



RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN
KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT
INTERNATIONAL CENTER FOR COMPARATIVE THEOLOGY AND SOCIAL ISSUES

Pavlos Leußler

Wahrheitsbindung und Kompromiss

Strategien der katholische Kirche in politisch-ethischen Konfliktthemen

Bonn 2025

CTSI

Inhalt

1. Einleitung.....	4
1.1. Forschungsstand, Forschungslücke und Forschungsfrage	4
1.2. Relevanz	6
1.3. Abgrenzung des Gegenstands	6
1.4. Methodik und Gliederung	7
2. Wahrheit und Kompromiss	11
2.1. Wahrheitsbindung der katholischen Kirche	11
2.2. Kompromisskritik und -begründung.....	13
2.3. Moralische Kompromisse	15
2.4. Identitätswirksamkeit und Grenzen von Kompromissen	16
3. Fallbeispiel Schwangerschaftsabbruch.....	18
3.1. Position der katholischen Kirche	18
3.2. Geschichtlicher Verlauf	19
3.2.1. Das Gesetz von 1974/1976.....	19
3.2.2. Das Gesetz von 1993/1995.....	22
3.2.3. Der innerkirchliche Konflikt um die Beteiligung am Beratungssystem	25
3.3. Gemeinsame Grundhaltung – verschiedene Konsequenzen	29
3.4. Klarheit der kirchlichen Position	31
3.5. Konfliktodynamik.....	33
4. Selbstauskunft der katholischen Kirche zum Kompromiss.....	36
4.1. Die Konstitution <i>Gaudium et spes</i>	36
4.2. Die Enzyklika <i>Evangelium vitae</i>	38
4.3. Die <i>Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben</i>	40
4.4. Das Apostolische Schreiben <i>Evangelii gaudium</i>	42
4.5. Das Gemeinsame Wort <i>Vertrauen in die Demokratie stärken</i>	45
5. Typologie	47
5.1. Fortifikation der Position.....	47
5.2. Immunisierung der Position	49
5.3. Hierarchie der Wahrheiten.....	51
5.4. Ambiguität von Wahrheit und Kompromiss.....	52
5.5. Wahrheit als Ideal.....	54
5.6. Proklamation eines Notstands	56
5.7. Formale Sistierung der Wahrheitsfrage	57
6. Schlussbetrachtung	59

6.1. Fazit	59
6.2. Ausblick.....	61
7. Siglen und Abkürzungen.....	64
8. Quellen- und Literaturverzeichnis	65
8.1. Quellen	65
8.2. Sekundärliteratur	70
Der Autor	79

1. Einleitung

Die Pluralität moderner demokratischer Gesellschaften macht Mechanismen des zivilen Umgangs mit fundamentalen Meinungsverschiedenheiten und Wertkonflikten erforderlich – wie den Kompromiss (Rostbøll 2017b, 1). Trotz unterschiedlicher Nuancierungen ist sich die Literatur deshalb einig, dass der politische Kompromiss ein zentrales Element des demokratischen Regierungssystems ist (z. B. Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 275-277; Overeem 2020, 51-53). Die dem Kompromiss inhärenten Zugeständnisse sind jedoch für alle Beteiligten schmerzhaft (Willems 2016, 249); eine besondere Hürde stellen sie für religiöse Organisationen wie die katholische Kirche dar, weil diese ihre Lehre als ihnen vorausgehende Wahrheit verstehen und somit in besonderem Maße darauf festgelegt sind. Sie können daher als Akteur:innen mit besonders hoher Wahrheitsbindung gesehen werden.

Aufgrund ihres Selbstverständnisses ist die katholische Kirche an die Idee einer von außen empfangenen und für sie selbst unverfügbaren Wahrheit gebunden (Kasper 1987, 190). Diese Wahrheit ist maßgeblich, wenn sie sich zu politischen Themen positioniert und in einigen politischen Fragen, vor allem solchen der Lebensethik (EV), klare Linien formuliert. Die katholische Kirche ist dabei in vielen Ländern, darunter Deutschland, Teil einer sich immer stärker pluralisierenden Gesellschaft. Auffassungen, die aus kirchlicher Sicht als objektive Wahrheit anzusehen sind, werden hier zu einer Meinung unter vielen gleichberechtigten anderen. Unweigerlich ist die katholische Kirche deshalb in demokratischen Politiksystemen mit der Notwendigkeit des Ausgleichs unterschiedlicher Überzeugungen und dem daraus resultierenden Kompromisserfordernis konfrontiert (Ringeling 1982, 95). Zudem ist die lange bestehende Autorität der Kirche durch die stark rückläufige Zahl der Kirchenmitglieder und eine abnehmende Autorität der Kirchenleitung innerhalb ihrer Anhängerschaft im Laufe des 20. Jahrhunderts immer weiter zurückgegangen (Katz 2012).

Sowohl auf weltkirchlicher als auch auf nationaler Ebene hat sich die katholische Kirche mit der Spannung zwischen Glaubenswahrheit und Kompromissnotwendigkeit auseinandergesetzt. Ihr Verhalten und ihre Verlautbarungen erscheinen auf den ersten Blick widersprüchlich: So betont sie einerseits die Unmöglichkeit von Kompromissen in Fragen des Glaubens und zahlreichen moralischen Bereichen, die als eng mit der Glaubenslehre verbunden angesehen werden (z. B. Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 5), zugleich geht sie eine Vielzahl von Kompromissen ein (Kamphaus 1998, 91) und hat die Notwendigkeit des politischen Kompromisses anerkannt, um eine Isolierung der eigenen Position im politischen Diskurs zu vermeiden und ihre Auffassungen bestmöglich durchzusetzen (EG, Nr. 73).

1.1. Forschungsstand, Forschungslücke und Forschungsfrage

Schon in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg wurde das Dilemma von kirchlicher Wahrheitsbindung und gesellschaftlichem Kompromiss diskutiert, das in der noch sehr konfessionell

geprägten deutschen Gesellschaft der damaligen Zeit besonders offensichtlich war. Zu nennen sind hier die Arbeiten von Dietmar Mieth (1984), Nikolaus Monzel (1959), Hermann Ringeling (1982), Hans Steubing (1955), Helmuth Thielicke (1959, 56-201), Helmut Weber (1984), Theodor Wilhelm (1973) und Hans-Josef Wilting (1975), die sich dem Problem aus katholischer und evangelischer Sicht näherten, teils mit theologischem, teils mit politikwissenschaftlichem Schwerpunkt. Im Zentrum stand dabei vor allem die Frage nach der Zulässigkeit von moralischen Kompromissen und deren Grenzen. Auch wenn generell eine – angesichts seiner zentralen Bedeutung für Demokratien – überraschende Vernachlässigung des Themas Kompromiss in der politikwissenschaftlichen Forschung festzustellen ist (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 276), hat sich die Forschung zum Kompromiss seit der damaligen Debatte maßgeblich weiterentwickelt. Hierzu sind beispielsweise die Veröffentlichungen von Richard Bellamy, Markus Kornprobst und Christine Reh (2012), Amy Gutmann und Dennis Thompson (2010), Avishai Margalit (2010), Simon May (2005), Ulrich Willems (2016) oder Véronique Zanetti (2022) zu nennen. In neuerer Zeit wurde jedoch trotz der zunehmenden Bedeutung von Religion für gesellschaftliche Konflikte nicht untersucht, wie sich religiöse Akteur:innen politischen Kompromissen gegenüber verhalten, deren Kompromissoptionen sich aufgrund ihrer besonderen Wahrheitsbindung deutlich von denen anderer politischer Akteur:innen unterscheiden.

Diese Lücke soll nun geschlossen werden. Die Untersuchung nimmt dabei die katholische Kirche in den Blick, nicht nur, weil sie in der Öffentlichkeit oft als extrem kompromisslos wahrgenommen wird (Goertz 2014, 128; Hennig 2017, 111), sondern vor allem, weil sie mit der theologisch und kirchenrechtlich klar gefassten Form ausformulierter und verbindlicher Glaubensaussagen (Gabriel 2013, 12) eine besonders strenge Form der Bindung an die religiöse Wahrheit praktiziert.

Das Verhalten der katholischen Kirche im politischen Raum ist immer wieder Gegenstand politikwissenschaftlicher und theologischer Abhandlungen gewesen (z. B. Maier 1985; Böckenförde 2004; Große Kracht/Schreiber 2019; Hammer/Hidalgo 2020). Angesichts des relativ geringen Umfangs der Literatur zum politischen Kompromiss überrascht es jedoch nicht, dass dieser bei der Analyse des politischen Verhaltens der Kirche bisher kaum eine Rolle spielte.

Ziel der Untersuchung ist es, das Ringen der katholischen Kirche um Wege nachzuvollziehen, die sowohl ihrem Anspruch als Akteur mit außerordentlicher Wahrheitsbindung als auch der Kompromissnotwendigkeit im politischen Raum gerecht werden. Dazu ist zu fragen: *Wer geht in der Kirche in welchem Umfang Kompromisse ein und welche Argumente werden genutzt, um diese vor der Glaubenswahrheit zu rechtfertigen?* Zweck ist es, die vielfältigen Verhaltensweisen und Argumente herauszuarbeiten, sie in ihrem inneren Zusammenhang, aber auch in ihren Ambivalenzen zu verstehen und daraus für das Verhältnis von politischen

Kompromissen und – aus Sicht des Akteurs – der Gesellschaft vorausgehenden Wahrheiten zu lernen.

1.2. Relevanz

Das Thema der Untersuchung ist in zweifacher Hinsicht relevant: Erstens kann hierdurch die katholische Kirche als nach wie vor einflussreicher Akteur in ihrem politischen Engagement besser verstanden werden. Die Analyse ihres Verhaltens zum Kompromiss ist damit auch eine Untersuchung über Rolle und Verhalten der katholischen Kirche in der pluralen Gesellschaft und Demokratie. Zweitens kann anhand der katholischen Kirche exemplarisch untersucht werden, wie und wie weit sich ein politischer Akteur mit solch hoher Wahrheitsbindung für politische Kompromisse öffnen kann, welche Schwierigkeiten dabei auftreten und wie mit ihnen umgegangen wird. Den Umgang von besonders wahrheitsgebundenen Akteur:innen mit Kompromissen genauer zu verstehen ist ein wichtiger Puzzlestein beim Verständnis der Funktionalität eines auf Kompromisse ausgerichteten demokratischen Systems als Mittel gesellschaftlicher Konfliktregelung (Hennig 2017, 108).

1.3. Abgrenzung des Gegenstands

Die Beantwortung der Forschungsfrage macht eine Konkretisierung und Problematisierung des Wahrheitsbegriffs erforderlich, die in dieser Studie jedoch nicht im Zentrum stehen soll. Es wird daher nur insoweit darauf eingegangen, wie für den Untersuchungsgang notwendig. Die Untersuchung möchte nicht einen Wahrheitscharakter von Kompromissen verteidigen, sondern fragt nach der Möglichkeit von Kompromissen in Bereichen, die für mindestens eine Partei eine Wahrheitsfrage darstellen oder mit dieser verbunden sind.

Die Frage nach dem Verhalten der katholischen Kirche gegenüber dem Kompromiss ist eingebunden in das Verhalten der katholischen Kirche gegenüber der Pluralität moderner Gesellschaften; gleichzeitig ist es in diesem Rahmen nicht möglich, weitere für diesen Kontext relevante Themen zu erörtern.

Die Beschreibung des Kompromisses in Wahrheitsfragen wird in dieser Untersuchung auf praktisch-ethische Wahrheitsaussagen ausgerichtet; Kompromisse in deskriptiven Wahrheitsfragen werden bewusst ausgeklammert, da sie akteursintern von hohem Interesse sein mögen, politikwissenschaftlich aber weniger erheblich sind. Zugleich nähert sich die Studie selbst dem Thema mit einem beschreibenden Blick auf das tatsächliche Verhalten der Akteur:innen. Grundsätze der ethischen Entscheidungslehre und Güterabwägung werden daher nicht erörtert.

Um die gebotene analytische Tiefe und die Relevanz der Untersuchung für die gegenwärtige Politikwissenschaft sicherzustellen, wird diese auf die jüngste Geschichte, beginnend ab dem zweiten Weltkrieg, und auf parlamentarische Demokratien westlicher Prägung

beschränkt. Die Frage nach der Möglichkeit von Kompromissen mit nicht-demokratischen Regimen ist aufgrund der fundamentalen Unterschiede zwischen den Systemen und oftmals fehlender rechtsstaatlicher Absicherung von Menschenrechten und Rechten der Kirche dadurch nicht zu beantworten.

1.4. Methodik und Gliederung

Die Untersuchung möchte eine konkrete Beschreibung der Verhaltens- und Argumentationsmuster hinsichtlich Kompromissen bei besonderer Wahrheitsbindung entwickeln. Um ein möglichst gutes Verständnis der Motive zu erreichen, wird in drei Schritten vorgegangen: Zunächst werden das Kompromissverhalten und die zugrunde liegenden Motive und Argumente exemplarisch an einem Konflikt der jüngeren Geschichte untersucht. Danach sollen die gewonnenen Einsichten mit Selbstaussagen der katholischen Kirche über das richtige Verhalten bezüglich Kompromissen in wahrheitsrelevanten Fragen verbunden werden, um die Hintergründe des Verhaltens tiefer verstehen zu können, Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Prinzipien und Praxis herauszuarbeiten und weitere Motive zu erkennen. Aus diesen Erkenntnissen werden dann Handlungs- und Argumentationstypen gebildet, die als Strategien gegenüber Kompromissen verstanden werden.

Die Untersuchung arbeitet am Schnittpunkt von Politikwissenschaft und katholischer Theologie. Sie ist jedoch ihrem Erkenntnisinteresse nach politikwissenschaftlich ausgerichtet und möchte zur Erweiterung der politikwissenschaftlichen Kompromissforschung beitragen, daher folgt sie einer politikwissenschaftlichen Methodik. Gleichzeitig ist es zum Verständnis von Verhalten und Positionierung der katholischen Kirche sinnvoll, theologische Literatur aufzunehmen, einerseits, da sich diese mit dem politischen Engagement der Kirche deutlich umfangreicher befasst hat als die Politikwissenschaft, andererseits, weil sie zu einem tieferen Verständnis des Akteurs beitragen kann.

Für die Theoriebildung in einem so wenig erschlossenen Feld empfiehlt sich eine nicht-standardisierte Einzelfallanalyse (Frankenberger 2021, 135; Mayntz 2002, 15), deren Ziel nicht eine detaillierte historische Rekonstruktion, sondern die Herausarbeitung von Handlungsmustern ist (Lamnek/Krell 2016, 297). Bei der Fallauswahl werden folgende Kriterien zugrunde gelegt: Die Heterogenität des Untersuchungsfeldes soll möglichst gut abgebildet (Kelle/Kluge 2010, 109) und eine möglichst gute Zugänglichkeit der Debatte in vielen Dokumenten aus unterschiedlichen Perspektiven gesichert werden (Evera 1997, 79). Zudem soll es sich um einen Fall mit innerer Varianz (Blatter/Janning/Wagemann 2007, 136) handeln, der als *typical case* grundsätzliche Dynamiken besonders deutlich macht (Gerring 2017, 45; Mabry 2008, 217). Es ist zu beachten, dass Kompromisse auf ganz unterschiedlichen Ebenen stattfinden: Wird als erstes der Kompromiss zwischen Akteur:in und anderen Verhandlungspartner:innen in der Gesellschaft deutlich – seien es nun politische Akteur:innen oder der Staat als Gegenüber, gibt

es auch Differenzen innerhalb von Akteur:innen, die inhaltlich (etwa zwischen Konservativen und Progressiven) oder zwischen verschiedenen Teilakteur:innen (etwa der Weltkirche und der Kirche in Deutschland, Klerus und Laien, der Amtskirche und ihr verbundenen Verbandsstrukturen) aufbrechen können. Dabei sollen die inneren Beweggründe der kollektiven Akteure jeweils bestmöglich zu beobachten sein (Blatter/Janning/Wagemann 2007, 133). Darüber hinaus ist zu beachten, dass sowohl der Prozess der politischen Kompromissfindung als auch der spätere Umgang des Akteurs katholische Kirche mit diesem Kompromiss beobachtbar sein soll. Schließlich ist die intrinsische Bedeutung (Evera 1997, 87f.) des Themas zu berücksichtigen.

Ausgewählt wurde der Konflikt um die Straffreiheit der Abtreibung in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1970er Jahren. Dafür sprechen vier Gründe: Erstens stellt das Thema des Schutzes des Lebens am Lebensanfang und -ende das für die Kirche nach eigenem Bekunden ethisch bedeutsamste dar, wobei der Schwangerschaftsabbruch noch einmal hervorgehoben wird (Löffler 2019, 285). Nach Bekunden des Akteurs handelt es sich dabei um das Thema mit der engsten Wahrheitsbindung (s. Kapitel 3.1) und so um einen herausgehobenen Fall, der verspricht, grundlegende Konfliktstrukturen besonders deutlich zu zeigen. Aufgrund der Bedeutsamkeit des Themas für alle Beteiligten gibt es, zweitens, dazu viel Material aus unterschiedlichen Perspektiven. Drittens können in der Debatte um die kirchliche Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung Mechanismen des Umgangs mit dem geschlossenen Kompromiss gut beobachtet werden, da sich darum ein umfangreicher innerkirchlicher Konflikt entspannt. Viertens handelt es sich hierbei um eine in der Öffentlichkeit insgesamt viel diskutierte und hoch umstrittene Materie, in der der Kirche immer wieder ein übergriffiges Verhalten dem gesellschaftlichen Diskurs gegenüber vorgeworfen und so ihre Rolle in der Debatte kritisiert wird; mit dieser Bedeutung für die Rolle der Kirche in der Gesellschaft ist eine starke intrinsische Relevanz gegeben.

In dieser Analyse geht es nicht um eine ethische Bewertung oder Details der Rechtslage¹, sondern um die Argumente in der Frage der Zustimmung zu Kompromissen und den späteren Umgang mit diesen Übereinkünften. Auch die Situation in anderen Staaten² oder Kirchen³ kann an dieser Stelle nicht berücksichtigt werden; allerdings wird Wert auf eine Betrachtung des Verhaltens der katholischen Kirche auf ihren unterschiedlichen Ebenen gelegt, also auf die Interaktion zwischen der Kirche in Deutschland und der römisch verwalteten Weltkirche, zwischen Amtskirche, Laien und Verbänden etc.

¹ Vgl. hierzu z. B. Gante 1991; Hoerster 1995; Reiter/Keller 1992; Wiesing 2020, 159-204.

² Zur Europäischen Union vgl. Ladenburger 2023; Hennig 2017, 99; weltweit Gindulis 2013; Hahn 2015; Hennig 2015; Herzog 2015.

³ Vgl. zur deutschsprachigen evangelischen Ethik z. B. Kohler-Weiß 2003.

Zwar wäre ein Vergleich zwischen mehreren empirischen Fällen wünschenswert, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausarbeiten und so allgemeine und fallspezifische Phänomene unterscheiden zu können (Levy 2008, 10f.). Darauf muss jedoch in dieser Untersuchung verzichtet werden, um Raum für die Selbstauskunft der Kirche zum Thema zu lassen. Diese ermöglicht allerdings einen "intra-case comparison" (Levy 2008, 11) der verschiedenen Konfliktebenen.

Da für das tiefe Verständnis des Verhaltens einer Institution die Motive der Beteiligten eine wichtige Rolle spielen, sollen vor dem Entwurf eines theoretischen Gesamtbildes auch deren Ansichten zu Wort kommen (Evera 1997, 68). Dies geschieht in Form der hermeneutischen Analyse mehrerer Dokumente, die als Selbstauskunft verstanden werden (Mayring 2023, 43-46). Bei der Auswahl stand die Einschlägigkeit der Dokumente, also ihre Aussagekraft bezüglich des Verhältnisses von Wahrheit und Kompromiss im Vordergrund. Dabei wurde Wert auf eine möglichst große Diversität gelegt, um Muster klar erkennen und möglichst viele Motive aufspüren zu können. Die Vielfalt der Dokumente wurde zum einen durch eine breite zeitliche Streuung und die Auswahl von Dokumenten unterschiedlicher Pontifikate erreicht, zum anderen durch die Wahl von Dokumenten verschiedener kircheninterner Institutionen. Die Auswertung selbst lehnt sich an die Methodik einer qualitativen Inhaltsanalyse an, die Hintergründe, Verhaltensweisen und Absichten der Akteur:innen erhellen soll (Lamnek/Krell 2016, 452f.). Die Dokumente werden keiner standardisierten Auswertung unterzogen, sondern auf Kategorien hin untersucht, die sich aus dem Material selbst ergeben (Lamnek/Krell 2016, 463).

