anerkennung auf dem Zweiten Vaticanum.

Um das aber einschätzen und verstehen zu können, ist die Auseinandersetzung mit der Auflösung des politisch-theologischen Problems notwendig, die im 19. Jhd. die katholische Kirche beherrschte. Diese politisch-theologische Heraus-

5 Heinrich Denzinger, unter Mitarbeit von H. Hopping, hg. v. Peter Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 37. Aufl. Freiburg 1991 (im Folgenden mit DH und der Nummer angeführt).

6 Vgl. Hubert Wolf, *Der Syllabus errorum (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?* In: Manfred Weitlauff (Hg.), *Kirche im 19. Jahrhundert*, Regensburg 1998, 115–139.



forderung hat ein spanischer Philosoph und Diplomat, *Donoso Cortés*, 1852 im Kapitel I seines *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus* auf den Punkt gebracht: »Wie jede große politische Frage stets eine große theologische Frage in sich birgt.«<sup>7</sup>

Theologische Auseinandersetzungen sind niemals politisch neutral – gleich wie innertheologisch oder – im christlichen Fall – innerkirchlich sie auftreten. Sie repräsentieren politische Problemlagen und bisweilen prägen sie auch die politischen Strategien, mit diesen Problemlagen umzugehen. Aber man darf sich nun nicht täuschen; diese Einsicht ins politisch-theologische Problem ist nicht befreiungstheologisch motiviert, sondern im Gegenteil restaurationspolitisch. Denn Cortés – ein direkter Nach-



Juan Donoso Cortés

fahre des Eroberers des Aztekischen Imperiums Hernán Cortés – ist ein extremer Repräsentant der Restauration des 19. Jahrhunderts und bis heute so etwas wie der *mastermind* hinter allen Diktaturen dieser Welt, weil seine politische Philosophie einen Essay über die Diktatur einschließt. Und dieser Essay argumentiert gegen die sog. Diktatur des Dolches, also der Herrschaft des Pöbels, die durch Revolutionen ausgelöst wird, mit der Diktatur des Säbels, also der Herrschaft der Eliten, insbesondere der aristokratischen Eliten. Das ist bis heute wegweisend für alle Diktaturen – nicht nur der Militärdiktaturen, sondern insbesondere auch der sozialistischen oder kommunistischen wie in China.

Der Syllabus von Pius IX. bildet dieses politisch-theologische Problem in seiner restaurativen Fassung ab. Seine Nummern sind geradezu ein Index dafür, was sich damals darunter rubrizieren lässt. Insofern geht es bei der ursprünglichen Menschenrechtsposition der katholischen Kirche um einen handfesten politischen Machtkampf zwischen Liberalismus und Restauration, also der bürgerlichen Herrschaftsform, die aus Revolutionen hervorgeht, und der aristokratischen Herrschaftsform, die aus Privilegien und Traditionen hervorgeht. Der Papst zog eindeutig die Karte der Restauration.

Das könnte man nun in der Historie belassen, aber damit würde etwas sehr Wichtiges übersehen werden. Diese Historie markiert eine anthropologische Grundentscheidung, die direkte politische Valenz besitzt. Sie ist im 20. Jahrhundert von einem sehr einflussreichen politischen Philosophen formuliert worden, Leo Strauss. Dazu mein nächster Punkt:

<sup>7</sup> Juan Donoso Cortés, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus*, hg., übers. u. komm. v. G. Maschke, Weinheim 1989, 5–13.



### ***Menschen sind gefährlich und der Herrschaft bedürftig.***

Die Idee ist bereits antiker Herkunft, sie findet sich in Platons Staat regelrecht institutionalisiert in Gestalt des Wächterstandes. Sie hat also mit einem Idealstaat zu tun. Je idealer ein Staatsgebilde gedacht wird, desto größer wird das Bestreben, Menschen systematisch und strukturell zu beherrschen, weil sie dessen bedürftig seien. Denn kein Idealstaat kann denen trauen, die permanent gegen die Ideale verstoßen, die den Staat beherrschen, und das tun lebendige Menschen nun einmal fortlaufend.

Im letzten Jahrhundert hat die Idee der Herrschaftsbedürftigkeit eine Renaissance in jener politischen Philosophie erfahren, die durch die Auseinandersetzung mit politischer Theologie groß geworden ist. Allerdings handelt es sich nicht um die sog. neuere politische Theologie, für die ja progressive, an Modernität orientierte Theologen nach dem Holocaust verantwortlich sind. Es handelt sich um jene politische Theologie, die aus der Jurisprudenz stammt, genauer aus einer bestimmten Spielart von Staatsrechtslehre. Für sie zeichnet sich ein katholischer Denker verantwortlich, der bis heute die Gemüter erregt – Carl Schmitt. Seine politische Theologie, die den Terminus auch eigentlich erfunden hat, ist nicht progressiv, sondern strikt konservativ aufgestellt. Sie zieht Konsequenzen aus der Philosophie von Cortés, die bis heute wirken.

Schmitt selbst ist bis heute eine prekäre Gestalt, weil der Rechtsprofessor der Weimarer Zeit sich als preußischer Staatsrat auf die Nazis eingelassen hat. Nach Kriegsende hat er niemals mehr institutionell Fuß gefasst, aber dennoch wichtige Rechtsgelehrte der jungen Bundesrepublik geprägt – ForsthoFF, Böckenförde, Herzog u.a.<sup>8</sup> Wie prekär die Figur Carl Schmitt immer noch ist, kann man daran erkennen, dass das Bundesverfassungsgericht zwar unmissverständlich Schmittsche Argumente wie die Überschreitung des Nationalstaates durch den politischen Großraum verwendet, dafür aber andere Rechtsgelehrte als Quelle zitiert, die nun wirklich nicht für die Originalität der Argumente gerade stehen können. Nach wie vor brisante und doch weiterhin prägende Schmittsche Ideen sind neben der Analyse, dass der Nationalstaat abgewirtschaftet hat und in eine Politik des Großraums eingepasst wird, die politische Grundunterscheidung Freund-Feind und die Behauptung, dass souverän ist, wer über den Ausnahmezustand verfügt.