Die Analyse schließt mit der Vorstellung einer Typologie. Die Figur der Idealtypen geht auf Max Weber zurück. Die Typenbildung erfolgt durch eine

„einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelercheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedankenbilde.“ (Weber 1904, 191).

Idealtypen sind somit „eine Konstruktion der Forschenden [...], die als bewusste Hervorhebung einzelner Aspekte bei Vernachlässigung anderer als weniger relevant eingeschätzter Merkmale“ (Kuckartz 2020, 800; Bohnsack 2021, 145-157; Nentwig-Gesemann 2013, 297-303) entwickelt werden. Die entstehenden Typen sollen nach innen möglichst homogen, nach außen hingegen möglichst heterogen sein, wobei reale Fälle normalerweise nicht exakt einem Idealtypen zugeordnet werden können (Brühl 2021, 130).

Daraus ergibt sich folgende Gliederung: Nach dieser Einleitung (1) wird zunächst die Wahrheitsbindung der katholischen Kirche erörtert und ein Überblick über die einschlägigen Erkenntnisse der Kompromissforschung gegeben (2). Im Analyseteil wird der Umgang der katholischen Kirche mit der Notwendigkeit zum Kompromiss am Beispiel der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch untersucht (3); anschließend wird die Positionierung der Kirche

zum politischen Kompromiss anhand einschlägiger Dokumente analysiert (4). Auf dieser Basis werden die Strategien typisiert, die mit Bezug auf den Kompromiss zu Tage treten, und diese diskutiert (5). In einer abschließenden Betrachtung sollen die gewonnenen Erkenntnisse zusammengefasst und weitere Forschungsdesiderate benannt werden (6).

2. Wahrheit und Kompromiss

Um das Verhalten der katholischen Kirche gegenüber Kompromissen untersuchen zu können, bedarf es zunächst einer Definition. Ulrich Willems fasst sie folgendermaßen:

„Ein Kompromiss besteht in einer freiwilligen Vereinbarung mindestens zweier individueller oder kollektiver Parteien oder ihrer Vertreter, in der diese ihren durch kollidierende Ansprüche entstandenen Konflikt durch eine in Verhandlungen erzielte Regelung entschärfen, die auf wechselseitigen Konzessionen, genauer einem Verzicht aller Seiten auf Teile der eigenen Ansprüche, beruht, ohne dass die Parteien ihren dem Konflikt zu Grunde liegenden Dissens, der darin besteht, dass die Parteien reklamieren, ihre jeweiligen Ansprüche zu Recht zu erheben, lösen, weshalb sie die Vereinbarung, obwohl sie sie akzeptieren, immer auch bedauern, weil sie eben weniger bekommen als das, worauf sie glauben einen Anspruch zu haben.“ (Willems 2016, 248f.).

Im Vergleich zu anderen Einigungsmustern zeichnen sich Kompromisse durch die gegenseitigen Zugeständnisse aus, die sie von der Kapitulation einer Seite (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 277) und vom Konsens unterscheiden (Rostbøll 2017b, 4). Während ein Konsens die Differenzen der Grundpositionen durch eine Einigung auf dieser Ebene beendet, bleibt der zugrundeliegende Konflikt bei einem Kompromiss erhalten, wenn sich beide Seiten auf eine gemeinsam getragene Form des Umgangs mit diesem Konflikt verständigen (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 285; Overeem 2020, 49). Der Kompromiss folgt keiner Logik der Synthese, sondern der Kooperation; er bedeutet daher kein grundsätzliches Abrücken der Beteiligten von ihren Überzeugungen (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 285f.), was entscheidende Konsequenzen für den Wahrheitscharakter der Einigung hat: „Thus, the compromise solution is not accepted by the parties as true or better than what they brought to the table but is accepted as legitimate for a different reason related to the fact of disagreement“ (Rostbøll 2017b, 4). Damit alle der Einigung zustimmen, muss sie für alle Parteien einen Vorteil gegenüber der Situation ohne eine solche Übereinkunft darstellen (Wendt 2016, 15).

2.1. Wahrheitsbindung der katholischen Kirche

Als Religionsgemeinschaft spielt der Glaube an bestimmte Wahrheiten für die katholische Kirche eine zentrale Rolle. Diese beschreiben zunächst ein spezifisches Weltbild, sind also im Sinne der Korrespondenztheorie als Aussagen über die Welt zu verstehen (Seifert 2009, 52-58), auch wenn sie sich nicht beweisen lassen. Der kirchliche Glaube geht aber über das ‚Fürwahrhalten‘ einzelner Sätze einer Glaubenslehre hinaus und deutet Ursprung, Wesen und Bestimmung der Welt als Ganzes (Härle 2009, 76). Der christliche Glaube fragt „nach der Wahrheit schlechthin“ (Pannenberg 1963, 203), die er in Gott als höchste, „universale und absolute Wahrheit“ (Kasper 1987, 182; CiV, Nr. 1) findet. Die Wahrheit wird als eigene Entität gedacht, die unabhängig von menschlicher Erkenntnis existiert (Kasper 1987, 174); die zentralen Glaubenswahrheiten der Kirche werden als *depositum fidei*, als Glaubensgut, bezeichnet und gelten als der Kirche unverfügbar (CiV, Nr. 34). Das Verständnis Gottes als Ursprung der

Wahrheit führt zu einer deduktiven Logik in der Wahrheitserkenntnis: Der Mensch ist dazu auf die Offenbarung Gottes angewiesen, die er nur empfangend annehmen kann (CiV, Nr. 1; Kasper 1987, 174; 182). Religiöse Wahrheit ist nicht auf einen Kontext oder Zeitpunkt begrenzt, sondern ewig ein und dieselbe, unveränderlich und unveränderbar (Härle 2009, 84f.; Kasper 1987, 191f.). Eine Pluralität von Wahrheiten ist deshalb nicht denkbar (Assmann 2003, 23-33); dennoch unterlag das Wahrheitsverständnis der Kirche immer wieder Veränderungen (Seckler 1985, 42-48). Zuletzt betonten die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. die zentrale Stellung der Wahrheit für die Kirche gegen „die Tendenz zur Relativierung der Wahrheit“ (CiV, Nr. 4), die ihren Blick auf die Gegenwart prägte (Heimbach-Steins 2012, 86).

Die Glaubenswahrheit ist nicht nur für dogmatische Aussagen von Bedeutung, sondern auch für die Gestaltung des politischen und sozialen Zusammenlebens, weshalb die kirchliche Soziallehre ein Teil des Verkündigungsdienstes der Wahrheit ist (CiV, Nr. 9). Die Werte der Soziallehre werden als Werte angesehen, „die kein Individuum, keine Mehrheit und kein Staat je werden hervorbringen, verändern oder zerstören können“ (EV, Nr. 71). Sie ist jedoch kein politisches Programm mit konkreten Forderungen, die sich politisch eins zu eins umsetzen lassen wie in einem Parteiprogramm (Zollitsch 2010, 30f.). Die Kirche sieht sich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil als *ein* Teil der Gesellschaft neben zahlreichen anderen und nicht mehr als *societas perfecta* über der Gesellschaft. Sie nimmt nicht mehr für sich in Anspruch, Probleme und Herausforderungen der Gesellschaft von vornherein zu kennen, sondern greift für deren Analyse auf die Sozial- und Humanwissenschaften zurück (Heimbach-Steins 2005, 285f.). Der Staat ist daher nur dem Gemeinwohl verpflichtet und darf nicht als Vollstreckungsorgan der Kirche angesehen werden (GS, Nr. 26; 74; SRS, Nr. 15,4; Maier 1995, 105).

Die kirchliche Wahrheitsbindung und das demokratisch-politische System prallen gleich auf zwei Ebenen aufeinander: Erstens gehört Wahrheit zu *den* Kernbegriffen des Glaubens (Pannenberg 1963, 205-207), nicht jedoch zu denen der Politik (Arendt 1969, 51). Zweitens wird unter Wahrheit in beiden Systemen etwas anderes verstanden. Im religiösen Bereich geht es um Heilswahrheiten (Kasper 1987, 172), die als dinghaft und ewig verstanden werden. Im politischen Bereich hingegen geht es um Tatsachenwahrheiten, das heißt die Übereinstimmung von Aussage und Realität (Arendt 1969, 49; Puntel 2006, Sp. 928f.). Die normativen Aussagen der Kirche haben deshalb im Sinne der Politik keinen Wahrheitscharakter, sondern sind als Aussagen über ein politisch richtiges, das heißt sinnvolles, ethisch korrektes und/oder ziel führendes Vorgehen zu verstehen.⁴ Aufgrund der ständig wechselnden Rahmenbedingungen kann das politisch Richtige aber immer nur situationsabhängig festgelegt werden (dazu schon den Politikbegriff des Aristoteles bei Kornmesser/Büttemeyer 2020, 20f.). Politische Erkenntnis ist daher ein induktiver Prozess, der zahlreiche ethische und empirische Aspekte aufnimmt

⁴ Zum Wahrheitsbegriff in der Politik vgl. Arendt 1969; Miliopoulos 2017; Roseneck 2023.

und daraus Handlungsnormen entwickelt. Hannah Arendt stellt fest: „daß innerhalb des Bereichs menschlicher Angelegenheiten jeder Anspruch auf absolute Wahrheit, die von den Meinungen der Menschen unabhängig zu sein vorgibt, die Axt an die Wurzel aller Politik und der Legitimität aller Staatsformen legt“ (Arendt 1969, 51). Zudem darf die Homogenität des kollektiven Akteurs auch innerhalb der katholischen Kirche nicht überschätzt werden: Oftmals finden sich unterschiedliche gesellschaftliche Positionen zu Konfliktthemen in der Kirche wieder (Heimbach-Steins 1999, 128).

Während viele politische Theoretiker:innen und Theolog:innen Kompromisse durch die Kirche wegen ihres Wahrheitsverständnisses für unwahrscheinlich halten (Wilhelm 1973, 67-73; Willigenburg 2000, 387) und Theodor Wilhelm den Theologien der beiden großen Kirchen sogar einen Wettstreit um die stärkste Ablehnung von Kompromissen attestiert (Wilhelm 1973, 71-73), haben immer wieder auch Theolog:innen für Kompromisse in ethisch-religiösen Fragen plädiert (Hirschmann 1947, 50-52; Große Kracht 2019, 122f.) und darauf verwiesen, dass Prinzipien dabei in ihrer unbedingten Geltung unangetastet blieben, während die Umsetzung dieser Prinzipien ohnehin stets die gegebenen Umstände berücksichtigen müsse (Eid 1984, 71; Mieth 1984, 118; Steubing 1955, 3-5; 125; Weber 1984, 9). In neuerer Zeit behandelte vor allem Karl-Heinz Peschke den Kompromiss aus Sicht der katholischen Theologie und erkannte an, dass eine demokratische und pluralistische Gesellschaft ohne Kompromiss nicht denkbar ist (Peschke 1997, 314).

In der neueren kompromisstheoretischen Literatur wird das Verhalten der Religionen unterschiedlich eingeschätzt. Avishai Margalit stellt zwar fest, dass es in Bezug auf das Heilige keine Möglichkeiten zum Kompromiss gebe (Margalit 2010, 72) und berichtet vom Ruf vor allem monotheistischer Religionen, besonders kompromissunfähig zu sein, weil sich Verantwortungsträger:innen nicht als Entscheider:innen im eigentlichen Sinn, sondern als Verwalter:innen eines ihnen nicht verfügbaren Heiligen sehen; die empirische Situation sei allerdings unklar (Margalit 2010, 72f.). Margalit zeigt sich optimistisch bezüglich der Kompromissbereitschaft von Religionen, da diese inzwischen eine Vielzahl von Techniken zur Kompromissfindung entwickelt hätten, vor allem im Bereich des Profanen (Margalit 2010, 25). Er denkt dabei durchaus auch an einen strategischen Einsatz dieser Unterscheidung, warnt Religionen jedoch davor, sich durch eine vorschnelle Zuordnung von Themen zum Heiligen der Möglichkeit zum Kompromiss zu berauben (Margalit 2010, 52). Willigenburg verweist dagegen auf die enge Bindung religiöser Moralvorstellungen an das Glaubensgut hin, die Kompromisse unwahrscheinlich mache, da Wahrheit nicht verhandelt werden könne (Willigenburg 2000, 387).

2.2. Kompromisskritik und -begründung

So notwendig und selbstverständlich Kompromisse in zahlreichen politischen Feldern sind, so stehen ihnen doch auch aus politikwissenschaftlicher Sicht prinzipielle und praktische Hürden

entgegen. Zwar bieten sie die Chance zur politischen Aussöhnung, verlangen aber von allen Seiten Abstriche bei der von ihnen als richtig erkannten Position (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 282). Kompromissfreundliche Akteur:innen stehen daher im Verdacht, in ihren Prinzipien nicht gefestigt zu sein (Gutmann/Thompson 2010, 1130); Verhandler:innen wird oft innerhalb der eigenen Reihen unterstellt, nicht alles, was möglich war, durchgesetzt zu haben. Aufgrund der komplexen Verhandlungsdynamiken ist dies im Nachhinein bzw. für Außenstehende kaum zu prüfen (Gutmann/Thompson 2010, 1132). Noch tiefgreifender ist die Frage, ob die Anerkennung der anderen Seite als Verhandlungspartner:in dieser bereits eine unerwünschte Legitimation zuweist. So kann in Friedensverhandlungen die Anerkennung etwa einer Terrororganisation als Verhandlungspartner:in oft schwieriger sein als die Verhandlung in der Sache (Margalit 2010, 42). Darüber hinaus bilden Kompromissregelungen oft kein konsistentes Gesamtgefüge, sodass die am Ende geltende Regelung schwerer argumentativ zu begründen ist als die Ausgangspositionen (Boot 2020, 145).

Dennoch werden Kompromisse gemeinhin als notwendig, möglich und sinnvoll angesehen. Erstes Argument dafür ist die praktische Notwendigkeit etwa in parlamentarischen Systemen, in denen eine Kompromissverweigerung zu einer Blockade führen würde (Rostbøll 2017b, 4f.), sodass Übereinkünfte bei der Herstellung von Mehrheiten unumgänglich sind, um den Status quo zu verändern (Moody-Adams 2018, 198). Als zweites Argument für Kompromisse wird angesehen, dass diese die angemessene Vereinbarungsform bei der Regierung einer pluralen Gesellschaft seien, die in vielen Fragen keinen Konsens erreichen kann (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 279f.). Drittens wird der Kompromiss als Ausdruck des gegenseitigen Respekts unter Bürger:innen gesehen (Gutmann/Thompson 2010, 1129). Hier wird die oben beschriebene Herausforderung zu einer prinzipiellen Stärke (Margalit 2010, 42); es wird möglich, die Anliegen des Gegenübers zu verstehen, ohne sie sich zu eigen zu machen. Die andere Seite wird zu einer Partei mit legitimen Interessen und vertretbarer Sichtweise, die ebenfalls nach bestem Gewissen und ehrbaren Prinzipien handelt (May 2005, 319-322). Dabei ist zu unterscheiden zwischen einem *recognition respect*, der den anderen als grundsätzlich gleichwertigen Menschen anerkennt und einem *epistemic respect*, der das Gegenüber als gleich informierten Partner und seine Auffassungen als gleichermaßen wahr ansieht (Spang 2024, 226-228). Eine solche Anerkennung, die laut Weinstock die entscheidende Respekt-Komponente auf dem Weg zum Kompromiss ist (Weinstock 2013, 547), könnte für eine religiöse Institution eine besondere Herausforderung sein. Simon May hingegen sieht die entscheidende Ebene im *appraisal respect*, der auf Charakter und Verhalten basiert (May 2005, 341f.); auch er ist voraussetzungsreicher als der *recognition respect*, läuft dem Wahrheitsmonopol einer Religionsgemeinschaft aber nicht zwangsläufig zuwider. Als viertes Argument wird „democratic humility“ (Moody-Adams 2018, 214), genannt, die sich aus dem Bewusstsein der Fehlbarkeit der eigenen Sichtweise ergibt. Unsicherheiten bei der eigenen Position werden in

diesem Fall zur Triebfeder des Kompromisses (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 281), der darin begründet ist, dass alle Parteien gute Gründe für ihre Standpunkte haben (Spang 2024, 212).

2.3. Moralische Kompromisse

Obwohl Akteure mit besonderer Wahrheitsbindung in der kompromisstheoretischen Diskussion nicht dezidiert betrachtet werden, ist doch die damit verwandte Frage moralischer Kompromisse immer wieder thematisiert worden. Ziel des moralischen Kompromisses ist es, einen Umgang mit den verschiedenen in einer Gesellschaft vorhandenen moralischen Ansichten zu finden, er kann als Kompromiss mit moralischem Gegenstand definiert werden (Bellamy/Kornprobst/Reh 2012, 294; Willems 2016, 254). Moralische Kompromisse gelten grundsätzlich als deutlich schwerer umsetzbar als solche in Interessenfragen, da moralische Fragen als nicht verhandelbar angesehen werden (Wendt 2016, 15; Willigenburg 2000, 394f.). So kann wegen des moralischen Charakters des verhandelten Gegenstandes die empfundene Pflicht zur Prinzipientreue besonders ausgeprägt sein (Willigenburg 2000, 386), darüber hinaus kommt die Schwierigkeit, dass Kompromisse nicht aus sich selbst zu rechtfertigen sind, bei moralischen Themen stärker zum Tragen (Boot 2020, 133f.). Entscheidendes Problem am Wertekonflikt ist nicht, dass es sich um „grundlegende oder fundamentale moralische Überzeugungen“ handelt, sondern dass diese „unbedingte Achtung“ (Willems 2016, 162) verlangen. Schwierig wird es vor allem im Fall wahrheitsanalog verstandener Gerechtigkeitsvorstellungen (Benditt 1979, 34), wenn also moralische Vorstellungen Wahrheitsfragen gleichgestellt werden, in denen Kompromisse eigentlich von vornherein ausgeschlossen sind (Willems 2016, 257). Letztlich sind auch für moralische Kompromisse strategische Gründe entscheidend (Zanetti 2022, 104), sie beruhen aber gleichzeitig auf den Prinzipien beider Parteien und sind dadurch normativ begründet (Zanetti 2022, 108f.).

Trotzdem wird überwiegend angenommen, dass Kompromisse in Wertefragen als Balance unter Gewichtung der einzelnen Aspekte möglich sind (Boot 2020, 122). Diese sind für teleologisch argumentierende Akteure deutlich leichter zu schließen als für deontologisch argumentierende, da letztere eine absolute Geltung von Pflichten und Prinzipien annehmen (Zanetti 2022, 169). Auch ist die Einsicht hilfreich, dass schon die moralischen Standpunkte der einzelnen Parteien oft selbst kompromisshaft sind, da mehrere Werte gegeneinander abgewogen wurden (Kuflik 1979, 49). Hinzu kommen die Einsicht in die Unsicherheiten der eigenen Überzeugungen (Moody-Adams 2018, 211), der gegenseitige Respekt (Spang 2024, 228f.) und die Unterscheidung von Kompromiss und Konsens (May 2005, 318f.), die klarstellt, dass es

„nicht um die Feststellung der Gültigkeit einer Norm oder normativen Bewertung [geht], sondern um die gesellschaftliche Realisierung normativer Vorstellungen unter Pluralismusbedingungen.“ (Mandry 2023, 224). „Es wird politisch hingenommen, dass eine Regelung zustande kommt, die den eigenen moralischen Überzeugungen nicht voll entspricht,

ohne damit die ethische Beurteilung aufzugeben, dass der Sachverhalt nach eigener Überzeugung eben anders reguliert werden müsste.“ (Mandry 2023, 230).

Da auch der Verzicht auf die Mitwirkung an einer Einigung eine Entscheidung ist, die es inklusive ihrer Konsequenzen zu verantworten gilt, kann die Mitwirkung an Kompromissen sogar ethisch geboten sein (Weinstock 2013, 553f.).

Da die einzelnen Elemente bei moralischen Kompromissen nicht gegeneinander aufgewogen werden können und ein Treffen in der Mitte somit unmöglich ist (Boot 2020, 124; 145), bedarf es anderer Formen der Verständigung. Ein Formelkompromiss würde das Problem nur vertagen, deshalb plädiert Willems für einen integrativen Kompromiss. Dabei sollen die Wahrheiten der jeweiligen Orientierungen nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. „Das wiederum bedeutet sicherzustellen, dass die wesentlichen Positionen und Orientierungen der Konfliktparteien im politischen Prozess sowie in seinen Ergebnissen symbolisch und materiell anerkannt werden müssen“ (Willems 2016, 265), wodurch Zugeständnisse auf der Sachebene erleichtert werden.

2.4. Identitätswirksamkeit und Grenzen von Kompromissen

Eine Schwierigkeit beim Zustandekommen von Kompromissen ist, dass die erforderlichen Zugeständnisse die Identität und moralische Integrität der Akteur:innen berühren können (Willigenburg 2000, 387). Dabei geht es nicht nur um das Ansehen der Beteiligten von außen, sondern auch um ihre innere Identität (Margalit 2010, 44). Geltungsgewissheit und Verpflichtungsgrad moralischer Prinzipien sind entscheidend dafür, ob sie zum konstitutiven Bestandteil der Identität von Personen und Organisationen werden (Willems 2016, 163f.); welche Prinzipien für Akteure identitätsstiftend sind, hängt aber nicht nur von ihrer moralischen Relevanz ab, auch andere Faktoren wie die Traditionen oder das Ziel einer Organisation spielen hierbei eine Rolle (Willigenburg 2000, 389). Bei der Frage nach der Identitätswirksamkeit von Kompromissen hat die Dynamik innerhalb einer Organisation oder Institution maßgeblichen Einfluss. So sind durch die Aufgabe bestimmter Güter durch die Verhandler:innen Konflikte zwischen Hardliner:innen und Kompromissbereiten (Margalit 2010, 45-47) oder deontologisch und konsequentialistisch denkenden Beteiligten (Spang 2024, 216f.; ausführlich Düwell 2002, 400-403) vorprogrammiert.

Insbesondere aufgrund der Identitätswirksamkeit von Kompromissen stellt sich die Frage nach den Grenzen von sinnvollen und zulässigen Kompromissen. Neben Fragen der Fairness des Prozesses und der abschließenden Regelung als Verbindung mehrerer Positionen (Heimbach-Steins 1999, 138-146; Margalit 2010, 3) steht vor allem die Frage nach den Grenzen des moralisch Erträglichen im Raum (Heimbach-Steins 2019, Sp. 968), während die Frage nach der Aufgabe eigener Identitätsmarker weniger besprochen wird. Während Kuflik festhält, dass der Kompromiss in der Demokratie erstmal keine Grenzen habe (Kuflik 1979, 41),

stellt Rostbøll der auf seiner Notwendigkeit in der Demokratie beruhenden Pflicht zum Kompromiss eine Einschränkung auf die Grenzen des moralisch Erträglichen entgegen (Rostbøll 2017a, 28). Willems plädiert ebenfalls dafür, weist jedoch darauf hin, dass die konkreten Grenzen schwer zu bestimmen sind (Willems 2016, 261). Margalit benennt als „rotten compromises“ solche, die unter keinen Umständen zu akzeptieren und nicht einmal passiv zu unterstützen sind (Margalit 2010, 90); die Frage nach den konkreten Grenzen bleibt aber auch hier ungeklärt (Margalit 2010, 63). Religiöse Vorstellungen können dabei sogar fordern, das eigene Leben hintanzustellen, um schwerwiegenden Gräueln zu vermeiden (Margalit 2010, 4; 113).

3. Fallbeispiel Schwangerschaftsabbruch

Beim Schwangerschaftsabbruch handelt es sich um eines der „meistdiskutierten und schwierigsten Probleme [...] der medizinischen Ethik“ (Ach 2020, 159), in dem sich gleich mehrere komplexe Fragen verbergen: der Beginn des Lebens, der moralische Status eines Embryos, die Begründung des Rechts auf Leben, die Bewertung des menschlichen Lebens und die reproduktive Selbstbestimmung (Ach 2020, 159f.). Die besondere Schwierigkeit dieses Wertekonflikts liegt dabei in seiner Einbettung in die jeweiligen Gerechtigkeitsideale begründet, die einen unbedingten Verpflichtungsgrad der beteiligten Ansprüche entstehen lässt (Willems 2016, 163).

3.1. Position der katholischen Kirche

Die Ablehnung des Schwangerschaftsabbruchs besteht in der katholischen Kirche schon seit der Antike. Wurde viele Jahrhunderte nur die Abtreibung eines ‚beseelten‘ Fötus, das heißt einer Schwangerschaft nach dem 40. beziehungsweise 80. Tag als problematisch angesehen (Holderegger 2006; Roppelt 1995, 12), vertritt die Kirche seit 1869 „ein striktes, praktisch ausnahmsloses Verbot des Schwangerschaftsabbruchs“ (Ernst 2020, 310).⁵ Seither hat das römische Lehramt diese Ansicht immer wieder bekräftigt (CC, Nr. 74; GS, Nr. 51; HV, Nr. 14; KKK, Nr. 2269-2272; Kongregation für die Glaubenslehre 1974), und sie als „gleichbleibende und sichere Lehre“ (Kongregation für die Glaubenslehre 1987, 14) bezeichnet. Der Mensch ist „von der Empfängnis an mit höchster Sorge zu schützen [...]. Abtreibung und Kindstötung sind unsägliche Verbrechen.“ (GS 51,3). Grund dafür ist die Überzeugung, dass das menschliche Leben ab der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle besteht und heilig, unantastbar und dem Menschen unverfügbar ist, da es von Anfang an Person ist und sein Lebensrecht unmittelbar von Gott erhält (Götz 2000, 151-153). Die Kirche folgt dabei einer streng deontologischen Argumentation, nach der der Abbruch als Tötung unschuldigen Lebens nicht gegen andere Werte abgewogen werden kann (EV, Nr. 62; Götz 2000, 153f.). Der Schwangerschaftsabbruch wird daher als *intrinsece malum*,⁶ als in sich schlechte Handlung, bezeichnet (EV, Nr. 62; 74). Die Mitwirkung an einem Schwangerschaftsabbruch wird von der Kirche mit der Höchststrafe der Exkommunikation bestraft (can. 1398 CIC).

Die katholische Kirche sieht Gesellschaft und Staat in der Pflicht, Abtreibungen zu verhindern, da das Verbot nicht nur in der von ihr vertretenen religiösen Wahrheit gründe, sondern auch rational-naturrechtlich gerechtfertigt sei als Teil der menschenrechtlich garantierten Rechte des Embryos von Anfang an (Hennig 2017, 106) und das Recht auf Leben dem Menschsein und allen seinen Vergemeinschaftungsformen vorausgehe (DBK 1996, Nr. 4).

⁵ Zur Begründung vgl. Schockenhoff 2006.

⁶ Vgl. dazu VS, Nr. 79-83 sowie zur theologischen Bedeutung Fuchs 1994; Wolbert 1994.

Auch die deutsche Bischofskonferenz hat sich vielfach so geäußert (DBK 1970; DBK 1995b, 289f.; DBK 1996, Nr. 3f.; Döpfner/Dietzfelbinger 1970, 27-31); Bischöfe und Laien unterstützten in den 1970er und 80er Jahren die Haltung, dass der Staat diesen Anspruch strafrechtlich umsetzen müsse (Spieker 2008, 112-114). Unter den Gläubigen bröckelte diese Haltung jedoch spätestens seit den 1990ern immer mehr ab (DBK 1996, Nr. 3). Bereits in den 1970er Jahren wies die katholische Moraltheologie darauf hin, dass selbst das christliche Tötungsverbot Ausnahmen im Fall von Notwehr, Todesstrafe und Krieg kenne, weshalb nicht von einer absoluten Unantastbarkeit des Lebens gesprochen werden könne (Auer 1971, 201). In der von amtskirchlichen Äußerungen geprägten Wahrnehmung der außerkirchlichen Öffentlichkeit wird der kirchliche Standpunkt oft als einseitig und moralistisch empfunden (Rhonheimer 2004, 27).

3.2. Geschichtlicher Verlauf

Bis in die 1970er Jahre galt in Westdeutschland ein 120 Jahre altes Verbot der Abtreibung, das aus dem preußischen Recht in das des Deutschen Reichs und der Bundesrepublik übernommen wurde und nur in der Zeit des Nationalsozialismus unter rassistischen Gesichtspunkten unterbrochen war (Kiworr 2011, 22-25). Anfang der 1970er Jahre änderte sich jedoch das gesellschaftliche Klima gegenüber dem Schwangerschaftsabbruch massiv, woraufhin sich die in der sozialliberalen Koalition mitregierende Freie Demokratische Partei (FDP) für eine Fristenregelung engagierte (Gante 1991, 123-131). Ein wichtiges Argument in dieser Debatte war die Wirkungslosigkeit oder sogar Schädlichkeit des zugehörigen § 218 StGB, sodass eine Fristenregelung einen Beitrag zum Lebensschutz darstelle (Gante 1991, 239-245). Seither versucht der Gesetzgeber, einen angemessenen Ausgleich zwischen dem Lebensrecht des Kindes und dem Selbstbestimmungsrecht der Schwangeren zu erreichen (Ernst 2020, 310), illegale – und oft gefährliche – Abtreibungen ohne entsprechende medizinische Versorgung zu verhindern und die Zahl der Abtreibungen insgesamt gering zu halten (Gante 1991, 235-239).

3.2.1. Das Gesetz von 1974/1976

Die sozialliberale Bundesregierung beschloss am 26. April 1974 die Einführung einer Fristenregelung, die die Abtreibung auf Wunsch der Schwangeren innerhalb der ersten zwölf Wochen für alle Beteiligten straffrei stellte. Auch Abtreibungen wegen medizinischer Indikation und bis zur 22. Woche aufgrund eugenischer Indikation wurden von Strafe freigestellt, die Schwangere musste sich jedoch zuvor von einer dazu ermächtigten Beratungsstelle über Unterstützungsmöglichkeiten aufklären lassen (Gante 1991, 153f.; 162).

Die katholische Kirche war in der Debatte sehr präsent, Bischöfe, Laienverbände und Wissenschaftler:innen erinnerten immer wieder an das biblische Tötungsverbot (DBK 1973 sowie die umfangreiche Dokumentation in Panzer 1992), am 29. Juni 1973 nahmen 35.000

Menschen an einer Großdemonstration der katholischen Verbände in Bonn teil (Liedhegener 2006, 356). Äußerungen bis hin zum Vorwurf des Mordes bei Abtreibung und zur Feststellung der Unwählbarkeit von Politiker:innen, die Schwangerschaftsabbrüche unterstützen, waren zu hören (Spieker 2008, 26). Die Meinung der beiden großen Kirchen war bis in die parlamentarische Debatte hinein von großer Bedeutung (Gante 1991, 206). Vor allem der katholischen Kirche wurde dabei von Seiten der Regierung immer wieder vorgeworfen, vom Staat die Durchsetzung ihrer Glaubenslehren und die strafrechtliche Verfolgung von Sünden zu verlangen (Gante 1991, 202f.). Katholische Bischöfe, Theolog:innen und Verbände bemühten sich daher um die Klarstellung, dass Sittengesetz und Strafgesetz nicht identisch sein müssten und die Ablehnung der Abtreibung aus dem „fundamentalen Wert“ (DBK 1971, 23) des menschlichen Lebens hervorgehe (Gante 1991, 92f.; 204-207). Die Kirche verzichtete anfangs trotz eines Unvereinbarkeitsbeschlusses mit dem Parteitagsbeschluss zur Fristenlösung auf eine Wahlempfehlung, um ihre in der Zeit der ersten Großen Koalition begonnene Annäherung an die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) nicht zu gefährden (Liedhegener 2006, 351-353). Sie bot mit der Möglichkeit, in schwerwiegenden Fällen eine Nichtstrafbarkeit hinzunehmen, wenn die parlamentarischen Verhältnisse es nicht anders ermöglichen würden (DBK 1973, 7), sogar einen Kompromiss an. In der weiteren Debatte wurde dann jedoch sogar ein explizites Verhandlungsverbot kommuniziert, um Gegner:innen der Fristenregelung zu stärken (Liedhegener 2006, 356).

Die Regelung von 1974 scheiterte am 25. Februar 1975 vor dem Bundesverfassungsgericht, das die Fristenregelung verwarf und erklärte, der Gesetzgeber habe das ungeborene Leben aufgrund des Lebensrechts aus Art. 2,2 in Verbindung mit Art. 1,1 GG zu schützen und müsse dabei zwar nicht unbedingt, aber wenn nötig, strafrechtliche Mittel ergreifen (Bundesverfassungsgericht 1975, 1; 36-41). Im Urteil wurde auch klargestellt, dass der Fötus ab Schwangerschaftsbeginn als menschliches Wesen zu sehen ist und daher gleiches Lebensrecht wie Geborene und volle Grundrechte habe (Rhonheimer 2004, 47). Das Urteil wurde von katholischen Bischöfen und Laien einhellig begrüßt und hervorgehoben, dass es den Gesetzgeber an seine Bindung an höheres Recht erinnere und ihn auffordere, soziale Gründe für Schwangerschaftsabbrüche durch Unterstützungsmaßnahmen zu überwinden (Spieker 2008, 32f.).

Nach dem Urteil beschloss die sozialliberale Bundestagsmehrheit am 12. Februar 1976 ein neues Gesetz, das zwar die Fristenregelung nicht mehr beinhaltete, die medizinische Indikation jedoch sehr weit formulierte und eine kriminologische und soziale Indikation einführte, sodass weiterhin große Spielräume für Abtreibungen bestanden (Roppelt 1995, 14f.). Die Schwangerschaftsabbrüche blieben auch bei entsprechender Indikation rechtswidrig, wurden jedoch nicht mehr mit Strafe bedroht (Spieker 2008, 34). Im neuen Gesetz waren eine Pflichtberatung über die Unterstützungsmöglichkeiten für Schwangere vorgesehen und eine über

die medizinischen Aspekte des Schwangerschaftsabbruchs (Roppelt 1995, 15f.). Bereits 1975 war beschlossen worden, nicht strafbare Abtreibungen in den Katalog der gesetzlichen Krankenversicherung aufzunehmen und so für die Betroffenen kostenfrei zu ermöglichen (Spieker 2008, 36f.).

Katholische Bischöfe und Laien reagierten schnell mit Protest, bereits am 26. Januar 1976 hatte der Ständige Rat der Bischofskonferenz seine Bedenken geäußert und festgehalten, dass Abtreibungen in katholischen Kliniken von niemandem und in anderen Kliniken nicht von katholischem Personal vorgenommen werden dürften (Spieker 2008, 35f.). Gleichzeitig übernahm die Kirche jedoch Beratungsfunktionen im gesetzlichen System des Schwangerschaftsabbruchs, was sie in innere Konflikte brachte, da die als Nachweis ausgestellten Beratungsscheine notwendige Bedingung für die Straffreiheit der Abtreibung waren. Dagegen wurde angeführt, dass der Entscheidungsfreiheit der Frau dabei zu viel Raum gegeben und das unbedingte Lebensrecht des Kindes infrage gestellt werde (Reis 1993, 425f.). Entsprechende Vorwürfe waren immer wieder Gegenstand öffentlicher Kritik und wurden der römischen Glaubenskongregation vorgetragen (Spieker 2008, 132).

Bereits Ende der 1970er Jahre zeigte sich, dass das Ziel, durch das Gesetz Abtreibungen einzudämmen, nicht erreicht wurde (Spieker 2008, 37); Bischöfe und Laienverbände beteiligten sich weiterhin kritisch an der gesellschaftlichen Diskussion und traten entschieden für eine restriktivere Regelung ein (DBK/ZdK 1986; Liedhegener 2006, 358-362). Parallel ging die innere Diskussion um die Mitwirkung an der Beratung weiter. Der Vorsitzende der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, teilte 1982 mit, dass die Ausstellung der Beratungsscheine zwar eine indirekte und entfernte Mitwirkung an der Abtreibung sei, die guter Gründe bedürfe; ob hinreichende Gründe vorlägen, hätten aber die Bischöfe vor Ort zu entscheiden (Spieker 2008, 133). Diese begründeten die Mitwirkung damit, dass die Beratung auf die Fortsetzung der Schwangerschaft ausgerichtet sei, und dass für die Straffreiheit der Abtreibung laut Gesetz die Entscheidung der Schwangeren und die Indikationsstellung des Arztes entscheidend sei – der Beratungsschein spiele daher nur eine geringe Rolle (Reiter/Spaemann/Finnis 1992, 159-161). Während Kardinal Höffner mit der Feststellung, Abtreibung könne „mit Fug und Recht als Mord bezeichnet werden“ (Höffner 1979, 89) die strikte Anschauung unterstrich und auch die anderen Bischöfe noch einmal die sittliche Bindung des Gewissens an das Tötungsverbot betonten, forderten die Leitlinien des katholischen Caritasverbandes für die Beratung Respekt vor der Gewissensentscheidung der Frau ein, auch wenn sie sich für den Abbruch entscheide (Reis 1993, 426).

Ende der 1980er Jahre wurden dann Unterschiede zwischen den Positionen Roms und der deutschen Bischöfe immer deutlicher. So forderte Papst Johannes Paul II. 1987 eine Revision des Systems (Johannes Paul II. 1987b, Nr. 5) und die Glaubenskongregation unterstrich mit ihrer Instruktion *Donum vitae* das strenge Verbot der Abtreibung (Kongregation für die

Glaubenslehre 1987, 14-23). Die deutsche Bischofskonferenz hingegen versuchte eine vorsichtige Öffnung der Positionierung, beispielsweise in der ökumenischen Erklärung *Gott ist ein Freund des Lebens*, die die Finanzierung der Abbrüche durch die gesetzlichen Krankenkassen nicht mehr grundlegend ablehnt und eine Notlagenindikation prinzipiell anerkennt, obgleich diese deutlich enger gefasst sein müsse als in der damaligen gesetzlichen Regelung (EKD/DBK 1989, 83f.).

3.2.2. Das Gesetz von 1993/1995

Die Wiedervereinigung machte aufgrund des liberalen Abtreibungsrechts in der Deutschen Demokratischen Republik eine Neuregelung erforderlich, die bis Ende 1992 erfolgen sollte (Spieker 2008, 61-64). Die Debatte um das neue Gesetz rief Bischöfe wie Laienverbände auf den Plan, die sich für eine restriktive Regelung einsetzten und eine Fristenregelung verhindern wollten (Spieker 2008, 66f.; Waschbüsch 1990; ZdK 1990). So mahnte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz (DBK), Karl Lehmann, die Politiker:innen, Würde und Recht des Menschen von Anfang an anzuerkennen (Lehmann 1992b, 97) und erklärte, katholische Beratungsstellen könnten sich „nicht in ein Verfahren einbinden lassen, das die Ausstellung einer Beratungsbescheinigung zu einer wesentlichen Voraussetzung für die straffreie Tötung eines ungeborenen Menschen macht“ (DBK 1992, Nr. 6). Obwohl sich die Kirche insgesamt für eine restriktive Regelung stark machte, begann die Geschlossenheit in dieser Frage zu bröckeln (Spieker 2008, 86).

Am 27. Juli 1992 wurde ein neues Schwangeren- und Familienhilfegesetz eingeführt (Spieker 2008, 15). Dabei setzte sich ein Gesetzentwurf von SPD und FDP durch, der den Schwangerschaftsabbruch legalisierte, wenn dieser innerhalb der ersten zwölf Schwangerschaftswochen und nach einer nachgewiesenen Beratung erfolgt (Spieker 2008, 68f.). Mit dem Beratungsmodell verband sich die Hoffnung, das ungeborene Leben auf diesem Weg besser schützen zu können als mit der Androhung strafrechtlicher Konsequenzen (Spieker 2008, 92f.).

Mit deutlichen Worten kritisierten sowohl die DBK als auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die neue Regelung: Kindern werde „in den ersten drei Monaten ihres Lebens der rechtliche Schutz versagt“ (ZdK 1992b, zit. n. Spieker 2008, 73), die Beratung habe „nur Alibifunktion“ (Waschbüsch 1992, 10) und stelle faktisch nicht mehr die Abtreibung als solche, sondern das Unterlassen einer vorherigen Beratung unter Strafe. „Damit sollen die Beratungsstellen in ein Verfahren eingebunden werden, das in ethisch unverantwortlicher und verfassungswidriger Weise den Schutz des menschlichen Lebens preisgibt. Eine solche Perversion der Beratungsarbeit darf nicht hingenommen werden.“ (ZdK 1992a, zit. n. Spieker 2008, 72). Lehmann begrüßte daher die Klage der Bayerischen Staatsregierung und zahlreicher Bundestagsabgeordneter vor dem Bundesverfassungsgericht (Spieker 2008, 73f.). Er warf dem Gesetz eine Entleerung des Beratungssystems vor, das so nicht fortgesetzt werden könne,

warnte aber zugleich vor einem vorschnellen Rückzug in eine kompromisslose Haltung: „auch ein Rückzug in eine vermeintlich eindeutigeren und heile Welt kann schuldig machen“ (Lehmann 1992a, zit. n. Spieker 2008, 74).