Leo Strauss

Schmitts politische Theologie hat Leo Strauss sehr angeregt, einen jüdischen Denker deutscher Herkunft, der vor den Nazis in die USA fliehen musste und dort zu einer prägenden Gestalt des konservativen politischen Denkens wurde. Er gilt als *mastermind* hinter der Bewegung der sog. Neocons, die die Bush-Ära politisch bestimmt hatten, also Leuten wie Wolfowitz, Perle, Rumsfeld, Condoleezza Rice, auch wenn Strauss

8 Vgl. Reinhard Mehring, Carl Schmitt: Aufstieg und Fall, München 2009.



nie direkt mit denen etwas zu schaffen hatte. Die meisten wären ihm wahrscheinlich auch zu ungebildet gewesen.

Leo Strauss ist ein außerordentlich platonischer Denker, der zugleich der Republik den klaren Vorrang vor einer liberalen Menschenrechtsdemokratie gibt, also einem starken Staat auf der Grundlage von Macht und Opferbereitschaft seiner Bürger. Hobbes und Spinoza prägen ihn mehr als Rousseau und Locke. Strauss hat seine Argumente in der Auseinandersetzung mit Carl Schmitt geschärft und zwar so sehr, dass Schmitt diese Verschärfungen später permanent aufgreift. Aber Schmitt wagte es nicht, auf Strauss hinzuweisen, weil er um seine Stellung in der Nazi-Administration fürchtete. Sehr wichtig ist dabei eine Rezension des noch jungen und damals noch ganz unbekanntenen Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*.<sup>9</sup>

Strauss liest aus Schmitt, dass das politische Problem keine Idee ist, sondern eine harte Realität, die aus der menschlichen Natur resultiert: »Daher führt der Gegensatz zwischen der Negation und der Position des Politischen auf einen Streit über die menschliche Natur zurück. Strittig ist zuletzt, ob der Mensch von Natur aus gut oder böse ist. ›Gut‹ und ›Böse‹ sind dabei aber ›nicht in einem speziell moralischen oder ethischen Sinne zu nehmen‹; sondern ›gut‹ ist als ›ungefährlich‹, ›böse‹ als ›gefährlich‹ zu verstehen. [...] Die These von der Gefährlichkeit des Menschen ist demnach die letzte Voraussetzung der Position des Politischen.« (112 f.)

Wenn dem so ist, dass Menschen gefährlich sind und dass deshalb das gesellschaftlich strukturierte Zusammenleben von Menschen, also die polis, prinzipielle Beachtung finden muss, was bedeutet, dass Politik entsteht, dann muss mit diesen Menschen, die gefährlich sind, etwas geschehen. Sie müssen beherrscht werden, weil sie sich selbst ja nicht beherrschen können. Gefährliche Menschen sind also der Herrschaft bedürftig: »Daher ist die Bejahung des Politischen die Bejahung der Gefährlichkeit des Menschen. Wie ist diese Bejahung zu verstehen? Soll sie *politisch* gemeint sein, so kann sie, wie alles Politische, ›keinen normativen, sondern nur einen existentiellen Sinn‹ haben [...] Die Frage: Gefährlichkeit oder Ungefährlichkeit des Menschen? taucht also auf angesichts der Frage: ob die Regierung von Menschen über Menschen notwendig oder überflüssig ist bzw. sein wird. Demnach bedeutet Gefährlichkeit: *Herrschaftsbedürftigkeit*. Und der letzte Streit findet nicht zwischen Bellizismus und Pazifismus (bzw. Nationalismus und Internationalismus), sondern zwischen den ›autoritären und anarchistischen Theorien‹ (60) statt.« (114 f.)

Menschen sind gefährlich und deshalb haben sie das Bedürfnis, beherrscht zu werden. Daraus bestehen Staat, Obrigkeit, Rechtsinstitutionen und auch kulturelle Verstrebungen der Gesellschaft. Der Kampf um die Herrschaftsbedürftigkeit findet nach Strauss zwischen Autorität und Anarchie statt, also zwischen Theoremen, die der Autorität des Beherrschens oder der Verweigerung der Herrschaft das Wort

9 Leo Strauss: *Anmerkungen zu Carl Schmitt*. In: Heinrich Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss (Hg.), ›Der Begriff des Politischen‹. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart 1988, 97–125 (nachfolgend im Text mit Seitenzahlen angeführt).



reden. Der Liberalismus, der eine, so weit es geht, neutrale Position gegenüber menschlichen Verhaltensweisen einnimmt, die gesellschaftlich relevant sind, steht diesem Kampf zwischen Autorität und Anarchie nur im Wege. Er wird deshalb von Strauss als Gesellschaftsgrundlage verworfen und als intellektuelles Gebilde verachtet. Denn Liberalismus unterstellt einen Abstand, eine Distanz, die schlichtweg unmöglich ist. Neutralität im Kampf zwischen Autorität und Anarchie kann wegen der Gefährlichkeit des Menschen nicht akzeptiert werden, sie muss einfach weichen. Die Strauss'sche Radikalität überschreitet das moralische Problem und demonstriert, dass das politische Problem schlichtweg wichtiger ist.

Deshalb kann Strauss sich mit dem Liberalismus nicht zufriedengeben, der das Politische dem Moralischen nachordnet und deshalb an der Realität des Kampfes in der Gesellschaft zwischen Individuen und über Ideen scheitert, »während der Liberalismus alle ›ehrlichen‹ Überzeugungen respektiert und toleriert, wofern sie nur die gesetzliche Ordnung, den Frieden als sakrosankt anerkennen, wer das Politische als solches bejaht, alle ›ernsten‹ Überzeugungen, d.h. alle auf die reale Möglichkeit des Krieges ausgerichteten Entscheidungen. So erweist sich die Bejahung des Politischen als solchem als ein Liberalismus mit umgekehrten Vorzeichen.« (123)

Diese Ideen von Strauss sind natürlich nicht auf die Frage nach der Menschenwürde von Lesben und Schwulen hin entwickelt worden. Es sind moderne politische Theoreme, die sich philosophisch auf den Realismus der politischen Auseinandersetzungen beziehen, die nun einmal nicht rechtsstaatlich verlaufen, sondern mit den vielen Kniffen der Macht zwischen Staaten und innerhalb von Gesellschaften ausgetragen werden. Es sind keine moralischen Regeln und sie behandeln keine Diskriminierungsfragen; es sind Machtanalysen und sie behandeln Positionskämpfe.

Trotzdem bieten die Strauss'schen Ideen drei Kategorien, die das Problem der Position von Religionsgemeinschaften zu den Menschenrechten von Menschen, die nicht dem mainstream sexueller Orientierung angehören, fassen können: Autorität, Anarchie, Liberalität. Denn aus der Sicht der christlichen Religionsgemeinschaften – und das ist nun auch nicht auf die katholische Religionsgemeinschaft beschränkt – sind moralische Fragen Fragen der persönlichen Disziplin, also der Herrschaftsfähigkeit über die eigene Existenz, die beständig von der Macht der Sünde im Sinne der Ursprüngssünde oder Erbsünde umstellt ist und untergraben wird. Es ist Ausdruck einer christlichen Herrschaft über die eigene Existenz, Versuchungen moralischer und sexueller Art zu widerstehen. Das hat in mehreren Wellen zu den Hochzeiten der Askese und der überaus leistungsfähigen Asketen in der Geschichte der christlichen Kirchen geführt. Askese ist nicht einfach eine Frömmigkeitsform, sondern eine Beherrschung der Gefährlichkeit, die von der eigenen Existenz ausgeht. Es ist eine spirituelle Reinigung, die sich in gesellschaftlicher und politisch aktivierbarer Autorität niederschlägt.

Zum anderen ist der von Strauss analysierte Gegensatz von Autorität und Anarchie offenbarend für die kirchliche Position zu Homosexuellen. Dieser Gegensatz gibt der Liberalität keinen gewichtigen Raum, also der bürgerlichen, rechtsstaatlichen, demokratischen und von Menschenrechten geprägten Funktion des moder-



nen Staates. Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte für Homosexuelle zu akzeptieren und speziell innerhalb der Kirche selbst zu akzeptieren, würde bedeuten, einer Liberalität das Wort zu reden, die mit der Ungefährlichkeit des Menschen untrennbar verbunden ist. Diese Liberalität untergräbt (in dieser Sicht!) die Autorität der Kirche, die ihrerseits als unverzichtbar gilt, um die Herrschaftsbedürftigkeit des einzelnen Menschen in sexuellen und moralischen Problemhorizonten zur Sprache zu bringen und die Akzeptanz dieses Bedürfnisses aufrecht zu erhalten.

Mein Vorschlag ist daher, mit diesen drei von Strauss analysierten Größen als politische Kategorien zu arbeiten, die eine für die Tradition der katholischen Kirche prekäre, aber sprechende Taktik des politisch-theologischen Komplexes freilegen. Dieser Komplex ist nicht erst von Cortés erfunden worden, er spricht ihn vielmehr klar an, und das auch noch in einer Weise, die einem Theologen wie Balsam auf der wunden Seele der mangelnden öffentlichen Repräsentanz wirkt: »Die Theologie, die das gleiche ist wie die Wissenschaft von Gott, ist der Ozean, der alle Wissenschaften umfaßt und in sich birgt, so wie Gott der Ozean ist, der alle Dinge in sich begreift und enthält.«<sup>10</sup>

Aus dem modernen politisch-theologischen Problem bei Strauss spricht eine Machtkonstellation, die weit vor der Moderne erzeugt wurde. Es ist die Inquisition. Sie bringt die Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen, der gefährlich ist, auf einen rechtlichen Punkt, eben den Punkt einer förmlichen, klar geregelten Untersuchung im Namen einer höheren Autorität, die als Untersuchung bereits eine Herrschaft ausübt und zwar die Herrschaft der Wahrheit.

Die inquisitorische Untersuchung übt nicht einfach Herrschaft aus, weil sie Angst und Schrecken verbreitet; sie tut es, weil sie gefährliche Menschen von ungefährlichen Menschen trennt und diesem *divide et impera* Gott und das Evangelium zuordnet. Sie war ja auch selbst nicht als Macht, also *potestas*, zugange, sondern nutzte dafür den Staat. Er führte ihre Urteile aus. Sie selbst hat allein einen Autoritätsanspruch erhoben, der sich allerdings als übernatürlich begründet der Natürlichkeit der *potestas* des Staates als übergeordnet ansah.

Derjenige, der die Inquisition gesamtkirchlich ins Leben gerufen hat, war Papst Innozenz III., der herrschaftlichste der mittelalterlichen Päpste. Dieser Papst war nicht nur ein ausgewiesener und einflussreicher Rechtsgelehrter. Er war zutiefst von der Gefährlichkeit der Menschen überzeugt und hatte einen wahrlich misanthropischen Blick.<sup>11</sup>

10 Cortés, *Katholizismus*, 6.

11 »Aus Erde geformt ist der Mensch, empfangen in Schuld und geboren zur Pein. Er handelt schlecht, gleichwohl es ihm verboten ist, er verübt Schändliches, das sich nicht geziemt, und setzt seine Hoffnung auf eitle Dinge, deren Ende zudem noch ungewiß ist. [...] Er hängt sich an Nichtigkeiten und verachtet alles Ernsthafte, Nützliche und Notwendige.« Lothario de Segni (Papst Innozenz III.), *Vom Elend des menschlichen Daseins*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet von Carl-Friedrich Geyer, Hildesheim/Zürich/New York 1990, 42.