Das Bundesverfassungsgericht entschied am 28. Mai 1993, dass es dem Gesetzgeber grundsätzlich möglich sei, für den Schutz des Lebensrechtes des Kindes in den ersten zwölf Wochen statt auf das Strafrecht auf ein Beratungskonzept zu setzen (Bundesverfassungsgericht 1993, 204). Das Gesetz sei dennoch teilweise verfassungswidrig, da es den Schwangerschaftsabbruch unter den vorgegebenen Bedingungen für „nicht rechtswidrig“ erklärte und die Beratungsanforderungen den sich aus dem Grundgesetz ergebenden Standards nicht genügten (Bundesverfassungsgericht 1993, 208). Die staatliche Schutzpflicht beziehe sich „auf das einzelne Leben, nicht nur auf menschliches Leben allgemein“ (Bundesverfassungsgericht 1993, 203), sodass eine erhoffte Reduktion der Abtreibungen insgesamt die Erlaubnis des einzelnen Schwangerschaftsabbruchs nicht rechtfertige. Die Beratung dürfe deshalb nicht rein informierend sein, sondern müsse den Schutz des Lebens zum Ziel haben, Hilfsmaßnahmen vorstellen und bei deren Inanspruchnahme unterstützen (Bundesverfassungsgericht 1993, 282f.).

Das Urteil wurde in der katholischen Kirche positiv aufgenommen. Bischof Lehmann sprach von einer „historischen und wegeisenden Entscheidung“, die Präsidentin des ZdK, Rita Waschbüsch, sah die Beratungsarbeit der katholischen Kirche bestätigt, die fortgesetzt werden solle (Spieker 2008, 81). Der Beratungsschein wurde dabei als sachliche Bestätigung der stattgefundenen Beratung und ihrer Lebensorientierung gesehen. Dies entsprach zwar der von Gesetzgeber und Kirche vorgegebenen Grundausrichtung der Beratung; die Beratungsstellen waren aber verpflichtet, den Schein auch dann auszustellen wenn sich die Schwangere im Gespräch nicht öffnet (Spieker 2008, 87f.). Da der Ständige Rat der Bischofskonferenz in der Scheinausstellung keine *cooperatio ad malum* (s. Kapitel 3.2.3) sah, entschied er, dass es geboten sei, die kirchliche Beteiligung am Beratungssystem fortzusetzen (Spieker 2008, 88f.). Das katholische Büro setzte sich bei der regierenden Unionsfraktion für eine klare Unterscheidung der Beratungsregelung des Verfassungsgerichts von der Fristenregelung ein, signalisierte jedoch die Absicht der katholischen Kirche, weiterhin am Beratungssystem mitzuwirken (Spieker 2008, 89f.).

Lediglich der Fuldaer Bischof Johannes Dyba ordnete am 29. September 1993 an, dass die Beratungsstellen seines Bistums keine Beratungsscheine mehr ausstellen dürften (Spieker 2008, 80). Diese Entscheidung wurde im Laienkatholizismus abgelehnt; die anderen Bischöfe einigten sich darauf, die Novellierung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes abzuwarten (Spieker 2008, 83). Abweichende Stimmen kamen von konservativen Bischöfen wie dem Kölner Kardinal Joachim Meisner, der einen Gesetzentwurf nach den Leitlinien des Verfassungsgerichts als „klassische Fristenregelung“ (Presseamt des Erzbistums Köln 1993, zit. n.

Spieker 2008, 90) ablehnte. Im Frühjahr 1995 einigte sich die DBK auf eine Erklärung, die noch einmal die naturrechtliche Basis des Abtreibungsverbots klarstellte: Das Tötungsverbot sei „keine kirchliche Sonderlehre, sondern für alle Menschen verbindlich“ (DBK 1995a, zit. n. Spieker 2008, 90), die Selbstbestimmung der Schwangeren ende beim Lebensrecht des Kindes; die im Bundestag zur Beratung stehenden Gesetzentwürfe würden dem nicht gerecht. Trotzdem blieben Bischof Lehmann und das katholische Büro bei ihrer kompromissoffenen Haltung gegenüber der Politik, ähnlich der Sozialdienst katholischer Frauen und der Deutsche Caritasverband (Spieker 2008, 91). Diese Haltung wurde innerkirchlich als Inkonsequenz oder sogar Untreue gegenüber der eigenen Position kritisiert, sodass die Spannungen zwischen Kompromissorientierten und Hardliner:innen immer offener zutage traten (Spieker 2008, 91).

Das Urteil des Verfassungsgericht wies den Weg für die Neuregelung vom 21. August 1995, die das Gesetz von 1992 in weiten Teilen bestätigte, den Abbruch im Rahmen der Beratungsregelung jedoch nicht mehr für „nicht rechtswidrig“, sondern für den „Tatbestand des § 218 [...] nicht verwirklich[end]“ (§ 218a (1) StGB) erklärte. Somit wurde die Unterscheidung zwischen Straffreiheit und Erlaubtheit erhalten (Ernst 2020, 322). Durch die unionsgeführte Bundesregierung konnte die katholische Kirche dabei deutlich stärkeren Einfluss auf die Gesetzgebung nehmen und war daran enger beteiligt als in den 1970ern (Liedhegener 2006, 381). Sie unterstützte den politischen Kompromiss des Beratungsmodells, um die bleibende Rechtswidrigkeit und eine verpflichtende Beratung zu erreichen; umgekehrt verhalf die Mitwirkung der katholischen Kirche dieser Regelung zu mehr Legitimität (Liedhegener 2006, 381).

Durch den Entfall der Indikationsstellung in den meisten Fällen stieg die Bedeutung der Beratung und des darüber auszustellenden Scheins (Reis 1993, 425). Die Ausgestaltung dieser Beratung war ein zentrales und umstrittenes Thema. Im politischen Kompromiss konnten die Unionsparteien durchsetzen, dass sie laut Strafgesetzbuch dem Schutz des ungeborenen Lebens dienen müsse, während FDP und SPD die Ergebnisoffenheit im Schwangerschaftskonfliktgesetz verankern konnten. So heißt es in § 219 (1) StGB: „Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens. Sie hat sich von dem Bemühen leiten zu lassen, die Frau zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen“, in § 5 (1) SchKG: „Die nach § 219 StGB notwendige Beratung ist ergebnisoffen zu führen. Sie geht von der Verantwortung der Frau aus. Die Beratung soll ermutigen und Verständnis wecken, nicht belehren oder bevormunden.“ Eine Aufdeckung der Gründe für den geplanten Abbruch ist somit nicht erforderlich (Ernst 2020, 319). Die Vorgaben für die Beratung nehmen damit Kernpunkte beider Position auf, dürften sich aber in der Praxis als widersprüchlich erweisen. Trotz der Vorgabe des Urteils von 1993, nach einer angemessenen Beobachtungszeit zu kontrollieren, ob das Gesetz den Lebensschutz wirksam gewährleistet, vermied die Politik in der Folgezeit eine weitere Behandlung des kontroversen Themas (Spieker 2008, 257).

3.2.3. Der innerkirchliche Konflikt um die Beteiligung am Beratungssystem

In den folgenden Jahren führte die kirchliche Mitwirkung am Beratungssystem zu schwerwiegenden Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche in Deutschland und zwischen ihr und der römischen Kurie. Der Konflikt verlagerte sich also von einer Auseinandersetzung zwischen Kirche und anderen Akteur:innen der politischen Öffentlichkeit hin zu einem innerkirchlichen Konflikt zwischen unterschiedlichen Akteur:innen und innerhalb von Akteur:innengruppen in der Kirche. Neben der Bischofskonferenz waren auch die Laien gespalten, wobei der deutlich größere Teil beider Gruppen an der Vergabe des Beratungsscheins festhalten wollte (Spieker 2008, 257). Dies führte dazu, dass nun nicht mehr die abtreibungskritische Überzeugung im politischen Raum in Deutschland vertreten wurde, sondern die Mehrheit von Bischöfen und Laien die bestehende Regelung in Deutschland als gelungenen Kompromiss ansah, den es zu respektieren und Rom gegenüber zu verteidigen galt (Spieker 2008, 73; 107).

Im Fokus der Debatte stand der Beratungsschein, konkret die Frage, ob in diesem eine moraltheologisch problematische Mitwirkung an der Abtreibung zu sehen ist und, falls ja, wie gravierend diese ist (Götz 2000, 166). Theologisch waren hier das Bestehen und die Art einer *cooperatio ad malum* und das *intrinsece malum* die entscheidenden Schlagworte. Wurde im ersten Fall diskutiert, ob es sich um eine Mitwirkung an der als schlecht angesehenen Handlung des Schwangerschaftsabbruchs handle und wenn ja, ob diese durch die gute Absicht der Rettung von ungeborenem Leben durch die Beratung gerechtfertigt sei (Reiter/Spaemann/Finnis 1992, 160; Sala 1999, Sp. 537-539), ging es im zweiten Fall um die Frage, ob der Schwangerschaftsabbruch an sich derart verwerflich ist, dass jede Mitwirkung daran abzulehnen und auch durch die Rettung anderer Leben nicht zu rechtfertigen ist (EV, Nr. 62; Götz 2000, 153f.). Darüber hinaus wurde diskutiert, ob die Erlaubnis der Zustimmung zu Schwangerschaftsabbrüchen mit der Absicht der Schadensbegrenzung, wie sie in der 1995 erschienenen Enzyklika *Evangelium vitae* (EV, Nr. 73) vorgesehen war (s. Kapitel 4.2), auf die Mitwirkung am Beratungssystem anzuwenden sei (Götz 2000, 170f.). Dennoch traten moraltheologische Erwägungen zur Schuldhaftigkeit der Scheinvergabe im Laufe der Debatte immer mehr hinter einen politischen Konflikt von Befürworter:innen und Gegner:innen dieser Scheinvergabe zurück (Götz 2000, 179).

In einem Brief vom 21. September 1995 kritisiert Papst Johannes Paul II. die „Zweideutigkeit“ des Gesetzes, das „trotz guter Absichten [...] in einigen wesentlichen Punkten in offenem Gegensatz zum Evangelium des Lebens [steht], das die Kirche immer verkündet hat und immer verkündet wird.“ (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 2). Zwar erkennt er an, dass die Beratungspflicht dem Lebensschutz dienen soll (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 3), kritisiert jedoch, dass dieses Leben letztlich der Entscheidung der Frau untergeordnet werde. Kirchliche Beratungsstellen könnten nicht von der kirchlichen Lehre abweichen, nach der der Schwangerschaftsabbruch in keinem Fall eine Option sein könne (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 4). Vor

allem sei jedoch die Bedeutung des Beratungsscheines deutlich gestiegen, da er zwar zunächst weiterhin die Beratung bestätige, nun aber „die alleinige Voraussetzung für eine straffreie Abtreibung“ (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 5) darstelle. Der Papst ermutigt die Bischöfe, „die Beratungstätigkeit im Sinne der unbedingten Achtung vor dem Leben zu intensivieren und alles zu unternehmen, um den Frauen in schweren Notsituationen zu helfen.“ (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 7). Dabei müsse die kirchliche Beratung allerdings so stattfinden, „daß die Kirche nicht mitschuldig wird an der Tötung unschuldiger Kinder“ (Johannes Paul II. 1995b, Nr. 7).

Die DBK beschloss daraufhin, vorläufig bei ihrer Beratungspraxis zu bleiben und das Gespräch mit dem Papst zu suchen, obwohl sie das novellierte Schwangerenkonfliktgesetz als in seinem Schutz für das ungeborene Leben unzureichend kritisierte (Spieker 2008, 137-140). Das ZdK übernahm diese Linie eines Verbleibs im Beratungssystem (Spieker 2008, 107; 139). Die katholische Kirche in Deutschland blieb damit bei ihrer Unterstützung für die Neuregelung von 1995, weil sie gegenüber dem Gesetz von 1993 restriktiver war, in der Vermeidung einer Fristenregelung ein Erfolg christlicher Politiker:innen gesehen wurde (Reiter 1999, 18) und das Gesetz als Bestätigung kirchliche Beratungspraxis verstanden wurde (Spieker 2008, 81).

Eine Delegation aus fünf Bischöfen vereinbarte am 5. Dezember 1995 mit der Kurie, die kirchliche Beratung ein Jahr fortzusetzen, um in der Zeit das weitere Vorgehen zu klären (Spieker 2008, 140). In einer Ansprache im Sommer 1996 betonte der Papst erneut: „Von unserem Glauben her ist klar, daß von kirchlichen Institutionen nichts getan werden darf, was in irgendeiner Form der Rechtfertigung der Abtreibung dienen kann.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 5). Im September 1996 äußerten sich die deutschen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenwort; sie sahen sich verpflichtet, auf „die völlig unbefriedigende Rechtslage aufmerksam zu machen, die dem Leben ungeborener Kinder nur höchst unzureichenden Schutz gewährt.“ (DBK 1996, Nr. 1). Dagegen wollten sie „grundlegende Wahrheiten ins Bewußtsein rufen“ (DBK 1996, Nr. 1), die oft von pragmatischen Argumenten verdrängt würden. Trotz dieser Kritik betonten sie die bleibende Bedeutung der Beratung und des Engagements der Kirchen für Schwangere in Not (DBK 1996, Nr. 6). In einem weiteren Gespräch zwischen Glaubenskongregation und deutschen Bischöfen am 4. April 1997 wurden erhebliche Differenzen in der Beurteilung des Beratungsscheines und des Beratungskonzepts insgesamt deutlich (Spieker 2008, 140).

Am 11. Januar 1998 wandte sich der Papst erneut per Brief an die deutschen Bischöfe. Er würdigt darin ihr Engagement für den gesetzlichen Schutz des ungeborenen Lebens (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 1f.), beharrt aber darauf, der Schein habe durch die Gesetzesänderung „faktisch eine Schlüsselstellung für die Durchführung straffreier Abtreibungen erhalten“, weshalb „ein Schein solcher Art in den kirchlichen oder der Kirche zugeordneten Beratungsstellen nicht mehr ausgestellt“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 7) werden solle. Deshalb sei „die kirchliche Beratungstätigkeit neu zu definieren und dabei darauf zu achten, daß [...] kirchliche Einrichtungen nicht für die Tötung unschuldiger Kinder mitverantwortlich gemacht werden

können.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 4), sonst werde die Kirche „[g]egen ihre Absicht [...] in den Vollzug eines Gesetzes verwickelt, der zur Tötung unschuldiger Menschen führt und vielen zum Ärgernis gereicht.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 7). Entscheidend für die Weisung des Papstes ist jedoch nicht die moraltheologische Frage einer schuldhaften Mitwirkung am späteren Schwangerschaftsabbruch, da sich die traditionellen Kriterien nicht eindeutig auf die gegenwärtige Frage anwenden ließen (Päpstliches Staatssekretariat 1998, Nr. 3), vielmehr gebe die Befürchtung einer Verdunklung der „Klarheit und Eindeutigkeit des Zeugnisses der Kirche“ (Päpstliches Staatssekretariat 1998, Nr. 3) den Ausschlag. Die Verkündigung des „Evangelium[s] vom Leben in der pluralistischen Welt von heute [...] läßt keine Abstriche, Kompromisse oder Zweideutigkeiten zu.“ (Päpstliches Staatssekretariat 1998, Nr. 3). Der Papst fährt deshalb fort: „Nach gründlicher Abwägung aller Argumente kann ich mich der Auffassung nicht entziehen, daß hier eine Zweideutigkeit besteht, welche Klarheit und Entschiedenheit des Zeugnisses der Kirche und ihrer Beratungsstellen verdunkelt.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 7; s. Kapitel 3.4).

Der Brief verfehlte seinen Zweck, die Debatte zu beenden; die deutschen Bischöfe kündigten zwar an, der Weisung des Papstes zu folgen, die Mehrheit wollte die Beratungsscheinausgabe aber nicht aufgeben (Spieker 2008, 145-147). Andere Bischöfe kündigten an, dass es die Scheine in absehbarer Zeit in den Beratungsstellen ihrer Bistümer nicht mehr geben werde, sodass die Differenzen innerhalb der Bischofskonferenz offen aufbrachen (Spieker 2008, 145). Bischof Lehmann mahnte, eine zu strikte Haltung werde den „fälligen Bewußtseinswandel in der Gesellschaft eher verhinder[n] als förder[n]“ (Lehmann 1998, 69) und könne zu einer „Ghettoisierung“ (Lehmann 1998, 72) der Kirche führen. Er schlug vor, dass die Kirche einen Brief über die Beratung ausstellt, der dezidiert keine Beratungsbescheinigung im Sinne des Strafgesetzbuches darstellt, und es dem Staat überlässt, diesen trotzdem als solchen anzusehen (Lehmann 1998, 74f.). Auch der Limburger Bischof Franz Kamphaus verteidigte die kirchliche Beteiligung am System, da die Gesetzesänderung von 1995 nicht das Anliegen des Lebensschutzes, sondern lediglich sein Mittel infrage stelle und zeigte sich offen für diesen neuen Ansatz (Kamphaus 1998, 85). Nicht der Verbleib im Beratungssystem verdunkle die kirchliche Botschaft, vielmehr entstehe diese Gefahr aus dem geforderten Ausstieg, mit dem die Kirche „ihren Platz an der Seite dieser Frauen und ihrer Kinder aufgibt.“ (Kamphaus 1998, 88). Selbst bei Einigkeit in den Zielen bleibt also Konflikt- und Kompromisspotential in der Wahl der Mittel und der Priorisierung der Ziele in Dilemmasituationen (s. Kapitel 3.3).

Eine Arbeitsgruppe empfahl im Frühjahr 1999, den Schein weiterhin auszustellen, ihn jedoch mit einem verbindlichen Beratungs- und Hilfeplan zu verknüpfen (Spieker 2008, 147). Dadurch sollte der Schein einen substantiell anderen Charakter erhalten, weil die rechtsverbindliche Dokumentation der Beratung nur noch ein kleiner Teil des Dokuments wäre (Spieker 2008, 148). Der Verzicht auf die Beratung mit Scheinvergabe wurde verworfen, weil man

fürchtete, hierdurch die spätere Einführung einer Fristenregelung zu fördern (Spieker 2008, 150) und die eigenen Mitwirkungsmöglichkeiten in der öffentlichen und politischen Meinungsbildung in diesem Bereich einzuschränken (Spieker 2008, 153).

Angesichts der fortbestehenden Bereitschaft der deutschen Bischöfe, am staatlichen Konfliktberatungssystem mitzuwirken, erlaubte Johannes Paul II. in einem dritten Brief am 3. Juni 1999 die Ausstellung eines Beratungsscheins, wenn durch einen Vermerk sichergestellt sei, dass dieser nicht mehr zur strafrechtlichen Entlastung einer abtreibungswilligen Schwangeren herangezogen werden könne (Johannes Paul II. 1999, Nr. 3). Ein Kompromissversuch, der Befürworter:innen wie Gegner:innen des Scheins überraschte (Spieker 2008, 158f.) und darauf hindeutet, dass die Polarisierung der Bischöfe und der kirchlichen Öffentlichkeit vom Papst als besorgniserregend gesehen wurde (Päpstliches Staatssekretariat 1999, 228). Die Sorge um das hohe Gut der Einheit der Kirche wurde zur Motivation, einen nach außen gerichteten Kompromiss zu unterstützen, dem er eigentlich ablehnend gegenüberstand.

Der Brief stellte die Einigkeit im Episkopat kurzzeitig wieder her, schnell zeigten sich aber Differenzen in der Interpretation: Hielt ein Teil der Bischofskonferenz einen formalen Hinweis auf die kirchliche Lehre für ausreichend, unabhängig davon, ob der Staat diesen ignoriert, hielten andere eine nach staatlichem Recht rechtssichere Formulierung für notwendig (Päpstliches Staatssekretariat 1999, 161f.). Die Bischofskonferenz beschloss noch im Juni 1999, den Schein mit dem dezidierten Hinweis auszustellen, dass er nicht für eine straffreie Abtreibung verwendet werden dürfe, wobei ein großer Teil hoffte, dass der Staat diesen Hinweis ignorieren werde, was bald von staatlicher Seite bestätigt wurde (Götz 2000, 176f.; Spieker 2008, 169). Kardinal Meisner fragte daraufhin in Rom an, ob dies im Sinne des Papstes sei, woraufhin die Kardinäle Joseph Ratzinger und Angelo Sodano im September mitteilten, dass es dem Papst um die faktisch bindende Verhinderung einer Straffreiheit aufgrund des kirchlichen Scheins gehe und ein Verbleib im bestehenden Beratungssystem unter diesen Umständen nicht möglich sei (Ratzinger/Sodano 1999, Nr. 1f.). Hier wird deutlich, dass es sich beim Konflikt zwischen Rom und der Mehrheit der deutschen Bischöfe durchaus auch um willkommene Hilfestellung Roms für Gegner der Beratungsregelung innerhalb der DBK handelte. Zudem verschob sich der Fokus so zunächst wieder von der Klarheit der verkündigten Wahrheit zu den faktischen Konsequenzen des kirchlichen Handelns. Bei ihrer Herbstvollversammlung konnte sich die Bischofskonferenz nicht darüber einigen, ob sie dieser Anweisung folgen sollte (Götz 2000, 178). In zwei Briefen betonte Sodano daraufhin im Oktober und November nochmal die Verbindlichkeit und Dringlichkeit der päpstlichen Weisung (Götz 2000, 178). Er argumentierte erneut mit der Glaubwürdigkeit der Kirche, die gefährdet sei, wenn diese auf dem Schein einen ablehnenden Vermerk abdrucke, in der Hoffnung, dass der Staat diesen trotzdem als Ermöglichung ansehe (Spieker 2008, 176-180). Die Beratungsangebote mit -schein würden als

Mitträgerschaft des Gesamtsystems verstanden, was die Klarheit der eigenen Botschaft verdunkle (Spieker 2008, 120f.).