Die Gesellschaft sah dieser Papst entsprechend mit allerlei Gestalten bevölkert, von denen man sich nur im Grausen abwenden kann.<sup>12</sup> Angesichts dieser weltlichen Sachlage hilft nur noch Gottes Gericht. Wenn es kommt: »Dann nützen weder Reichtümer noch Ehrenämter, und auch die Freunde eilen einem nicht zu Hilfe.«<sup>13</sup>

Für die Herrschaft, die der marode Mensch benötigt, hatte Innozenz einen klaren Vorschlag: der Papst hat den Vorrang und deshalb nannte er sich auch *vicarius Christi*, also Gottes Generalvikar auf Erden. Und die Kirche ist diejenige, die in Gestalt des Klerus dem Generalvikar Gottes zuarbeitet und durch die Führung der Priester die Laien dazu anhält, den Herrschaftsanspruch des Papstes auch gegen den weltlichen Widerstand, speziell gegenüber der konkurrierenden religiösen Macht des Kaisers, durchzusetzen. In der Inquisition wird versucht, die religiöse Geschlossenheit der Christen zu erreichen und abzusichern, die notwendige Voraussetzung für dieses Herrschaftskonzept war. Die Geschlossenheit war nur über Klerus und Orden zu erreichen, weil diese der *civitas Dei* zugewiesen waren und entsprechend gegen die *civitas terrena* standen, in deren *saeculum* der päpstliche Generalvikarsanspruch sich bewähren musste.

In diesem Herrschaftskonzept ist der Katholizismus mindestens vorgeprägt. Das, was sich seit der Gegenreformation als Katholizismus zu etablieren begann und nach den Religionskriegen in Widerspruch mit der Aufklärung stehen musste und schließlich in der Herausstellung des Papstes durch den Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts seinen Höhepunkt fand, greift dieses Herrschaftskonzept auf. Donoso Cortés hat es bemerkenswert klar formuliert: »Durch den Katholizismus hielt die Ordnung im Menschen Einzug und durch den Menschen in die Gesellschaften. Die sittliche Welt entdeckte am Tag der Erlösung die Gesetze wieder, die sie am Tag der Untreue und der Sünde verloren hatte. Das katholische Dogma wurde zum Kriterium der Wissenschaften, die katholische Moral zum Kriterium der Handlungen und die Barmherzigkeit zum Kriterium der Neigungen und Affekte. Das menschliche Bewußtsein durchschaute seinen chaotischen Zustand, es blickte klar durch die inneren wie die äußeren Finsternisse hindurch und erkannte die Glückseligkeit des verlorengegangenen Friedens im Lichte dieser drei göttlichen Kriterien. Die Ordnung ging von der religiösen Welt über zur moralischen und von der moralischen Welt zur politischen. Der katholische Gott, Schöpfer und Erhalter aller Dinge, unterwarf sie dem Regiment Seiner Vorsehung und regierte sie durch Seine Stellvertreter.«<sup>14</sup>

Wenn diesem Katholizismus nun jetzt etwas derart Prekäres und Peinliches geschieht wie der Umstand, dass innerhalb dieses Klerus und in den Orden selbst gefährliche Menschen auftauchen – was von Mittelalter bis zur Moderne der Kirche tatsächlich sichtbar geschieht –, dann müssen diese besonders entschieden einer Herrschaft durch höhere Autorität unterworfen werden. Es gibt eine ganze Reihe gefährlicher Menschen und ganze Taxinomien, um ihre Gefährlichkeit zu messen.

12 Vgl. ebd., 91 f. (3,1,4).

13 Ebd., 107 (3,20,1).

14 Cortés, Katholizismus, 15 f.



Relativ hoch rangieren in diesen Taxinomien homosexuell orientierte Menschen. Sie sind gefährlich. Und sie sind noch gefährlicher, wenn sie in den innersten Zirkeln der katholischen Kirche auftreten. Und als gefährliche Menschen sind sie der Herrschaft bedürftig, sogar einer besonders deutlich ausgeführten Herrschaft.

Im Katholizismus wird aus der Herrschaftsbedürftigkeit ein Rechtssystem der Glaubenskontrolle und der Sittendisziplin. Das ist der strategische Hintergrund zu der Ablehnung der Menschenrechte durch die Päpste seit Pius IX., die sich unter Pius XII. dann in diese Polarität von These und Antithese relativiert. Menschenrechte können nur dann und dort geduldet werden, wo dieser Katholizismus in der Minderheitenposition ist, damit er über die Menschenrechte seine Wahrheit öffentlich vertreten kann. Sonst aber, also in katholischen Herrschaften, in denen bereits die Wahrheit herrscht, die dem Katholizismus zukommt, muss man Menschenrechte regelrecht verwerfen, weil sie gefährlichen Menschen Raum geben würden.

Es ist eine der größten Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, mit dieser politisch-theologischen Taktik gebrochen zu haben. An die Stelle der Macht, um Herrschaft über gefährliche Menschen aufzubauen, wird eine Autorität gesetzt, die sich von den Menschenrechten derer bestimmt, die diese Autorität gewährt. Das sind nicht die Menschen als prinzipiell und zu jeder Zeit gefährliche Menschen, sondern jene Menschen, die hier und heute gefährdet sind. Dazu mein nächster Punkt:

### ***Menschen sind gefährdet und des Heiles bedürftig.***

Die Katholizismus-Strategie löst das politisch-theologische Problem mit einer Taktik der Macht. Diese Strategie wird bis heute vertreten von Gruppierungen innerhalb der Kirche und außerhalb der katholischen Kirche wie den Legionären Christi, dem Opus Dei und insbesondere von den Piusbrüdern. Die letzteren sagen klar, was die ersten beiden Gruppierungen von sich weisen: diese Machttaktik ist nicht vereinbar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.<sup>15</sup>

Ich glaube, dass die Einschätzung der Piusbrüder stimmt; denn das Zweite Vatikanische Konzil hat die Katholizismus-Strategie strikt und prinzipiell aufgegeben. An ihre Stelle sind zur Lösung des politisch-theologischen Problems eine Weltkirche getreten, die ein Exponent der *public religion* ist und die Autorität der Ohnmacht. Beides wird erreicht durch eine markante Veränderung in der lehramtlichen Darstellung des Glaubens, die Johannes XXIII. ein »Lehramt von vorrangig pastoralem Charakter« genannt hat.<sup>16</sup> Die Schlüsselposition nehmen dabei die Menschen-

15 Es gibt diese Katholizismus-Strategie auch bei Gruppierungen, die gar nichts mit der katholischen Kirche gemein haben und die am rechten Rand der bürgerlichen Gesellschaft zu finden sind. Der Übersetzer der Hauptwerke von Donoso Cortés, Gerhard Maschke, gehört dazu, Schwager von Gudrun Ensslin, der sich durch einen Kubaaufenthalt vom militanten Kommunismus losgesagt hat und als FAZ-Redakteur dem rechten Nationalismus das Wort geredet hat, ehe er aufgrund einer Kontroverse mit Jürgen Habermas die FAZ verließ, um als freier Autor zu arbeiten.

16 Johannes XXIII., Eröffnungsansprache des Konzils *Gaudet Mater Ecclesia*. In: Ludwig Kaufman u.a., Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 116–150, 136.



rechte ein. Sie werden in der letzten Enzyklika von Johannes XXIII. *Pacem in terris* erstmals in einem integralen Sinn zu einer Lehrposition der katholischen Kirche, also ohne die Relativierung durch *thèse* und *antithèse*, und dann vorbehaltlos vom Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt, das die Perspektive von *Pacem in terris*, den Glauben mit den Zeichen der Zeit zu verbinden, zu einem Prinzip der Lehre macht.

Zeichen der Zeit sind dabei nicht irgendwelche Zeiterscheinungen, sondern sehr spezifische Geschehnisse in der Zeit. In ihnen werden Menschen sichtbar, die um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen. Diese Zeichen werden von Gott her als Fundstellen dafür gedeutet, welche Zeichen Gott in der Geschichte für das setzt, was er mit den Menschen vorhat. Sie sind die Brennpunkte der pastoralen Auseinandersetzung um den Glauben, in der dem politisch-theologischen Problem eine vollkommen andere Lösung gegeben wird als bei Cortés und Strauss.

Statt der Gefährlichkeit des Menschen wird die Gefährdetheit der Menschen zum Brennpunkt des politisch-theologischen Geschehens. Dafür steht an prominenter Stelle der Eröffnungssatz der Pastoralkonstitution dieses Konzils *Gaudium et spes*: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte.« (*Gaudium et spes* 1) Eine solche pastorale Verortung des Glaubens hat eine massive Konsequenz für die Kirche: Sie wird mit allen Menschen verbunden, die es jeweils gegenwärtig auf diesem Planeten gibt, also unabhängig von deren Glaubensüberzeugungen und von deren Einschätzung der Kirche. Sie kann buchstäblich niemandem ausweichen. Dabei haben Menschen einen Vorrang, die arm sind und bedrängt, also besonders gefährdet sind. Statt auf die Gefährlichkeit zu setzen, die nach Herrschaft bedürftig ist, wird mithin die Gefährdung ins Zentrum der Betrachtung gerückt, die dem Heil des Evangeliums eine Gegenwartsbedeutung gibt.

In der pastoral genannten Verortung werden Menschen und ihre Vergemeinschaftungen prinzipiell von ihrer starken Seite genommen, auch wenn dabei ihre schwachen Seiten sichtbar werden. Die müssen gar nicht verschwiegen werden, aber sie setzen nicht den Ton der Beziehung. Diese Art der Verbindung zwischen Menschheit und Kirche kann nicht herrschaftlich sein; ihre Grundlagen sind vielmehr die Menschenrechte und Gott. Von daher setzt die Pastoral des Dogmas auf die Menschenrechte und nicht auf den Katholizismus. Das geschieht hauptsächlich in zwei Dokumenten dieses Konzils: der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* und der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*.

Zum Basistext der katholischen Lehre über die Menschenrechte wird *Dignitatis humanae*, die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Sie setzt einen markanten theologischen Schritt.<sup>17</sup> Das Freiheitsrecht der Individuen in Sachen Religion

17 Für die Textgeschichte vgl. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In: Herders Theologischer Kommentar



wird von der Offenbarung Gottes her begriffen: »Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit [= Religionsfreiheit] ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter zu beachten ist.« (Dignitatis humanae 9, DH 4244) Das ist neu und ein damals unerhörter Vorgang. Der säkulare Glaube an Freiheitsrechte wird zu einem Ort, um authentisch christlich von Gott zu sprechen. Eine Verbrüderung mit der Diktatur, zu der sich Cortés genötigt sieht, und die Verachtung der liberalen rechtsstaatlichen Demokratie, zu der Strauss sich genötigt sieht, sind damit nicht vereinbar.