Am 23. November 1999 kündigte der Ständige Rat der Bischofskonferenz das Ende der Scheinvergabe an (DBK 1999), das im Folgejahr in allen deutschen Bistümern erfolgte; lediglich im Bistum Limburg wurde die Scheinvergabe bis 2002 fortgesetzt (Spieker 2008, 270-272). In der Folge gründeten katholische Laien den Verein *Donum vitae*, der aus einer katholischen Grundhaltung die Konfliktberatung mit Scheinvergabe und staatlicher Förderung fortsetzte (Beckmann 2000, 169-173). Die Positionierung der Bischöfe zu diesem Verein folgte den bekannten Konfliktlinien in der DBK: Ein Großteil der Bischöfe wollte den Verein weder billigen noch missbilligen, Kardinal Lehmann vermied ebenfalls eine Positionierung, während andere Bischöfe wie Dyba und Meisner den Verein klar ablehnten (Spieker 2008, 275).

3.3. Gemeinsame Grundhaltung – verschiedene Konsequenzen

Sowohl in den Gesetzgebungsprozessen als auch in der Debatte um die kirchliche Beratungstätigkeit entstanden schwere Konflikte, obwohl sich alle Seiten zu der gemeinsamen Grundhaltung bekannten, Schwangerschaftsabbrüche möglichst vermeiden zu wollen. Die Debatte drehte sich erstens um die Frage, welche Mittel dazu am besten geeignet sind – ein strafrechtlicher Schutz oder ein Schutz durch Unterstützung und Überzeugung der Mutter. Zweitens ging es darum, welche Priorität dem Ziel, das ungeborene Leben zu schützen, gegenüber anderen Zielen zukommt, zum Beispiel der Sicherstellung der medizinischen Versorgung oder der karitativen Betreuung von Frauen im Schwangerschaftskonflikt. Die teils tiefen Konflikte trotz gemeinsamer Ziele zeigten sich sowohl in der legislativen als auch in der innerkirchlichen Diskussion. In innerkirchlichen Debatten herrschten zusätzlich unterschiedliche Einschätzungen darüber, ob man durch ein kompromissberechtigtes Zugehen auf andere Akteur:innen eine bessere Situation erreichen kann oder letztlich nur eine schlechte billigt. Diese Abwägung scheint für wahrheitsgebundene Akteure besonders entscheidend zu sein, da hier im Fall schlechter Verhandlungen ein Schuldigwerden gegenüber der eigenen Wahrheit auf dem Spiel steht und nicht nur eine Niederlage beim Einsatz für eventuell durchsetzbare Interessen – hierdurch wird die Identität des Akteurs unmittelbar berührt.

Im ersten Konflikt ging es um die Akzeptanz der Annahme, dass sich strikte strafrechtliche Regelungen zur Verhinderung von Abtreibungen in der Geschichte nicht bewährt hätten, weil sie nicht zu weniger Abbrüchen, sondern zu deren Verdrängung in Nachbarländer oder medizinisch prekäre Kontexte geführt hätten. Somit würde in „der sicher moralisch guten Absicht einer strikten Gesetzgebung [...] in der Realität gerade das Gegenteil von dem erreicht, was beabsichtigt ist.“ (Ernst 2020, 320). Die Beratungsregelung folgt daher „der Einsicht, dass sich das Lebensrecht des ungeborenen Kindes nicht gegen den Willen der schwangeren Frau durchsetzen lässt, sondern dass das Leben des Kindes nur mit der Mutter geschützt werden

kann, indem man sie dafür gewinnt, die Schwangerschaft auszutragen.“ (Ernst 2020, 321f.). Die DBK hatte schon 1979 erklärt, dass das zentrale Mittel der Abtreibungsprävention die unterstützende und beratende Zuwendung zur Schwangeren sei und nicht das strafrechtliche Verbot (DBK 1979, 15f.). 2000 bekräftigten sie: „Das Leben des ungeborenen Kindes kann nur mit der Mutter und durch sie geschützt werden.“ (DBK 2000, § 2). Die Bereitschaft der katholischen Kirche zur Akzeptanz des Gesetzes und zur Mitwirkung am Beratungssystem war also keine Billigung des Schwangerschaftsabbruchs an sich oder unter den gegebenen Bedingungen, sondern entsprang der Überzeugung eines großen Teils der Bischöfe und Laien, damit den bestmöglichen Beitrag zum Lebensschutz zu leisten. Der Papst blieb zwar bei seiner ablehnenden Haltung gegenüber der Beratungstätigkeit, bestätigte jedoch, dass der Dissens um den Schein „trotz einer grundlegenden Einmütigkeit in der Lehre der Kirche zum Lebensschutz und in der Verurteilung der Abtreibung“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 5; DBK 1998) bestehe.

Welche Bedeutung der Dissens über die Mittel zum gemeinsamen Ziel hatte, zeigt die Beharrlichkeit einiger deutscher Bischöfe. Sie sahen in ihrem Vorgehen gerade den Versuch, Leben zu retten (Kamphaus 1998, 91) und fragten im Oktober 1999 in Rom an, wer die Verantwortung für Verluste von Leben nach einem Ausstieg aus der Konfliktberatung trage (Götz 2000, 178). Sie warfen der römischen Kurie vor, durch ihre Forderungen die Rettung von Leben zu verhindern und die Kirche gerade in Schuld am Tod ungeborener Kinder zu verstricken, da eine Beratung ohne Scheinausgabe Schwangere nicht erreiche.⁷ Stephan Ernst kritisiert, dass:

„aus der Haltung einer Kompromisslosigkeit heraus und um der Wahrung der Glaubwürdigkeit des Evangeliums vom Leben willen faktisch, in der Realität, weniger Abtreibungen verhindert werden. Das kompromisslose Festhalten am Prinzip erreicht also genau das Gegenteil und wird damit kontraproduktiv.“ (Ernst 2020, 327).

Die Frage, ob das bestehende Beratungssystem das ungeborene Leben wirksam schützt und ob der Ausstieg der katholischen Kirche aus der Beratung diesem Schutz schadete, ist aus den bestehenden Daten kaum seriös zu beantworten,⁸ sodass offen bleibt, ob die Strategie der Bischöfe Ende der 1990er Jahre erfolgreich war und später erfolgreich gewesen wäre (Spieker 2008, 128-131).

Die unterschiedliche Bewertung von Prioritäten wurde im politischen Konflikt in der Frage nach der bleibenden Rechtswidrigkeit des Schwangerschaftsabbruchs deutlich, die versucht, konsequent an der Norm des gesetzlichen Lebensschutzes festzuhalten, auch wenn dann faktisch ein staatliches System etabliert wird, das Frauen in bestimmten Fällen Schwangerschaftsabbrüche ermöglicht. Noch deutlicher tritt sie aber in der kirchlichen Debatte hervor: Während die Mehrheit in der katholischen Kirche in Deutschland die durch die Beratung vermiedenen Abbrüche und das Bekenntnis zur Unterstützung von Schwangeren in Notlagen

⁷ Einen aktuellen statistischen Überblick bieten Dienerowitz/Bauer 2023, 488; Dienerowitz 2023.

⁸ Einzige Ausnahme bzgl. dieser Forschungslücke ist der Aufsatz von Hahn 2015, der hier aber auch nicht zu einem eindeutigen Schluss führt.

priorisiert und so konsequentialistisch den Fokus auf eine Rettung möglichst vieler Kinder legte, priorisierte der Papst gemeinsam mit den Gegner:innen der Scheinausstellung deontologisch die Klarheit der kirchlichen Position in Lehre und Praxis und die Vermeidung ethisch problematischer Handlungskontexte. Auch hier erweist sich also eine konsequentialistische Argumentation als deutlich kompromissfreundlicher. Ihre Bindung an eine vorausgehende Wahrheit zwingt die Kirche nicht automatisch zu einem deontologisch orientierten Vorgehen: So verwies Bischof Kamphaus darauf, dass die Kirche auch mit anderen Systemen, gegen die moralisch schwerwiegende Bedenken bestehen, wie etwa Todesstrafe, Sklaverei oder Diktaturen, Kompromisse schließen. Sie sei dadurch nicht kompromittiert, wenn die Vereinbarungen geschlossen werden, um Menschen in Not zu erreichen und die Ablehnung des Systems nicht infrage steht (Kamphaus 1998, 89). Dass sich moralische Grundwerte nicht immer vollständig konsequent umsetzen lassen, liege in der Natur sozialen Handelns: „Die Gesellschaft selbst ist vom Zwiespalt zwischen moralischen Ansprüchen und ihrer Verwirklichung gezeichnet.“ (Kamphaus 1998, 91).

3.4. Klarheit der kirchlichen Position

Die Frage nach der Klarheit des kirchlichen Standpunktes angesichts ihrer Beteiligung am Beratungssystem war schon in Bezug auf die Mitwirkung am System von 1976 aufgeworfen worden (Reiter/Spaemann/Finnis 1992, 157f.), avancierte jedoch in den 1990ern in der Argumentation Johannes Paul II. zum zentralen Argument gegen die Beteiligung der katholischen Kirche an der Schwangerschaftskonfliktberatung (s. Kapitel 3.2.3): Grund für die Ablehnung des Kompromisses, so der Papst, sei das Ziel, „das Evangelium vom Leben in der pluralistischen Welt von heute wirksam und glaubwürdig zu verkünden.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 5). Die Äußerungen des Papstes sind dabei weniger von einem politischen als „von einem pastoralen und verkündigungstheologischen Anliegen getragen.“ (Götz 2000, 170): Die religiöse Wahrheit kann eine Wahrheit sein, wie zu handeln ist, was zunächst eine Bedeutung in die Religionsgemeinschaft hinein hat. Die geglaubte Wahrheit ist aber für die Religionsgemeinschaft gleichzeitig etwas nach außen zu Verkündigendes. An dieser Stelle tritt die Bedeutung von Kompromissen für die Identität der jeweiligen Gruppe deutlich zutage (s. Kapitel 2.4), wodurch die vermutete Außenwahrnehmung zu inneren Konflikten führen kann. Besonders in den Fokus geriet dieser Punkt nach dem Ende der kirchlichen Beratungstätigkeit mit Blick auf den Verein *Donum vitae*, in dem katholische Laien diese Arbeit mit Bezug auf den katholischen Glauben fortsetzten und der von vielen katholischen Institutionen, vor allem dem ZdK, unterstützt wurde (Spieker 2008, 276). Die Öffentlichkeit bis hin zu den Landesregierungen sahen den Verein als katholischen Träger der Schwangerschaftskonfliktberatung, obwohl der Verein nicht Teil der organisatorischen und rechtlichen Struktur der Kirche ist (Spieker 2008, 276).

Nuntius Giovanni Lajolo sah daher in der Arbeit von *Donum vitae* eine Verdunklung des Zeugnisses der Kirche (Spieker 2008, 278).

Es stellt sich die Frage, ob die Kirche einen Kompromiss eingehen und trotzdem öffentlich sichtbar machen kann, dass sich ihre eigene Haltung nicht verändert hat, da es sich eben um einen Kompromiss, nicht um einen Konsens handelt. Die Möglichkeit dazu wird sehr verschieden beurteilt. Johannes Reiter argumentiert, die Klarheit des katholischen Standpunktes zeige sich, trotz der Mitwirkung im Beratungssystem, „gerade in der [...] Kritik, in katholischen Beratungsstellen würden Frauen unter Druck gesetzt und zum Austragen ihres Kindes gezwungen“ (Reiter/Spaemann/Finnis 1992, 158). Es gibt aber Hinweise darauf, dass die Sorge des Papstes durchaus nicht unbegründet war: So bezog sich die damalige Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth auf katholische Leitlinien als Stütze ihrer Argumentation für die Gewissensentscheidung der Schwangeren (Reis 1993, 427) und das Landgericht Heilbronn bezog sich in einem Urteil vom 27. November 2001 auf die vermeintlich zustimmende Haltung der Kirche, als es einem Abtreibungsgegner Proteste vor einer Abtreibungspraxis mit der Begründung verbot:

„Ein Schwangerschaftsabbruch [...], dessen Voraussetzungen detailliert geregelt sind und an dessen Durchführung zudem staatliche und kirchliche Stellen im Rahmen des obligatorischen Beratungsgesprächs mittelbar mitwirken, ist nach dem Verständnis des unvoreingenommenen und verständigen Publikums wenn auch nicht erwünscht, so doch rechtmäßig.“ (Landgericht Heilbronn 2001, 21).⁹

Ein Kompromiss in einer solch öffentlichkeitswirksamen Frage ist für Akteur:innen, die Wert auf die öffentliche Klarheit ihrer Position legen, also tatsächlich ein Risiko – und bringt damit für Religionsgemeinschaften, die sich an eine Wahrheit gebunden fühlen, von der Allgemeinheit daran gemessen werden und diese verkündigen wollen, erhebliche Kosten mit sich. Inwieweit es der Kirche gelungen wäre, die „Mißdeutungen ihres Tuns [...] beständig durch eindeutige Aussagen“ (Kamphaus 1998, 91) zu korrigieren, ist schwer abzuschätzen. In der Tat würde das Fortbestehen der klaren Position auch sofort ein anderes Problem hervorrufen, nämlich ein Glaubwürdigkeitsproblem: Einer Kirche, die in einem so sensiblen Kontext absolute Normen hochhält, sich dann aber selbst nicht strikt danach richtet, würde schnell vorgeworfen, ‚Wasser zu predigen und Wein zu trinken‘. Zwar kann einem solchen Vorwurf zurecht die Komplexität konkreter Handlungssituationen entgegengehalten werden, die Kompromisse erfordert, in der öffentlichen Kommunikation dürften die Kosten für einen wahrheitsgebundenen Akteur, der von innen wie außen als ‚Moralagentur‘ gesehen wird, dennoch immens sein. Johannes Löffler gibt außerdem zu bedenken, dass kirchliches Handeln, auch das praktische Tun, Auswirkungen auf den gesamtgesellschaftlichen Diskurs habe (Löffler 2019, 280) und so zu befürchten wäre, dass ein kompromisshaftes Vorgehen der Kirche die

⁹ Teilweise wurde der erreichte Kompromiss durch die Zustimmung der Kirche in der Presse explizit als „Konsens“ bezeichnet (Beckmann 2000, 77f.).

Stimmung noch weiter von ihrem Standpunkt weg verschiebe und langfristig noch weitergehende Zugeständnisse erforderlich mache.

Zudem ist es für die katholische Kirche schwierig, in unterschiedlichen Ländern verschiedene Regelungen zu akzeptieren, da der Verkündigung der Wahrheit schade, wenn die Kirche diese in verschiedenen Ländern unterschiedlich auslebe. Vielmehr ergebe sich aus dem Wahrheitsbezug die Notwendigkeit, „daß die Botschaft und die Handlungsweise der Kirche in der Frage der Abtreibung in ihrem wesentlichen Gehalt in allen Ländern dieselben sein müssen.“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 5). Auch hier wird der Kompromiss sehr weit in die Nähe eines Konsenses gerückt, bei dem das für wahr Erachtete als solches verändert wird. Gleichwohl würde der Druck auf die katholische Kirche in anderen Ländern sicher wachsen, wenn sie sich in Deutschland auf einen solchen Kompromiss einlässt.

Jedoch kann auch ein zu starkes Bemühen um eine unmissverständliche Klarheit des eigenen Standpunktes Kosten verursachen: Abgesehen von der Gefahr, dass durch die Verweigerung gegenüber einem politischen Kompromiss letztlich eine noch schlechtere Regelung getroffen werden könnte, kann eine zu kompromisslose Haltung dazu führen, dass die eigene Position hartherzig wirkt, nicht mehr ernst genommen oder im Diskurs der breiten Öffentlichkeit an den Rand gedrängt wird. In diesem Kontext sind die erwähnten Warnungen Bischof Lehmanns vor einer „Ghettoisierung“ (Lehmann 1998, 72) der Kirche zu verstehen (s. Kapitel 3.2.3). Dies würde einerseits zu einem Einflussverlust im konkreten Themenfeld führen, andererseits aber auch den Erfolg der Verkündigung insgesamt gefährden. Die DBK hat sich daher erkennbar darum bemüht, die provokante Formulierung von Extrempositionen zu vermeiden: Während das römische Lehramt betont, dass der Schwangerschaftsabbruch selbst in extremen Fällen wie der Bedrohung des Lebens der Mutter abzulehnen sei (EV, Nr. 58; Ernst 2020, 313), zeigen die deutschen Bischöfe Verständnis für anderslautende Gewissensentscheidungen in solchen Konfliktsituationen (DBK 1976, 7; Kommissariat der deutschen Bischöfe 1971, 83).

3.5. Konfliktdynamik

Die Auseinandersetzung um die Beteiligung der katholischen Kirche an der Schwangerschaftskonfliktberatung zeigen, welchen Einfluss die Dynamik eines solchen Konflikts auf Positionierung und Verhalten der Akteur:innen und deren Kompromissbereitschaft hat: Noch Anfang der 1990er Jahre bestand öffentlich Einigkeit unter katholischen Bischöfen und Laien, die Fristenregelung und den Verzicht auf Strafandrohung abzulehnen, und somit Konsens mit Rom (Spieker 2008, 11). Mitte der 1990er jedoch zerfiel diese Einheit. Der Wandel der Positionierung von DBK, ZdK und vielen Katholik:innen von der Forderung nach einer strafrechtlichen Regelung hin zur Unterstützung eines Beratungssystems muss nicht als Annäherung an die liberalere gesellschaftliche Mehrheit in Deutschland verstanden werden, sondern kann als

Festhalten von Bischöfen und Laien am gesellschaftlich erreichten Kompromiss gegen römischen Widerstand gesehen werden. Dieser Kompromiss, so die Argumentation, sei unter anderem durch das Engagement vieler Christ:innen erreicht worden; kirchlicher Realitätssinn rette Leben, indem er von Maximalforderungen absehe und so in Verhandlungen eine Fristenregelung verhindere (Reiter 1999, 18). Diese positive Sichtweise war eine entscheidende Motivation für die katholische Kirche in Deutschland, an ihrer Beteiligung am System festzuhalten (Reiter 1999, 15). Zudem bestand die ernste Sorge vor einer Verschlechterung der Situation im Falle einer Neuverhandlung der gesetzlichen Regelung (Spieker 2008, 262f.). Ein solches Verhalten kann durchaus rational und prinzipientreu sein.

Gleichzeitig wird an der Entwicklung der Argumentation beider Seiten auch der Einfluss des Konflikts auf dieses Verhalten deutlich. So fanden sich die Bischöfe in der erkennbar schwierigen Lage wieder, ein System, das sie selbst in vielen Punkten für kritikwürdig hielten, Rom gegenüber zu verteidigen, was die Bischofskonferenz vor eine Zerreißprobe stellte (Spieker 2008, 145). Es ist zu überlegen, ob die scheinbare Identifikation eines großen Teils der Bischofskonferenz und der Laien mit dem deutschen Beratungssystem nicht erst durch die scharfe Ablehnung Roms und einiger deutscher Hardliner:innen zu Stande gekommen ist. Parallel dazu deutet die Verschärfung des Tons zwischen dem ersten und dem zweiten Brief Johannes Paul II. darauf hin, dass die Striktheit der römischen Haltung und ihre Ablehnung jeden Kompromisses erst durch die als zu kompromissbereit und zu liberal empfundene Haltung der deutschen Kirche hervorgerufen wurde. Auch die Tatsache, dass Rom die Mitwirkung im vorherigen Beratungssystem toleriert hatte, obwohl diese ähnliche moralische Fragen aufwarf, und dass der Papst eine Entscheidung an sich zog, die zuvor explizit den Bischöfen vor Ort überlassen worden war, deuten in diese Richtung. Offenbar traute man den Bischöfen nicht mehr zu, in diesem Thema richtig einzuschätzen, welche Kompromisse für die Kirche tragbar sind. Hier zeigt sich möglicherweise ein strategischer Einsatz des Wahrheitsargumentes: Die Aussage des Papstes, dass es sich nicht um eine Frage des *praktischen Umgangs mit der Wahrheit* handele, die in die pastorale Kompetenz der Bischöfe fiel, sondern um eine Frage „mit offenkundigen lehrmäßigen Implikationen“ (Johannes Paul II. 1998b, Nr. 5), machte das praktische Verhalten faktisch zu einem *Teil der Wahrheit*. Dies erschwerte den unerwünschten Kompromiss auf prinzipieller Ebene massiv, der sich außerdem durch die damit verbundene Verlagerung der Zuständigkeit für dieses Thema zum Papst praktisch leichter verhindern ließ (Reiter 1999, 18).

Als Organisation, die besonderen Wert auf ihre innere Einheit legt, zahlte die katholische Kirche einen hohen Preis für die Auseinandersetzung, die tiefgreifende Differenzen offen zu Tage treten ließ. Gleichzeitig dürfte das hohe Gut der Einheit mit der Gesamtkirche für die deutschen Bischöfe und viele Laien entscheidender Grund dafür gewesen sein, sich nach langem Protest schlussendlich doch der römischen Anordnung zu beugen (Reiter 1999, 18f.). In

der herausgehobenen Stellung der Einheit der Religionsgemeinschaft ist ein spezifisch religiöses Element zu sehen, da die Verbundenheit mit der Religionsgemeinschaft in vielen Religionen ein hohes Gut darstellt und religiöse Autoritäten aufgrund der Verbindung von religiösem Handeln und persönlichem Heil eine andere Gefolgschaft erwarten können als Leiter:innen politischer Bewegungen. Dennoch hat die zentrale Stellung der Einigkeit auf der Lehrebene auch einen spezifisch katholischen Faktor: Die hierarchische Verbindung mit der Weltkirche lässt der nationalen Ebene deutlich weniger Handlungsspielraum, als er zum Beispiel im protestantischen Christentum zu finden ist (Hennig 2017, 106).

Ungeachtet aller Bemühungen um die Einheit zeigt die Entwicklung von *Donum vitae*, dass die Leitung der katholischen Kirche, trotz einer klaren hierarchischen Struktur, das Verhalten der einzelnen Mitglieder nur bedingte kontrollieren kann (Spieker 2008, 276). Dies erschwert die einheitliche Positionierung und die zentrale Aushandlung von Kompromissen und macht deutlich, dass in der Kirche nicht die *eine* Position besteht, sondern sich Konflikte zwischen Gesellschaft und Kirche innerhalb der Kirche als Konflikte zwischen (Teilen der) Laien und Hierarchie reproduzieren können; auch ihr Handeln ist ein interner Kompromiss und nicht immer konsistent.

Das Ausmaß der innerkirchlichen Debatte in den 1990er Jahren hat zudem das gesellschaftliche Engagement der katholischen Kirche zu diesem Thema nachhaltig eingeschränkt, da die Einheit der Position gegen den Schwangerschaftsabbruch in diesem Konflikt öffentlich sichtbar zerbrach und weil jede weitere Thematisierung in Deutschland zur Gefahr für die Einheit der Kirche als Ganzes wurde. So hielten sich die Bischöfe in der Diskussion um Spätabtreibungen und Pränataldiagnostik Anfang der 2000er Jahre zurück, einerseits aufgrund der Sorge, eine zu große Auseinandersetzung um diese Themen könne den bestehenden Kompromiss gefährden und doch noch den Weg zu einer Fristenregelung ebnen (Spieker 2008, 262), andererseits aber auch, um ein erneutes Aufflammen der innerkirchlichen Kontroverse zu vermeiden, da das Auftreten von Debatten über das Thema in der Kirche zu einer Gefolgschaftsspaltung führen könnte (Hennig 2017, 118). Das ZdK hingegen scheute bei dem Versuch, durch eine Beteiligung an einem Kompromiss eine restriktivere Regelung zu erreichen, mögliche neue innerkirchliche Konflikte nicht (Spieker 2008, 263).

4. Selbstauskunft der katholischen Kirche zum Kompromiss

Um die in Kapitel 3 deutlich gewordenen Mechanismen von innen her zu verstehen, soll nun die katholische Kirche selbst zu Wort kommen. Dies geschieht durch die Auswertung zentraler amtskirchlicher Dokumente, die den politischen Kompromiss teils explizit thematisieren, teils implizit Maßgaben dafür enthalten. Dabei ist zum einen zu fragen, in welchen Bereichen Kompromisse grundsätzlich befürwortet werden und welche Bedingungen an sie gestellt werden, zum anderen ist zu schauen, welche Hierarchieebene die Verantwortung für diese Kompromisse trägt.

4.1. Die Konstitution *Gaudium et spes*

Die Konstitution *Gaudium et spes* thematisiert Kompromisse nicht explizit, enthält aber Grundscheidungen über den Umgang der Kirche mit der ihr vorgegebenen Wahrheit, die für den Kompromiss ausschlaggebend sind. Das Dokument entstand auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das als entscheidender Meilenstein der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts gilt. Die Kirche löste sich darin von ihrer vorherigen Ablehnung der Moderne und begann, diese positiv zu würdigen (Uertz 2005, 472). Dadurch konnte das Konzil auch den demokratischen Meinungsstreit positiv anerkennen und unterschiedliche politische Meinungen billigen (GS, Nr. 75,5). Die Kirche öffnete sich grundsätzlich der Demokratie (GS, Nr. 31,3; 75,1; Sander 2009, 749) und justierte das Verhältnis von religiöser Wahrheit und politischem Handeln neu.

Kernpunkt der Aussagen des Konzils, die Auskunft über seine Haltung zum politischen Kompromiss geben, ist die Anerkennung der Autonomie der „irdischen“ (GS, Nr. 36,2) bzw. „zeitlichen“ (GS, Nr. 36,3) Wirklichkeiten: Da „die Gesellschaften selbst sich eigener Gesetze und Werte erfreuen, die vom Menschen Schritt für Schritt zu erkennen, anzuwenden und zu ordnen sind“ (GS, Nr. 36,2), so das Konzil, seien politische Gemeinschaft und Kirche nach dem Willen des Schöpfers „auf ihrem eigentümlichen Feld voneinander unabhängig und autonom“ (GS, Nr. 76,2).

Die Sendung der Kirche bezieht sich demnach auf die religiöse, nicht aber auf die gesellschaftlich-politische Ordnung (GS, Nr. 42,1). Außerhalb moralischer und religiöser Implikationen ist es nicht ihre Aufgabe, sich mit politischen Programmen auseinanderzusetzen (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Nr. 424). Das Konzil würdigt den Ruf der Moderne nach der Trennung politischer Fragen von religiöser Wahrheit und eröffnet der politischen Gewalt aufgrund der sittlichen Verantwortung der Person eine weite Freiheit bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Realität (Uertz 2005, 471). Es verabschiedet das Ideal eines christlichen Staates, der für die Durchsetzung der Glaubenswahrheit mit einsteht (GS, Nr. 76,2; Sander 2009, 801f.). Den Menschen wird zugetraut, die Angelegenheiten der bürgerlichen Gemeinschaft selbst zu regeln (Römelts 2006, 108), wie es ihrer Natur entspricht (GS, Nr. 75,1). Das Konzil löst sich von der alleinigen Ausrichtung der Politik auf die naturrechtliche Ordnung

einer *lex aeterna*, die der Politik vorgegeben und von ihr nur noch in staatliche Gesetze umzusetzen ist (Graf Ballestram 2006, 157-159), und erkennt an, dass sich aus dem einen Glauben unterschiedliche politische Überzeugungen zur selben Frage ergeben können (GS, Nr. 43,3). Die Politik wird so von der überzeitlichen Wahrheit abgekoppelt und genießt eine weite Freiheit bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Realität, deren koordinierendes und richtunggebendes Element sie ist (GS, Nr. 74,4); die Türen für politische Kompromisse werden damit weit geöffnet (Maier 1966, 151).

Allerdings sind sittliche Urteile von der Autonomie der zeitlichen Dinge ausgenommen (GS, Nr. 76,5), was die Unabhängigkeit der Politik deutlich einschränkt (Essen 2019, 318), da sich eine strikte Trennung zwischen moralischen und nicht-moralischen Fragen angesichts ethischer Implikationen in zahlreichen Themenbereichen nicht durchhalten lässt (Gutmann/Thompson 2010, 1131). Grund für die Einschränkung ist das Festhalten des Konzils an einer fundamentalen Bindung der Politik an eine objektive sittliche Ordnung (GS, Nr. 74,3). So muss die Politik immer auf das Gemeinwohl ausgerichtet sein, „in dem sie ihre volle Rechtfertigung und ihren Sinn erhält und aus dem sie ihr ursprüngliches und eigentümliches Recht entnimmt“ (GS, Nr. 74,3). Das Lehramt sieht es daher als seine Pflicht an, in wichtigen moralischen Fragen eine katholische Lehre vorzulegen (GS, Nr. 76,4). Beim Gemeinwohl handelt es sich um eine traditionsreiche Figur der naturrechtlichen katholischen Politiklehre und um ein sozialmetaphysisches Prinzip (Carozza/Philpott 2012, 17; Sander 2009, 800); was konkret mit dem ‚Gemeinwohl‘ gemeint ist, bleibt in den Konzilstexten jedoch offen (Sander 2009, 800). Durch die inhaltliche Bindung der Politik an das Gemeinwohl wird wieder ein naturrechtliches, auf eine objektive Ordnung abzielendes Politikverständnis eingeführt (GS, Nr. 74,5) sowie der Politik eine klare Grenze gesetzt, da „die Ausübung der politischen Autorität [...] immer innerhalb der Grenzen der sittlichen Ordnung in die Tat umgesetzt werden muss“ (GS, Nr. 74,3) und „das göttliche Gesetz dem Leben der irdischen Bürgerschaft eingeschrieben“ (GS, Nr. 43,2) werden soll. Die Politik wird dadurch nicht nur in ihrer Ausrichtung festgelegt, sondern ihre Unabhängigkeit in moralischen Fragen – und Kompromissen – dezidiert eingeschränkt.

Dabei ist in der Idee des Naturrechts oder Sittengesetzes nicht per se ein Hindernis für Kompromisse zu sehen. Naturrecht und Sittengesetz stellen zunächst keine unmittelbare Glaubenslehre dar, vielmehr sind sie der Versuch der Plausibilisierung kirchlicher ethischer Aussagen durch eine Ableitung aus der Natur, ohne Rückbezug auf die Offenbarung. Diese rational-sachliche Begründungslogik ermöglicht dem politischen Katholizismus den Dialog mit weltanschaulich anders verankerten Positionen. Seit der neuscholastischen Ära wurde das Naturrecht allerdings immer mehr mit seiner lehramtlichen Auslegung gleichgesetzt (Uertz 2005, 121). Das eigentlich Problematische an dieser Figur ist daher, dass das Lehramt sich selbst einen epistemologischen Vorteil bei der inhaltlichen Bestimmung des Naturrechts zuschreibt, es immer wieder selbst autoritativ füllt und die Vorgabe naturrechtlicher Normen so

funktional in die Nähe von Offenbarungswahrheiten rückt (z. B. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Nr. 398), mit denen es auch formal immer stärker verknüpft wurde (CiV, Nr. 75; VS, Nr. 29). Dies verleiht dem Lehramt etwa in der Frage des *intrinsece malum* des Schwangerschaftsabbruchs eine unwiderlegbare Deutungsmacht. Aufgrund der vermeintlichen Objektivität des Sittengesetzes fällt es der Kirche dabei schwer, die Subjektivität dieser Annahme im politischen Diskurs zu akzeptieren.

Gaudium et spes öffnet mit der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten weite Räume für den politischen Kompromiss, die durch die unbedingte Bindung des Großteils der politischen Entscheidungen an eine lehramtlich zu deutende naturrechtliche Wahrheit allerdings wieder stark eingeschränkt werden. Der ambige und teilweise inkonsistente Text liefert Kompromissbefürworter:innen wie -gegner:innen gleichermaßen eine Argumentationsgrundlage.

4.2. Die Enzyklika *Evangelium vitae*

Die Enzyklika *Evangelium vitae* wurde 1995 von Papst Johannes Paul II. veröffentlicht. Sie diskutiert verschiedene biblische und theologische Aspekte über den Wert des Lebens, insbesondere erneuert sie die kirchliche Ablehnung der Abtreibung (EV, Nr. 58-63). Sie kritisiert jede Relativierung des Wertes eines ungeborenen Menschen (EV, Nr. 68) und betont, dass die Kirche politische Regelungen, die nicht *der* Wahrheit schlechthin entsprechen, in so zentralen ethischen Fragen nicht akzeptieren könne (EV, Nr. 20).

Johannes Paul II. fordert zunächst eine engere Bindung der Legislative an die ‚natürliche Sittenordnung‘, die nicht von politischen Mehrheiten abhängen dürfe, und kritisiert eine zu positivistische Haltung der Gesetzgebung (EV, Nr. 69). Besonders scharf wird die Meinung kritisiert, „eine allgemeine und objektive Wahrheit sei de facto unannehmbar“ (EV, Nr. 69). Als Ursache für diese Haltung macht er einen „ethische[n] Relativismus“ aus, der teilweise sogar als „eine Voraussetzung für die Demokratie“ (EV, Nr. 70) angesehen werde. Der sittliche Charakter der Demokratie hänge aber „von der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ab, dem sie, wie jedes andere menschliche Verhalten, unterstehen muß“ (EV, Nr. 70), sie dürfe daher Schwangerschaftsabbrüche nicht legalisieren. Gleichzeitig zeige diese Legalisierungsbestrebung, dass die Würde der menschlichen Person, die Achtung ihrer unveräußerlichen Rechte und die Grundlagen des Gemeinwohls nicht durch demokratische Mehrheiten abgesichert werden könnten, „sondern nur die Anerkennung eines objektiven Sittengesetzes, das als dem Menschen ins Herz geschriebene [sic] ‚Naturgesetz‘ normgebender Bezugspunkt eben dieses staatlichen Gesetzes ist.“ (EV, Nr. 70). Die Werte, die die Demokratie dringend wiederentdecken soll, entstammen demnach „der Wahrheit des menschlichen Seins selbst“ (EV, Nr. 71) und gehen dem Staat voraus. Kompromisse in ethischen Fragen erscheinen als „bequem“ (EV, Nr. 58) und als Feind der absoluten Wahrheit (EV, Nr. 20).

In Bezug auf konkrete, der katholischen Lehre widersprechende Gesetze erklärt Johannes Paul II., dass man sich so einem Gesetz nicht anpassen dürfe „weder durch Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz noch dadurch, daß man bei der Abstimmung dafür stimmt“ (EV, Nr. 73, Kongregation für die Glaubenslehre 1974 zitierend). Selbst dann, wenn in einem existierenden, von der Kirche als ungerecht gebrandmarkten System durch die eigene Mitwirkung daran Gutes bewirkt werden kann, müsse man

„mit Recht befürchten, daß die Bereitschaft zur Durchführung solcher Handlungen nicht nur zu einem Stein des Anstoßes wird und dem Nachlassen des notwendigen Widerstandes gegen Anschläge gegen das Leben Vorschub leistet, sondern unmerklich dazu verleitet, immer mehr einer permissiven Logik nachzugeben.“ (EV, Nr. 74).

Hier sind also die Sorge um den Ruf der Kirche und die Angst vor einer langfristigen ‚Abnutzung‘ der eigenen Werte ausschlaggebend. Unter Verweis auf das Verbot einer – auch bloß formalen – Mitwirkung an in sich schlechten Handlungen wird daher jedes Tun in diesem Feld ausgeschlossen (EV, Nr. 74). Dass ein kompromissfeindlicher Ruf die Durchsetzung wenigstens einiger eigener Punkte verhindern und die Zusammenarbeit mit anderen Akteur:innen insgesamt erschweren kann (Hennig 2017, 111f.), spricht nicht gegen diese Haltung: „Bei der Verkündigung dieses Evangeliums dürfen wir nicht Feindseligkeit und Unpopularität fürchten, wenn wir jeden Kompromiß und jede Zweideutigkeit ablehnen, die uns der Denkweise dieser Welt angleichen würde“ (EV, Nr. 82).

Ausdrücklich widmet sich die Enzyklika dem Gewissensproblem, vor dem Parlamentarier:innen stehen, wenn ein Gesetzentwurf, der eine beschränkte Legalisierung der Abtreibung vorsieht, einem deutlich liberaleren Gesetzentwurf oder einem deutlich liberaleren Status quo gegenübersteht. Für diesen Fall

„ist es einleuchtend, daß es einem Abgeordneten, dessen persönlicher absoluter Widerstand gegen die Abtreibung klargestellt und allen bekannt wäre, dann, wenn die Abwendung oder vollständige Aufhebung eines Abtreibungsgesetzes nicht möglich wäre, gestattet sein könnte, Gesetzesvorschläge zu unterstützen, die die Schadensbegrenzung eines solchen Gesetzes zum Ziel haben und die negativen Auswirkungen auf das Gebiet der Kultur und der öffentlichen Moral vermindern. Auf diese Weise ist nämlich nicht eine unerlaubte Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz gegeben; vielmehr wird ein legitimer und gebührender Versuch unternommen, die ungerechten Aspekte zu begrenzen.“ (EV, Nr. 73).

In diesem Fall wird Abgeordneten somit tatsächlich ein Kompromiss mit konsequentialistischer Zielsetzung in einer Angelegenheit des Sittengesetzes erlaubt. Diese Erlaubnis ist an einige Bedingungen geknüpft: erstens, dass der unterstützte Entwurf gegenüber dem Status quo oder einer anderen zu erwartenden Regelung dem von der Kirche erkannten Sittengesetz näher kommt und eine völlige Abwendung der Legalisierung nicht möglich ist. Zweitens muss der persönliche Widerstand gegen die Abtreibung klar und allgemein bekannt sein – also der Kompromiss dezidiert als solcher benannt und vom Konsens unterschieden werden, der die kirchliche Position oder die Loyalität ihr gegenüber verunklaren oder den Eindruck einer

Positionsveränderung erwecken könnte (s. Kapitel 3.4). Dies dient, drittens, der Bedingung, negative Auswirkungen für Kultur und öffentliche Moral, das heißt für die Grundhaltung der Gesellschaft, zu vermeiden. Der Kompromiss wird dabei aus rein pragmatischen Gründen eingegangen; prinzipielle Gründe werden nicht benannt. An anderer Stelle werden Politiker:innen sogar ermutigt, „jene Entscheidungen zu treffen, die unter Berücksichtigung der konkreten Möglichkeiten zur Wiederherstellung einer gerechten Ordnung bei der Geltendmachung und Förderung des Wertes des Lebens führen sollen.“ (EV, Nr. 90).

Die Enzyklika schafft somit einen grundsätzlichen und auf pragmatische Kriterien aufgebauten Weg für politische Kompromisse bei der Legalisierung der Abtreibung, der auf andere wahrheitsrelevante moralische Fragen übertragbar sein dürfte. Die Gewährung dieser Freiheit steht allerdings dem Grundsatz entgegen, dass der Legalisierung der Abtreibung unter keinen Umständen zugestimmt werden kann (EV, Nr. 73; KKK, Nr. 2322f.). Der Zwiespalt zwischen diesen beiden Aussagen wird in der Enzyklika nicht aufgelöst. Es liegt jedoch nahe, das Motiv der „Schadensbegrenzung“ (EV, Nr. 73) hier nicht nur als Klugheitsbedingung zu verstehen, das heißt, sich auf Kompromisse nur einzulassen, wenn schlimmere Regelungen drohen, sondern vielmehr als außeralltägliche Verortung der konkreten Situation zu sehen, die ausnahmsweise erlaubt, was sonst strikt verboten ist (s. Kapitel 5.6) – auch wenn unklar bleibt, wodurch sich diese Notsituation bestimmt. Eine Grenze des Kompromisses scheint jedoch in jedem Fall zu gelten: „*Die negativen sittlichen Vorschriften*, also jene, die die Wahl einer bestimmten Handlung für sittlich unannehmbar erklären, haben einen absoluten Wert für die menschliche Freiheit: sie gelten ausnahmslos immer und überall.“ (EV, Nr. 75, Hervorhebung i. Orig.).¹⁰

4.3. Die *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben*

Die *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben* wurde am 24. November 2002 von der Glaubenskongregation, der obersten Kurienbehörde für Glaubensfragen, veröffentlicht. Sie fasst bisherige Lehren zusammen und akzentuiert diese neu. So betont sie die „legitime Autonomie der zeitlichen Ordnung“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 1), die Möglichkeit, durch „unterschiedliche konkrete Strategien [...] denselben Grundwert zu verwirklichen oder zu garantieren“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3), politische Grundprinzipien verschieden zu interpretieren und aus dem katholischen Glauben heraus unterschiedliche politische Ansichten zu entwickeln (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3).