Damit wird zugleich jene Phase des politisch-theologischen Problems abgeschlossen, die Säkularität und Religiosität als Gegensätze auffasste. Im Grunde ist damit für die katholische Kirche die alteuropäische Moderne zu Ende, die von diesem Gegensatz lebte und gegen die die katholische Kirche sich vehement verteidigte. Stattdessen hat das Konzil Raum für eine Weltkirche geschaffen, die sich in der Säkularität selbst verortet und ihre Religiosität mit humanen Hoffnungen und Nöten verbindet. Eine solche Kirche begreift nicht mehr alles von sich selbst her, sondern setzt sich dem aus, wo sie sich befindet. Sie anerkennt implizit, was das Böckenfördesche Paradoxon bereits vom modernen Staat gesagt hat: dass sie nämlich von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht garantieren kann.



2. Vatikanisches Konzil

Mit *Pacem in terris* kam die lehrhafte Adresse an alle Menschen in die Darstellung des Glaubens und diese auf die Spur der Zeichen der Zeit gesetzt. In der Pastoralkonstitution des Konzils wird beides aufgegriffen und Menschenrechte ausdrücklich in den Lehrbestand des Glaubens eingebaut (Gaudium et spes 21,25,29,41–42,59,62,65–68,73–76,82). Das relativiert die Bedeutung der Kirche auf die Menschen von heute hin und von Gott her: »Der heutige Mensch ist auf dem Weg dazu, seine Persönlichkeit voller zu entwickeln und seine Rechte von Tag zu Tag mehr zu entdecken und zu bekräftigen. Da aber der Kirche anvertraut ist, das Mysterium Gottes, der das letzte Ziel des Menschen ist, kundzutun, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig den Sinn seiner eigenen Existenz, das heißt die innerste Wahrheit über den Menschen. Die Kirche weiß sehr wohl, dass allein Gott, dem sie dient, Antwort gibt auf die tiefsten Sehnsüchte des menschlichen Herzens, das durch irdische Nahrungsmittel nie völlig gesättigt wird.« (Gaudium et spes 41) Gott und die Menschen sind verbunden, und zwar von Gott her und der Einheit der Menschen her. Dieser Polarität dient die Kirche als ›veluti sacramentum‹, als Zeichen und Werkzeug. (Lumen gentium 1)

Mit *Pacem in terris* kam die lehrhafte Adresse an alle Menschen in die Darstellung des Glaubens und diese auf die Spur der Zeichen der Zeit gesetzt. In der Pastoralkonstitution des Konzils wird beides aufgegriffen und Menschenrechte ausdrücklich in den Lehrbestand des Glaubens eingebaut (Gaudium et spes 21,25,29,41–42,59,62,65–68,73–76,82). Das relativiert die Bedeutung der Kirche auf die Menschen von heute hin und von Gott her: »Der heutige Mensch ist auf dem Weg dazu, seine Persönlichkeit voller zu entwickeln und seine Rechte von Tag zu Tag mehr zu entdecken und zu bekräftigen. Da aber der Kirche anvertraut ist, das Mysterium Gottes, der das letzte Ziel des Menschen ist, kundzutun, erschließt sie dem Menschen gleichzeitig den Sinn seiner eigenen Existenz, das heißt die innerste Wahrheit über den Menschen. Die Kirche weiß sehr wohl, dass allein Gott, dem sie dient, Antwort gibt auf die tiefsten Sehnsüchte des menschlichen Herzens, das durch irdische Nahrungsmittel nie völlig gesättigt wird.« (Gaudium et spes 41) Gott und die Menschen sind verbunden, und zwar von Gott her und der Einheit der Menschen her. Dieser Polarität dient die Kirche als ›veluti sacramentum‹, als Zeichen und Werkzeug. (Lumen gentium 1)

zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann u. H. J. Hilberath, Bd. 4, Freiburg 2005, 125–218, 152–165 (dort auch weitere Lit.).



Damit ist die Katholizismus-Strategie aufgegeben und an ihre Stelle wird der Respekt und die Mitarbeit an den Menschenrechten gesetzt: »Auch wenn nämlich derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, derselbe auch Herr sowohl der menschlichen Geschichte als auch der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und insbesondere des Menschen nicht nur nicht beseitigt, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr gestärkt. Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet die Kirche also die Rechte der Menschen, und sie anerkennt und schätzt hoch die Dynamik der heutigen Zeit, durch die diese Rechte überall gefördert werden.« (Gaudium et spes 41)

Die Stärken der anderen ergeben also eine humane Autorität, der die Kirche um ihrer Botschaft willen nicht ausweichen kann. Wenn ihr Glaube sich in diese pastorale Relativität wagt, muss die Kirche aber einem gefährlichen Relativismus wehren: den eigenen Wahrheiten den allgemeinen Bedeutungsnachweis zu ersparen, indem denen ausgewichen wird, die ihr etwas zu sagen haben, obwohl sie nicht zu ihr gehören. Das geht so weit, dass das Konzil sich dazu bekennt: »Die Sehnsucht nach einem solchen Gespräch, die allein von der Liebe zur Wahrheit geleitet wird, schließt – freilich unter Wahrung der angemessenen Klugheit – von unserer Seite niemanden aus, weder jene, die die vortrefflichen Güter des menschlichen Herzens pflegen, ihren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die sich der Kirche entgegenstellen und sie auf vielfältige Weisen verfolgen.« (Gaudium et spes 92)

Was bedeutet dieser Bruch mit der Katholizismus-Strategie und der Respekt vor der Ohnmacht der Menschen, die gefährdet sind, für das Verhältnis von Kirche und homosexuellen Menschen? Dazu mein letzter Punkt:

### ***Sünde ist gefährlich und der Menschenrechte bedürftig.***

Das politisch-theologische Problem besteht in der Verbindung großer politischer Probleme mit großen theologischen Fragen, so die Lesart von Donoso Cortés. Die Erbsünde ist eine große theologische Frage. Es ist nun die Frage, ob sie bedeutet, dass Menschen gefährlich sind, oder ob sie bedeutet, dass Menschen gefährdet sind. Beides hängt ja zusammen, aber ganz unterschiedlich: Werden Menschen gefährdet, weil sie gefährlich sind? Oder werden sie gefährlich, weil sie gefährdet sind? Das ist nicht einerlei.