Die Note kritisiert jedoch den mit dem kulturellen Pluralismus einhergehenden, vielfach als Bedingung für die Demokratie angesehenen ethischen Pluralismus, da er „Zeichen an sich

¹⁰ Zur theologischen Diskussion der Enzyklika vgl. Sala 1995; 1999; Utz 1998a;b.

trägt, die den Verfall und die Auflösung der Vernunft und der Prinzipien des natürlichen Sittengesetzes anzeigen.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 2). Aus diesem Umstand heraus würden Parlamente „Gesetze beschließen, die von den Prinzipien der natürlichen Ethik absehen und kulturellen oder moralischen Einstellungen nachgeben, die mehr oder weniger in Mode sind“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 2). Zwar sei es nicht Aufgabe der Kirche, konkrete Lösungen – oder gar ausschließliche Lösungen – für zeitliche Fragen zu entwickeln, die Gott dem freien und verantwortlichen Urteil eines jeden überlassen hat.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3). Sie habe aber das Recht und die Pflicht, „moralische Urteile über zeitliche Angelegenheiten zu fällen, wenn dies vom Glauben und vom Sittengesetz gefordert ist.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3); die Demokratie brauche unverhandelbare ethische Fundamente (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3).

Der Kirche seien Kompromisse bezüglich ihrer Deutung der Person nicht möglich, „denn sonst würden das Zeugnis des christlichen Glaubens in der Welt und die innere Einheit und Kohärenz der Gläubigen selbst aufgegeben.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 3). Damit sind vor allem die Klarheit der Verkündigung und die Einheit der Kirche als Motiv benannt, an anderer Stelle wird die Identität und Integrität der Katholik:innen als zentrale Problematik bei der Kompromissbildung angeführt (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Neben Abtreibung und Sterbehilfe benennt die Note weitere Themen, die zu diesem identitätserheblichen Kernbestand der sittlichen Ordnung zählen: „die Rechte menschlicher Embryos“, den „Schutz und die Förderung der *Familie*“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4, Hervorhebung i. Orig.), die auf der monogam-heterosexuellen Ehe aufbaut, das Recht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder, den Schutz von Minderjährigen und die Befreiung von Menschen aus Sklaverei, das Recht auf Religionsfreiheit und eine Wirtschaftsordnung im Dienst von Person und Gemeinwohl sowie das Thema Frieden (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Die Note erinnert deshalb an den kategorischen Ausschluss jeglicher Unterstützung von Gesetzen, die Abtreibung und Sterbehilfe erleichtern, ohne dass Abgeordnete dadurch an der Zustimmung zu entschärfenden Gesetzen als Mittel der Schadensbegrenzung gehindert seien (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Die Bestimmungen aus der Enzyklika *Evangelium vitae* (EV, Nr. 73) werden zitiert, ihre Verbindung mit der Abtreibungsfrage allerdings abgeschwächt, sodass die Regelung als grundsätzliches Muster für ethische Fragen vorgelegt wird (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Allerdings wird auch das Verbot unterstrichen, „mit der eigenen Stimme die Umsetzung eines politischen Programms zu unterstützen, in dem die grundlegenden Inhalte des Glaubens und der Moral durch alternative oder diesen Inhalten widersprechende Vorschläge umgestoßen werden.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Es wird weiter klargestellt, dass die politische Tätigkeit in lebensethischen Fragen „mit moralischen Prinzipien konfrontiert wird, die keine

Abweichungen, Ausnahmen oder Kompromisse irgendwelcher Art zulassen“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4). Die Option der Schadensbegrenzung wird an dieser Stelle nicht mehr aufgegriffen, sodass offen bleibt, wie diese Option zum kategorischen Ausschluss eines solchen Vorgehens steht. Erneut wird das Verhältnis von Wahrheitsbindung und Kompromisshotwendigkeit nicht aufgelöst, sondern beide gleichermaßen betont.

Zivile und politische Sphäre, so die Note, seien „gegenüber der religiösen und kirchlichen – *aber nicht gegenüber der moralischen Sphäre*“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 6, Hervorhebung i. Orig.) unabhängig. Politiker:innen wird deshalb verboten, unter Verweis auf ethischen Pluralismus oder ihre Autonomie in Fragen, „die den Schutz der grundlegenden ethischen Forderungen für das Gemeinwohl der Gesellschaft kompromittieren“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 5) von der kirchlichen Lehre abzuweichen. Parallel zur Glaubenswahrheit, bei der sich die Kirche bewusst ist, dass diese nicht staatlich normiert werden kann (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 6), wird hier also eine naturrechtliche Wahrheit postuliert, die für jede:n durch rationale Einsicht erkennbar und deshalb allgemeinverbindlich ist (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 5). Die Politik müsse die ethische Wahrheit akzeptieren „auch wenn diese Wahrheiten zugleich von einer bestimmten Religion gelehrt werden, weil es nur eine Wahrheit gibt.“ (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 6). Obwohl die Frage nach Kompromissen an dieser Stelle nicht mehr angesprochen wird, zeigt sich doch klar, dass eine Lehre, die moralischen Dissens prinzipiell ausschließt, moralische Kompromisse nahezu unmöglich macht.

4.4. Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium*

Das Apostolische Schreiben *Evangelii gaudium* wurde am 24. November 2013 von Papst Franziskus veröffentlicht. Obgleich Kompromisse und politische Fragen nicht im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehen, legt das Schreiben ein deutlich kompromissoffeneres Wahrheitsverständnis vor als die vorhergehenden Pontifikate und weist so Wege zur Begründung von Kompromissen.

Franziskus erkennt die innere Pluralität der theologischen Lehren und kirchlichen Strömungen an, die er als Stärke sieht. Er betont:

„Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln.“ (EG, Nr. 40).

Damit ist zwar noch nicht unmittelbar etwas über mögliche Kompromisse gesagt, jedoch das Bild einer einzigen, auch im konkreten Detail objektiv erkennbaren Wahrheit sichtbar aufgebrochen. Kompromisse innerhalb der kirchlichen Lehre werden als solche benannt, was Kompromisse mit anderen Akteur:innen erleichtert.

Die weiteren Überlegungen des Papstes gehen aus von der Frage nach dem Wesentlichen des Glaubens. Die notwendigen Vorschriften, so Franziskus unter Berufung auf die Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin, seien „ganz wenige“ (EG, Nr. 43). Zwar betont er die Bedeutung konkreter Aussagen in einzelnen, auch ethischen Themenbereichen (EG, Nr. 182), warnt jedoch vor der Gefahr, einzelne ethische Aussagen aus dem Kontext zu reißen. Dadurch könnten weniger zentrale, aber provokative Aussagen der Kirche leicht mit ihrer Grundbotschaft verwechselt werden und diese so beschädigen:

„In der Welt von heute [...] ist die Botschaft, die wir verkünden, mehr denn je in Gefahr, verstümmelt und auf einige ihrer zweitrangigen Aspekte reduziert zu werden. [...] Das größte Problem entsteht, wenn die Botschaft, die wir verkünden, dann mit diesen zweitrangigen Aspekten gleichgesetzt wird, die, obwohl sie relevant sind, für sich allein nicht das Eigentliche der Botschaft Jesu Christi ausdrücken.“ (EG, Nr. 34).

Das Schreiben nimmt damit die Gefahr auf, die durch eine zu kompromisslose Formulierung des eigenen Standpunktes für deren Rezeption in der Öffentlichkeit entsteht. Das oftmals in diesem Kontext genannte Feld der Sexualethik, konkret das Thema der Enthaltensamkeit, wird dabei exemplarisch als dezentraler Ort des Glaubens benannt (EG, Nr. 38). Daraus ergeben sich zwei Wege zu Kompromissen:

Erstens versteht der Papst kirchliches Engagement als immer in einen konkreten zeitlichen Kontext eingebettet und von den zugehörigen Umständen geprägt: Es „versucht immer, die Wahrheit des Evangeliums in einem bestimmten Kontext bestmöglich mitzuteilen, ohne auf die Wahrheit, das Gute und das Licht zu verzichten, die eingebracht werden können, wenn die Vollkommenheit nicht möglich ist.“ (EG, Nr. 45). Kirchliches Engagement ist demnach grundsätzlich offen für zweitbeste Lösungen wie Kompromisse, wenn das Ideal nicht umgesetzt werden kann. Es versteigere sich nicht in eine starre Selbstverteidigung und verzichte „nicht auf das mögliche Gute, obwohl es Gefahr läuft, sich mit dem Schlamm der Straße zu beschmutzen.“ (EG, Nr. 45). Franziskus führt so eine Unterscheidung ein zwischen den wahrheitsgemäßen Idealen und dem, was der/die Einzelne leisten und von ihm/ihr realistisch erwartet werden kann. Mit dem Primat der Wirklichkeit gegenüber der Idee, die Franziskus mit der Inkarnation, also der Menschwerdung Gottes als konkrete Person, begründet (EG, Nr. 231-233), unterstreicht er die Grundhaltung, die sich nicht mit einer vorgefertigten, überzeitlichen Wahrheit begnügt, sondern auf die konkreten Zusammenhänge vor Ort ausrichtet. Er verabschiedet die Alles-oder-nichts-Logik des Pontifikats Johannes Paul II., das geprägt war von dem „Bedürfnis, sich nicht die Hände schmutzig zu machen“ (Ernst 2020, 327), selbst dann, wenn hierdurch praktisch eine Verschlechterungen beispielsweise des Lebensschutzes in Kauf genommen wird.

Zweitens möchte Franziskus eine Brücke zwischen Ideal und Anspruch der Realität entwickeln, da die beiden nicht voneinander gelöst und keine Wahrheiten geleugnet werden dürften (EG, Nr. 39). Als Verbindung zwischen dem inneren Zusammenhang der

Einzelwahrheiten des Glaubens auf ihren ganz unterschiedlichen Wichtigkeitsebenen schlägt der Papst das Modell der Hierarchie der Wahrheiten vor, das er mit Rückgriff auf das Ökumenedekret *Unitatis redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils wie folgt beschreibt:

„Alle offenbarten Wahrheiten entspringen aus derselben göttlichen Quelle und werden mit ein und demselben Glauben geglaubt, doch einige von ihnen sind wichtiger, um unmittelbarer das Eigentliche des Evangeliums auszudrücken. [...] In diesem Sinn hat das Zweite Vatikanische Konzil gesagt, ‚dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens‘. Das gilt sowohl für die Glaubensdogmen als auch für das Ganze der Lehre der Kirche, einschließlich der Morallehre.“ (EG, Nr. 36, Binnenzitat: UR, Nr. 11).

Schon Thomas von Aquin habe innerhalb der moralischen Lehre der Kirche eine Hierarchie gesehen (EG, Nr. 37). Dadurch wird das Prinzip auf den grundsätzlichen Umgang der Kirche mit Andersdenkenden auch in ethisch-politischen Fragen angewandt. Durch die Hierarchisierung der Glaubenswahrheiten in höhere und niedrigere bzw. zentralere und weniger zentrale Aussagen wird es der Kirche möglich, Bereiche, in denen sie sich auf Kompromisse einlässt, qualitativ vom Kern ihrer Identität zu trennen.

Während das Naturrecht nur an einer Stelle erwähnt wird, die sich nicht auf die Politik bezieht (EG, Nr. 242), benennt der Papst klare Motive für Kompromisse: Erstens ist *appraisal respect* klar erkennbar, wenn der Papst auf die Gewohnheit Jesu hinweist, mit dem Volk in Dialog zu treten (EG, Nr. 141) und schreibt: „Ein Dialog ist weit mehr als die Mitteilung einer Wahrheit. Er kommt zustande [...] um des konkreten Gutes Willen, [...] das nicht in Dingen besteht, sondern in den Personen selbst, die sich im Dialog einander schenken.“ (EG, Nr. 142). Zweitens fordert der Papst zu epistemischer Demut auf: „Es ist die Demut des Herzens, die anerkennt, dass das Wort Gottes uns immer übersteigt, dass wir ‚weder ihre Besitzer [die der Wahrheit, d. V.] noch ihre Herren sind‘“ (EG, Nr. 146, Binnenzitat: Paul VI. 1975, Nr. 78). Die Kirche empfängt nicht mehr in exklusiver oder bevorzugter Weise ein Wissen darum, was das Gemeinwohl ist, sondern muss es gemeinsam mit den Völkern suchen (EG, Nr. 236) und im Dialog erringen (EG, Nr. 238). Die Politik wird demnach nicht eingegrenzt, sie dient der Suche nach dem Gemeinwohl (EG, Nr. 205).

Die Rolle des Lehramtes in politischen Fragen wird entsprechend neu justiert. Zwar wird die Bedeutung der Religion für das politische Leben beibehalten und mit Verweis auf Benedikt XVI. (DCE, Nr. 28; EG, Nr. 183) der Auftrag der Kirche zur Wirksamkeit in Fragen einer gerechten Gesellschaftsordnung unterstrichen, diese dann jedoch betont abstrakt formuliert: Die „Soziallehre der Kirche ist in erster Linie positiv und konstruktiv, sie bietet Orientierung für ein verwandelndes Handeln, und in diesem Sinn hört sie nicht auf, ein Zeichen der Hoffnung zu sein, das aus dem liebevollen Herzen Jesu Christi kommt.“ (EG, Nr. 183). Die Kirche ist nicht im exklusiven oder bevorzugten Besitz von Wahrheitswissen, das sie den politischen Akteur:innen mit Autorität mitteilen könnte, sondern sie begleitet mit ihren Hoffnungs-, Sinn-

und Wahrheitspotentialen das politische Ringen der Gesellschaft. Sie weist auf Grundwerte wie das Gemeinwohl oder die Rechte der Person hin, überlässt die Umsetzung aber der Politik, mit der sie gemeinsam um die richtige inhaltliche Füllung dieser Begriffe ringt (EG, Nr. 241). Entsprechend werden die Würde des Menschen und das Gemeinwohl in Erinnerung gerufen, ohne sie genauer zu definieren, jedoch auch, ohne aus ihnen unmittelbare Konsequenzen abzuleiten (EG, Nr. 203; 240). Darüber hinaus wird betont, dass politische Fragen auf der Ebene der Nationalkirchen und nicht durch das römische Lehramt zu klären seien (EG, Nr. 184). Damit wird die Einheit der Lehre von der Einheit der akzeptierten Regelungen gelöst und das Eingehen von Kompromissen erleichtert.

4.5. Das Gemeinsame Wort *Vertrauen in die Demokratie stärken*

Das Gemeinsame Wort von katholischer Deutscher Bischofskonferenz und Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland zeigt sich deutlich kompromissfreundlicher als der Großteil der vorherigen Dokumente. Als Wesen der Demokratie wird hier klar „die breite politische Diskussion und Aushandlung zwischen den verschiedenen Interessen“ (DBK/EKD 2019, 12; 48) benannt, nicht die Umsetzung einer metaphysischen Ordnung. Zwar hält das Dokument grundsätzlich an der Gemeinwohlorientierung (DBK/EKD 2019, 24-26) und der Verankerung von Politik neben rechtlichen auch in ethischen Maßstäben (DBK/EKD 2019, 25) fest. Das Gemeinwohl wird aber dezidiert nicht der Definitionshoheit der Kirche unterworfen, sondern muss in der politischen Auseinandersetzung „selbst geklärt werden. Diese Auseinandersetzung führen wir als Freie und Gleiche, in all unserer Unterschiedlichkeit und gerade deswegen bereit, einander zuzuhören.“ (DBK/EKD 2019, 44).

Die „Bereitschaft, andere Sichtweisen sowie deren Argumente anzuhören, sie zu bedenken und Kompromisse einzugehen“ (DBK/EKD 2019, 7) wird daher als eine zentrale Tugend der Demokratie angesehen (DBK/EKD 2019, 25). Zu einer demokratischen Haltung gehöre „nicht zuletzt auch die Fähigkeit zum Kompromiss und die Bereitschaft, sich gegebenenfalls mit einer aus der eigenen Sicht ‚zweitbesten Antwort‘ auf eine bestimmte politische Frage zufriedenzugeben.“ (DBK/EKD 2019, 12). Zentrale Argumente dafür sind der „Respekt gegenüber Andersdenkenden“, der an dieser Stelle als *appraisal respect* zu verstehen ist, und das Motiv der epistemischen Demut, auf das im Kontext der Anerkennung der Pluralität der Gesellschaft auch hinsichtlich politischer und ethischer Ansichten als Fakt hingewiesen wird (DBK/EKD 2019, 26). Der politische Kompromiss ist somit logische Konsequenz des Zusammengehörigkeitsbewusstseins der Bevölkerung trotz aller Unterschiedlichkeit (DBK/EKD 2019, 48): „Der regelgeleitete Kompromiss ist daher kein Zeichen von Schwäche, sondern die der Demokratie angemessene Weise, mit unterschiedlichen Auffassungen und Überzeugungen umzugehen.“ (DBK/EKD 2019, 26). Hinzu kommt, dass die rechtsstaatliche Demokratie als

eigener Wert angesehen wird, für den es sich lohnt, die „Kraft zur Selbstbeschränkung und zum Kompromiss immer wieder aufzubringen.“ (DBK/EKD 2019, 12).

Schon die Tatsache, dass der Schwangerschaftsabbruch trotz seiner Bedeutung für die Kirche als Thema im Gemeinsamen Wort nicht aufgegriffen wird, zeigt, dass Provokationen vermieden werden sollen. Auch im für beide Kirche ebenfalls sehr wichtigen und mit moralischen Werten aufgeladenen Rechtsbereich der Migration zeigen sich die Kirchen kompromissbereit und sprechen sich für eine europaweite Regelung aus, obwohl ihnen bewusst ist, „dass dies auch zu Kompromissen führen kann, die unseren Idealen nicht in allen Punkten entsprechen.“ (DBK/EKD 2019, 39).

5. Typologie

Das Fallbeispiel der Abtreibung und die Selbstauskunft des kirchlichen Lehramtes haben gezeigt, wie oft sich die katholische Kirche auf Kompromisse ganz unterschiedlicher Art einlässt. Diese Feststellung mag banal wirken, ist aber in Anbetracht des Selbstanspruchs der katholischen Kirche und ihres Rufes als kompromisslose Moralinstanz (Hennig 2017, 111) durchaus bemerkenswert. Gleichzeitig ist deutlich geworden, wie schwer es der Kirche angesichts ihrer identitätsstiftenden Wahrheitsbindung, der drohenden inneren Konflikte und der Sorge um die Klarheit ihrer Verkündigung fällt, sich auf Kompromisse einzulassen. In der Umsetzung, Begründung und Begrenzung von Kompromissen zeigen sich sehr unterschiedliche Ansätze, aus denen im Folgenden nach den Dynamiken und Argumenten, die im Fallbeispiel und der Selbstauskunft deutlich geworden sind, Typen gebildet werden sollen. Es handelt sich dabei um Idealtypen im Weber'schen Sinne, sodass Überlagerungen und Verbindungen in der Realität nicht nur denkbar, sondern zu erwarten sind (s. Kapitel 1.4). Die Handlungen und die zur Begründung vorgebrachten Argumente werden hier als Strategien verstanden (Hennig 2017, 108). Ziel ist zunächst eine möglichst konkrete und trennscharfe Beschreibung des jeweiligen Typus sowie das Verstehen der zugrundeliegenden Motive oder zugehörigen Situationen, soweit diese in der Analyse herausgearbeitet werden konnten. Schließlich sollen Vor- und Nachteile der Strategien erörtert werden, gemessen an der Funktionalität für die einzelnen Akteur:innen, die katholische Kirche als Ganzes und die Gesellschaft, in der sie sich bewegt. Konkret wird gefragt:

- Wie positioniert sich jemand, der gemäß der Strategie vorgeht, im kirchlichen Diskursraum zwischen traditioneller Lehre und moderner Außenwelt?
- Auf welche Aspekte des kirchlichen Zusammenlebens zielt die Strategie ab und wie wirkt sie sich auf die kirchliche Debatte insgesamt aus?
- Welche Rezeptionschancen hat die jeweilige Handlungsweise im gesellschaftlichen und politischen Feld und inwieweit ist sie mit Anforderungen der säkularen und pluralen Gesellschaft an religiöse Akteur:innen kompatibel?
- Ergeben sich aus der Argumentation für die Beteiligten Leitlinien und Grenzen für den auszuhandelnden Kompromiss?