Im ersten Fall muss man die Gefährlichkeit bekämpfen, auch wenn es auf Kosten der Menschenrechte geht. Im zweiten Fall darf man die Menschenrechte nicht bekämpfen, weil das die Gefahr erhöht. Im ersten Fall müssen homosexuelle Menschen wegen ihrer Gefährlichkeit besonders beherrscht werden und sich selbst besonders beherrschen. Im zweiten Fall sind sie eine sehr prekäre Größe, weil sie so leicht und so schnell zu gefährden sind. In diesem zweiten Fall zeigt sich die so genannte Erbsünde, also die Unfähigkeit zur Selbsterlösung, daran, dass sich für die Diskriminierung und Ausgrenzung von homosexuellen Menschen immer sehr gut Gefolgsleute finden lassen, die sich moralisch dabei erhöht vorkommen. Im ersten Fall zeigt sie sich daran, dass Homosexuelle für andere moralisch und gesellschaftlich gefährlich sind und sich letztlich nicht ausreichend disziplinieren



können, um der moralischen Herrschaft über diese Gefährdung zu entsprechen. Das eine möchte ich den Katholizismus-Fall nennen, das andere den Konzils-Fall.

Das Zweite Vatikanische Konzil bestreitet die Erbsünde nicht, aber es legt sie von der Gefährdung der Menschen her aus, also von einer humanen Not her. Mit Menschen, die damit leben müssen, solidarisiert sich die Kirche auf diesem Konzil. Es sind Menschen, die gefährdet sind, und die Kirche engagiert sich für ihre Menschenrechte. Das löst noch nicht das Problem, dass Menschen gefährlich sind, aber es relativiert diese Frage. Zunächst ist die Gefährdung im Blick und dann wird erst die Gefährlichkeit zum Thema. Hier ist Gott eine Macht, um der Gefährdung zu widerstehen. Im umgekehrten Fall beruft man sich auf ihn, um die gefährlichen Menschen zu bekämpfen und um deren Menschenrechte zu umgehen.

Von daher ergeben sich zwei prinzipiell verschiedene Verortungen Gottes in den Menschenrechten. Im Katholizismus-Fall dient Gott dazu, eine Herrschaft über die Gefährlichen abzusichern, und entsprechend sieht sich diese Religionsgemeinschaft über Menschenrechte erheben. Im Konzils-Fall wird Gott nötig, um der Gefährdung zu widerstehen, die sich auf dem Feld der Menschenrechte ausdrücken. Der erste Gott ist ein Gott der Macht, der zweite wird in der Ohnmacht geortet.

Das offenbart etwas über die Menschenrechte, was direkt theologisch einschlägig ist und zugleich ihre politische Brisanz erklärt. Menschenrechte sind ja bekanntlich unteilbar und unableitbar. Aber es gibt sie überhaupt nur, weil sie verletzt werden. Sie sind also zunächst und primär negativ bestimmt. Jede positive Bestimmung, wie etwa in Menschenrechtsdeklarationen, hinkt unweigerlich hinter dem her, wo die aktuelle Front des Diskurses um die Geltungsansprüche von Menschenrechten verläuft. Wenn positive Bestimmungen von Menschenrechten an diesen Frontverlauf kommen, dann sind die Menschenrechte, die dort umstritten waren, in der Regel bereits zu einer Ordnung der Dinge geworden und diejenigen, die diese Menschenrechte weiterhin missachten, müssen sich rechtfertigen und geraten je nach Lage der Machtverhältnisse unter Druck. Deshalb sind diese Deklarationen und die dazu gehörigen Institutionen, die um ihre Ratifizierung durch die Staaten dieser Welt ringen, über ihre Einhaltung wachen und ihre Verletzung soweit als möglich sanktionieren, auch so wichtig. Sie markieren den Grenzverlauf, hinter dem die Geltung bestimmter Menschenrechte und/oder Gruppen von Menschenrechten selbstverständlich ist. Sie demonstrieren die Ansprüche auf Befreiung von Menschenrechtsverletzungen als *conditio sine qua non* einer jeden Politik.

Menschenrechte sind nicht auf Macht gebaut, sondern aus Ohnmacht erbaut. Das ist der soziale Rohstoff, den sie verarbeiten. Die positive Bestimmung von Menschenrechten kann man deshalb getrost Juristen und dem juristischen Diskurs überlassen; das ist ihr Metier und das Ringen um Geltung deklarerter Geltungsansprüche, die mit staatlicher Macht abgesichert werden, macht hier die Professionalität aus. Für den Grenzverlauf der Menschenrechte dagegen benötigt man noch andere Diskurse und andere Kapitalsorten.

Das religiöse Kapital des Gottesdiskurses gehört dazu, also eine Theologie der Menschenrechte. Es ist nicht das einzige Kapital, das am Frontverlauf der Menschenrechte investiert werden muss, aber es ist unverzichtbar. Es ersetzt nicht den journalistischen Aufklärungswillen, nicht den politischen Kampf, auch nicht den



öffentlichen Widerstand von Dissidenten, die an den Grenzverläufen von Menschenrechten so wichtig sind und dort auch so eindrucksvoll zu beobachten sind.

Das politisch-theologische Problem wird besonders von Menschen erzeugt, die in einer bestimmten Hinsicht oder ganz und gar politisch ohnmächtig sind, also verworfen werden und ausgegrenzt sind. Für solche verworfenen Menschen ist Gott eine ermächtigende Größe, weil er eine Zumutung für die ist, die sie gefährden. Die Orte ihrer Begegnung mit Gott finden sich in den Verwerfungen, denen sie ausgesetzt sind und an denen sich Herrschaft an ihnen demonstriert. Wenn das für homosexuelle Menschen der Fall ist, dann ist Gott eine Ressource des Widerstandes und deren eigenes Ringen um gesellschaftliche und/oder kirchliche Anerkennung ihrer Würde ein Zeichen der Zeit. Hier stellt sich natürlich auch das moralische Problem des Umgangs mit Sexualität ein. Moralität ist dann aber nicht ein Ausdruck der existenziellen Herrschaftsbedürftigkeit des Menschen, sondern ihr Diskurs ist eine *conditio sine qua non*, um Selbstgerechtigkeiten zu entgehen, die andere real gefährden.

Aus diesem Grund wäre es falsch, die Herausforderung der Moralität in Sachen Sexualität aus dem Verhältnis von Kirche und homosexuellen Menschen herauszunehmen. Man kann den Menschenrechten nicht das Wort reden ohne die Verletzungen der Menschenrechte anzusprechen, die eben auch auf dem Feld von Sexualität präsent sind. Im klassischen theologischen Diskurs ist das der Sünden-zusammenhang. Menschenrechte ohne Wissen um Sündenmacht würde an der Ohnmacht der Menschenrechte scheitern, die in der Gefährdung von Menschen ja gerade eine Sünde an Gott und seinem Verhältnis zu diesen Menschen offenbaren.

Die Herausforderung der Moralität, also der Diskurs »Sünde«, ist vielmehr gerade ein Ort, an dem sich wechselseitig oder einseitig Selbstgerechtigkeiten offenbaren. Deshalb stellt sich an der Wechselseitigkeit von Sünde und Menschenrecht ein potentieller Schub für die Durchsetzung von Menschenrechten ein. Gerade dann, wenn Moral und der Habitus von Moralität Menschenrechte verletzen, dann stärkt die Anfrage nach der Bedeutung von Moralität den Kampf um deren Herrschaft.

Vor diese Problemlage ist die katholische Kirche durch die Menschenrechtsposition ihres jüngsten Konzils gestellt. Sie wird diese Herausforderung nicht los. Und darum können Homosexuelle für sie durchaus auch gefährlich sein: an ihnen kristallisiert sich Selbstgerechtigkeit, die, einmal offenbart, Kirche *volens nolens* zu einem Ortswechsel nötigt. Solche Menschen sind daher ein eigentümlicher *locus theologicus*. Hier wird Gott in einer Weise zum Thema, das die Ordnung der Dinge in der Kirche betrifft. Dieser *locus theologicus* ist eine Heterotopie,<sup>18</sup> weil es diese Fundstelle für Argumente, die Gott zum Thema machen, wirklich gibt – eben die homosexuellen Menschen – und weil dieser *topos* moralische Utopias der Kirche konterkariert, sofern sie sich selbst über diesen Heterotopos erhaben wähnt. Das

18 Heterotopien, Andersorte, sind reale topologische Größen, an denen die herrschende Ordnung der Dinge entlarvt wird und dadurch in ihren Gesamtansprüchen in Frage gestellt ist. Der Begriff stammt von Michel Foucault, *Des espaces autres*. In: *Dits et Écrits II*, 1976–1988, Paris 2001, 1571–1581 (dt. in: *Schriften Band IV 1980–1988*, Frankfurt 2005, 931–942).



macht den Diskurs über die Sünde so brisant, die mit Homosexualität gegeben ist: Ob sie eine Gefährlichkeit oder eine Gefährdung von Menschen benennt. Im ersten Fall verhindert sie Menschenrechte, im zweiten Fall fördert sie deren Diskurs.

Homosexuelle Menschen sind von beidem betroffen, weil ihre Lebensform nach wie vor ein Politikum darstellt, gegen das sehr leicht Ressentiments zu wecken sind. Diesen können sie nicht ausweichen, sie können diese aber auch nicht hinnehmen. Homosexuelle Menschen können für den Fall der katholischen Kirche auf die heterotope Qualität der Zumutung setzen, die sie moralisch für die Kirche darstellen. Sie konfrontieren Kirche nämlich unweigerlich damit, ob und inwieweit sie regelrecht der Sünde, also der Gottesferne, verfällt, wenn sie sich nicht an der Verteidigung und dem Respekt vor ihren Menschenrechten beteiligt.

*Hans-Joachim Sander* studierte in den Jahre 1979 bis 1985 Katholische Theologie, Mathematik und Geschichte an den Universitäten Bonn, Trier und Würzburg sowie an der Dormition Abbey in Jerusalem. Seit 2002 ist er Professor für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Korrespondenzadresse: [hans\\_joachim.sander@sbg.ac.at](mailto:hans_joachim.sander@sbg.ac.at).

Foucault reflektiert mit dem Begriff auf reale Orte, die in Zeitverläufen einer Gesellschaft, Kultur, Politik eine andere Ordnung der Dinge freilegen als die herrschende Ordnung des Diskurses. Er selbst nennt Orte wie der Friedhof, das Theater, das Bordell, die Kolonie, das (Auswanderungs- und Forschungs-)Schiff. In ihnen wird jene Verräumlichung von Zeit offenkundig, also eine Relativität, von der die gegenwärtige Zivilisation geprägt ist. Für gegenwärtige Versuche, das Potential des Begriffs theologisch auszuloten vgl. Trygve Wyller (ed.), *Heterotopic Citizen. New Research on Religious Work for the Disadvantaged*, Göttingen 2009.