5.1. Fortifikation der Position

Eine erste Strategie ist die Fortifikation, die als Verfestigung und Verstärkung der eigenen Position durch betonende Wiederholung, Vereindeutigung und Radikalisierung derselben verstanden werden soll. Wie Konflikte grundsätzlich zur Verfestigung von Ansichten führen können (Wade-Benzoni et al. 2002, 49), so kann die Konfrontation einer kirchlichen Haltung mit einer entgegenstehenden Auffassung außerhalb der Kirche oder durch reformorientierte

Gruppen innerhalb der Kirche erstens bewirken, dass die Position immer stärker hervorgehoben und von einer bestehenden, aber kaum thematisierten Aussage zu einem zentralen Thema wird. Es kann zweitens zu einer, gegebenenfalls hierarchisch gesteuerten, Harmonisierung unterschiedlicher Perspektiven in der Kirche zugunsten der lehramtlichen Sichtweise oder einer Vereindeutigung bestehender Ambiguitäten innerhalb der Lehraussagen kommen. Bisher bestehende Offenheiten der kirchlichen Lehre und Tradition werden zugunsten der gesellschaftlich kaum durchsetzbaren Denkweise entschieden. Drittens kann die Lehre radikalisiert werden, sodass sich die kirchliche Anschauung noch weiter von der gesellschaftlichen entfernt, um klarzustellen, dass Kompromisse nicht möglich sind. Diese drei Phänomene werden in einem Typus zusammengefasst, da es sich hier jeweils um Veränderungen der Darstellung der Position als solcher handelt, die der Verhinderung von Kompromissen in der jeweiligen Frage sowie der Begründung dieser Ablehnung dienen.

Als Beispiel für diesen Typus mag die Ablehnung der Kirche gegenüber Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe dienen. Wurde diese Auffassung schon lange in und von der Kirche vertreten, so hat der Wandel der gesamtgesellschaftlichen Sichtweise die Kirche dazu veranlasst, ihre Ansicht zu diesem Thema immer stärker zu betonen und ins Zentrum ihrer Verkündigung zu stellen, widersprechende Perspektiven innerhalb der Kirche als Verunklärung der Verkündigung zu kritisieren und mit dem Vorwurf der „Kultur des Todes“ (EV, Nr. 12) in der Enzyklika *Evangelium vitae* ihre Ablehnung gegenüber einer Gesellschaft, die Schwangerschaftsabbruch und Sterbehilfe teilweise ermöglicht, spürbar zu verschärfen. Eine zentrale Rolle spielte dabei das römische Lehramt, insbesondere im Pontifikat Johannes Paul II.; allerdings haben sich auch viele Laienverbände für eine sehr restriktive Politik eingesetzt, wie bis Mitte der 1990er Jahre das ZdK. Das Verhalten der deutschen Bischöfe gegenüber dem Papst im Konflikt um die Beteiligung an der Schwangerschaftskonfliktberatung kann ebenfalls als Fortifikation gesehen werden, da sie die Mitwirkung im staatlichen Beratungssystem, die sie anfangs als suboptimalen, aber tragbaren Kompromiss mit anderen politischen Akteur:innen sahen, immer mehr zu ihrer Position machten, diese so verfestigten und sich vom römischen Standpunkt entfernten.

Die Fortifikation erschwert Kompromisse dadurch, dass sie den durch einen Kompromiss zu überbrückenden Graben zwischen beiden Standpunkten immer mehr erweitert und vertieft. Sie ist argumentativ vor allem nach innen gerichtet und dient dem ‚Schließen der Reihen‘, indem sie abweichenden Haltungen den argumentativen Boden entzieht und sie als immer weiter von der eigenen Position beziehungsweise von einer immer zentraleren oder eindeutigeren Position entfernt diskreditiert. Oftmals ist damit eine Immunisierung verbunden (s. Kapitel 5.2). Die Fortifikation gibt vor, sich gegenüber der modernen Außenwelt klar auf die Seite der traditionellen Lehre zu stellen; faktisch ist sie jedoch weniger als Entscheidung *für* die Tradition, sondern vor allem als eine klare Positionierung *gegen* das Außen zu sehen, da ja zu

diesem Zweck die traditionelle Lehre neu akzentuiert oder sogar verändert wird. Ob die Strategie innerkirchlich erfolgreich ist, hängt von ihrer Rezeption ab: Folgen die Gläubigen der Autorität, so ist deren Position gestärkt und die kirchliche Einheit gesichert, folgen sie ihr allerdings (mehrheitlich) nicht, so kommt es zu einem immer breiteren Auseinanderklaffen der Positionen innerhalb der Kirche zwischen der lehramtlichen Autorität, die gegebenenfalls von einem kleineren Teil der Gläubigen gestützt wird, auf der einen Seite und einem anderen Teil der Gläubigen auf der anderen. Letzteres ist im Bereich des Schwangerschaftsabbruchs der Fall, wo zahlreiche katholische Laien den Verbleib im staatlichen System nicht nur weiter befürworteten, sondern faktisch mit dem Verein *Donum vitae* verwirklicht haben. Der Versuch der deutschen Bischöfe, eine vermittelnde Perspektive einzunehmen, scheiterte, da sie sich letztlich der Anweisung des Papstes fügten. Die Polarisierung in diesem Themenfeld stellt für die innere Einheit der Kirche in Deutschland ein ernsthaftes Problem dar, was einer der Gründe für die Vorsicht der deutschen Bischöfe sein dürfte bei einem ‚Aufschnüren des Paketes‘ (Lehmann 2006). Im säkularen Umfeld erweist sich die Strategie als dysfunktional, da eine solche Betonung und Radikalisierung leicht zu einer „Ghettoisierung“ (Lehmann 1998, 72) der Kirche führen kann. So ist es in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch zu beobachten, in der die katholische Kirche meist als ‚kompromisslose Moralinstanz‘ (Hennig 2017, 111) und nicht als ernsthafter Gesprächspartner angesehen wird. Die Fortifikation ihrer Ansichten stellt ihre eigene Tradition als radikal und lebensfern dar und erschwert ihren Vertreter:innen so eine moderat-restriktive Positionierung im gesellschaftlichen Diskurs. Das verringert nicht nur die Chancen der katholischen Kirche, ihre Auffassung zum konkreten Thema zumindest in Teilen durchzusetzen, es erschwert ihr auch, sich zu einem späteren Zeitpunkt auf Kompromisse in der jeweiligen Frage einzulassen. Zudem gefährdet die extreme Positionierung der Kirche durch Fortifikation den Status der Kirche als gesellschaftliche Autorität in anderen Bereichen.

5.2. Immunisierung der Position

Ein zweiter Typ ist das der Immunisierung einer Position. Er liegt nah bei der Fortifikation, da auch er Kompromisse durch eine Veränderung der kirchlichen Haltung zu einem Thema erschwert. Anders als bei der Fortifikation handelt es sich hierbei aber nicht um eine Veränderung der Lehre als solcher, sondern um eine immer höherrangige Verankerung dieser Auffassung in der Glaubenswahrheit, also um eine Neubewertung ihrer Wahrheitsqualität, die Diskussionen behindert. Das Lehramt nutzt hier seine Rolle als autoritative Auslegungsinstanz der Glaubenswahrheit, um eine bestimmte Haltung der Kirche in die Nähe einer solchen Glaubenswahrheit zu rücken oder sogar zu einer solchen zu erheben.¹¹ Diese Klassifizierung

¹¹ Als Glaubenswahrheiten werden hier nicht nur formalisierte Dogmen verstanden, sondern alle Lehren, die vom Lehramt als verbindlicher Teil des Glaubens bezeichnet werden.

verknüpft die in Rede stehende Ansicht unmittelbar mit der Grundidentität der katholischen Kirche und schließt Kompromisse prinzipiell aus (CiV, Nr. 1). Außerdem spricht sie, basierend auf der Annahme eines erkenntnistheoretischen Monopols des Lehramtes, den einzelnen Gläubigen sowie allen Außenstehenden die Urteilskompetenz in der jeweiligen Frage ab, was jegliche Diskussions- und Kompromissgrundlage zerstört. Die Position muss dabei nicht notwendigerweise in die Nähe einer Offenbarungswahrheit gerückt werden, da die naturrechtliche Absicherung einer Aussage, also die lehramtliche Feststellung, dass sie naturrechtlich unumgänglich sei, nahezu die gleichen Auswirkungen hat wie die offenbarungstheologische Absicherung (s. Kapitel 4.1). Dennoch begünstigt ein religiöses Wahrheitsverständnis solche Immunisierungen stark, da es die Basis für ein solches Naturrechtsverständnis bildet.

Exemplarisch ist hier die Rede vom Schwangerschaftsabbruch als *intrinsece malum* zu nennen, die jede Debatte zu diesem Thema ausschließt. Die grundlegende Kritik am ‚Relativismus‘ der modernen Gesellschaften in den Pontifikaten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. stärkt die argumentative Grundlage für eine solche Immunisierung, da sie über die Annahme eines epistemologischen Prä des Lehramtes hinaus ein dualistisches Bild zeichnet: die Kirche mit der Wahrheit auf der einen Seite, auf der anderen eine an ethischen Grundfesten desinteressierte säkulare Welt, gegen die die Kirche diese Wahrheit verteidigen muss. Damit wird zum einen die Anerkennung einer nahezu absoluten Unfehlbarkeit des Lehramtes in der betreffenden Frage vorausgesetzt, zum anderen die dem demokratischen System innewohnende Suche nach dem ethisch Guten (Nida-Rümelin 2006, 37-47) verkannt.

Die Annäherung einer Position an die lehramtlich vorgelegte Wahrheit löst das jeweilige Thema nicht nur klar aus der Autonomie der politischen Sphäre heraus, sondern verändert zugleich seine Zuordnung innerhalb der Hierarchie der katholischen Kirche zugunsten des römischen Lehramtes, wie es auch hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruchs zu sehen war.

Ähnlich wie die Fortifikation (s. Kapitel 5.1) positioniert sich die Immunisierung im Wesentlichen gegen das Außen, da sie zwar an der traditionellen Lehre festhält, dieser aber eine neue Qualität der Kompromisslosigkeit hinzufügt. Auch die Immunisierung wirkt hauptsächlich nach innen; sie soll Debatten beenden und nimmt dabei ein hohes Risiko hinsichtlich sich vergrößernder Spaltungen in Kauf, wenn die Gläubigen der Kategorisierung nicht folgen. Mit ihr können appelative oder kirchenrechtliche Maßnahmen verbunden werden, die die Gehorsamspflicht der Gläubigen und untergeordneter kirchlicher Instanzen betonen (Spieker 2008, 282). Da die Immunisierung auf einem genuin religiösen Wahrheitsverständnis basiert, hat sie außerhalb der Kirche kaum Rezeptionschancen, im Gegenteil isoliert sie die Kirche als politischen Akteur, der seine Überzeugung nicht mit inhaltlichen Argumenten stützt, sondern die Durchsetzung aufgrund des lehramtlichen Autoritätsanspruchs verlangt. Die Kirche setzt sich dadurch gerade hinsichtlich naturrechtlicher Aussagen dem Vorwurf aus, ihre Grenzen als religiöse Institution in einem säkularen politischen System zu missachten. Zudem werden die

Möglichkeiten einer an der kirchlichen Vorgabe orientierten, aber im Ton moderaten Positionierung verringert, da eine moderate Position in einer Frage von solch hoher Wahrheitsqualität keinen Platz hat. So verhindert die Immunisierung nicht nur Kompromisse, sondern auch die Durchsetzung von Teilen des kirchlichen Standpunktes. Als funktional kann sie nur dann gesehen werden, wenn sie Grenzen des Kompromisses markiert, wenn es also bis zum Erreichen der markierten religiösen Wahrheit einen Verhandlungsspielraum gibt, der durch diese begrenzt wird.

5.3. Hierarchie der Wahrheiten

Das Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten (s. Kapitel 4.4) löst den kirchlichen Wahrheitsbegriff vom Verständnis aller Glaubenswahrheiten als ewig wahr und substanzhafter Besitz der Kirche. Es geht davon aus, dass die Wahrheit, die in konkreten Alltagssituationen, etwa bei der Aushandlung eines Kompromisses, zur Debatte steht, unterschieden werden kann von der Wahrheit, an die die Kirche absolut gebunden ist (EG, Nr. 36; UR, Nr. 11). Religiöse Wahrheit ist demnach kein monolithischer Block, sondern ein Geflecht von Aussagen, die sich auf mehrere Ebenen mit abgestufter Verbindlichkeit verteilen (Kasper 1987, 173; 181; Pannenberg 1963, 208). Das Prinzip überträgt also die Struktur der unterschiedlichen Nähe einer Überzeugung von Akteur:innen zu deren Identität – und eine entsprechend variierende Kompromissfähigkeit und -willigkeit – auf die Kirche mit ihrer spezifisch wahrheitsgebundenen Struktur als religiöse Organisation. Zugleich trägt es dem situativen Charakter moralischer Handlungen oder Positionierungen im politischen Raum Rechnung. Verhaltensnormen müssen daher immer für eine konkrete Situation formuliert werden; sie stehen in Verbindung zu höheren, absoluten Normen, die aber nicht unmittelbar in einer konkreten Frage angewandt werden können (Düwell 2002, 402). An der Annahme eines Voraus des Lehramtes im Streit um die Wahrheit ändert dies jedoch nicht unbedingt etwas. Papst Franziskus nennt exemplarisch vor allem die Frage nach der Betonung eines Themas und stellt heraus, dass zum Beispiel die Sexualmoral anderen Anliegen untergeordnet werden müsse (EG, Nr. 38).

Diese Strategie ist grundsätzlich kompromissoffen, da sie auch aus dem Glauben heraus als ‚wahr‘ formulierte Forderungen, nämlich die auf den niedrigen Hierarchieebenen, als kompromissfähig ansieht. Es kommen vielfältige Unterscheidungslinien infrage – etwa eine thematische, die das fest formulierte Glaubensbekenntnis oder einige als zentral angesehene Glaubenslehren als unverhandelbar ewig wahr markiert, während andere als verhandelbar dargestellt werden. Dies ermöglicht, zwischen höheren und niedrigeren Verhandlungsgütern zu differenzieren und niedrigere zu Gunsten der höheren zu opfern. Gleichzeitig wird in diesem Zusammenhang der Gegensatz von Konsens und Kompromiss bisher nicht aufgegriffen, der eine sinnvolle Ergänzung sein könnte, da es sich ja bei den niedrigeren Wahrheiten um solche handelt, von denen in einer kompromisshaften Praxis abgewichen werden kann, ohne

auf die mit ihnen verbundenen höheren prinzipiell zu verzichten. Die Hierarchie der Wahrheiten mag dem Bild eines Rahmens aus höheren Wahrheiten ähneln, der Raum lässt für einen freieren Umgang mit den niedrigeren Wahrheiten. Es ist jedoch zu bedenken, dass es sich hier ausschließlich um eine graduelle Unterscheidung handelt, die die Validität der unteren Wahrheiten nicht berührt, sodass diese keine beliebige Verfügungsmasse darstellen.

Die Hierarchie der Wahrheiten versucht, eine sinnvolle Koexistenz von moderner Welt und traditioneller Lehre zu ermöglichen, indem sie zentrale Elemente der traditionellen Lehre schützt, sich aber bezüglich peripherer Aussagen gesprächsbereit zeigt und so den grundsätzlichen Willen deutlich macht, aufeinander zuzugehen und gemeinsam zu handeln. Dieser konziliante Ansatz kann für den Akteur auch nach innen sehr hilfreich sein, da er für traditionell und modern orientierte Teile der Kirche einen verständlichen und gangbaren Weg darstellt, soweit beide Seiten bereit sind, Zugeständnisse zu machen. Die Hierarchie der Wahrheiten ermöglicht umgekehrt, die Einheit der Lehre als gewahrt anzusehen, sobald Einigkeit in den zentralen Punkten besteht – einzelne Kompromisse gefährden daher nicht die Einheit der Lehre und können so leichter zugelassen werden (EG, Nr. 246). Schwierigkeiten können hierbei allerdings auftreten, wenn die zu regelnde Frage von der Kirche auf einer hohen Wahrheitsebene angesiedelt wird, da dann die Entscheidung zugunsten der traditionellen Lehre vorgegeben wird. Nach außen hin erleichtert die grundsätzliche Möglichkeit von Kompromissen die Zusammenarbeit mit anderen Akteuer:innen, sodass die Strategie der Hierarchisierung diesbezüglich ebenfalls funktional wirkt und die Grenzen der kirchlichen Meinungsäußerung in einer säkularen Gesellschaft gewahrt bleiben. Zugleich betont sie, dass nicht alle kirchlichen Anschauungen verhandelbar sind und stellt so die Eigenart der Kirche als religiöse Organisation klar heraus. Entsprechend markiert die Hierarchie der Wahrheiten auch Grenzen des Kompromisses, also Themenbereiche, die aufgrund ihrer Nähe zum Identitätskern der Kirche keinen Raum für Kompromisse lassen.

5.4. Ambiguität von Wahrheit und Kompromiss

Eine weitere Strategie ist das Offenlassen des Verhältnisses von Wahrheit und Kompromiss. Angesichts des kirchlichen Pochens auf die Substanzhaftigkeit und Unverhandelbarkeit der eigenen Wahrheit scheinen Kompromisse praktisch ausgeschlossen (CiV, Nr. 34); trotzdem geht die Kirche, so hat sich gezeigt, immer wieder mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit Kompromisse ein (Kamphaus 1998, 89). Dies kann als Verrat an der Wahrheit und als Widerspruch zwischen dem eigenen Reden und Handeln erscheinen; es kann jedoch auch als Strategie im Umgang mit dem Dilemma angesehen werden, die am Ideal der festen und unverhandelbaren Wahrheitsbindung festhält, gleichzeitig aber einen pragmatischen Umgang mit der realen Gegebenheit findet, dass Kompromisse in der pluralen Gesellschaft nicht immer vermieden

werden können. Das Verhalten könnte als ausgehaltene Ambiguität gedeutet werden, die als Handlungsoption der Kirche in der pluralen Gesellschaft dient (Bauer 2018, 21f.).

Eine solche Deutung als Ambiguität würde die Unklarheit lehramtlicher Dokumente zwischen Erlaubnis für parlamentarische Kompromisse bezüglich des Schwangerschaftsabbruchs (EV, Nr. 73) und weiterer politisch-ethischer Konfliktthemen (Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4) bei gleichzeitiger Betonung des kategorischen Verbots jeglicher Zugeständnisse auf diesen Gebieten (EV, Nr. 72-75; Kongregation für die Glaubenslehre 2002, Nr. 4-6; s. Kapitel 4.2 u. 4.3) nicht mehr als inneren Widerspruch der Dokumente verstehen, sondern als eigene Strategie im Umgang des wahrheitsgebundenen Akteurs katholische Kirche mit der Notwendigkeit zum Kompromiss interpretieren. Im praktischen Tun wird diese Ambiguität einerseits im unmittelbaren Handeln der formal verfassten Kirche deutlich, wie die Beteiligung am Beratungssystem von 1976, bei der sich die katholische Kirche praktisch im System engagierte, politisch aber die mit ihrem Wahrheitsanspruch verbundene Forderung nach dessen Revision beibehielt und weiter energisch vertrat. Andererseits ist die Ambiguität im Miteinander formal kirchlicher Instanzen und kirchennaher, außerhalb der verfassten Kirche handelnder Organisationen zu erkennen, etwa bei der Übernahme der Beratungstätigkeit durch den von katholischen Laien getragenen Verein *Donum vitae*. Der kompromisshaften Modus Vivendi wurde zwar nicht explizit so benannt, faktisch jedoch als solcher geduldet: Während Rom und einige konservative deutsche Bischöfe dem Verein unmissverständlich entgegentraten (s. Kapitel 3.2.3), scheint die Mehrheit der DBK in dieser Regelung einer formalen Auslagerung der Tätigkeit bei gleichzeitigem Verbleib im kirchennahen Milieu ein Mittel zur Befriedung des innerkirchlichen Konfliktes und des Konfliktes der Kirche mit der Gesellschaft gesehen zu haben, die einen funktionalen Umgang mit der unumgänglichen Spannung ermöglicht. So stellte Bischof Lehmann zwar klar, dass die Entscheidung Papst Johannes Paul II. „für Laien, Priester und Bischöfe“ gleichermaßen gelte, dennoch sei es

„grundsätzlich zu begrüßen, daß namhafte Laien, Frauen und Männer, sich nach den Entscheidungen zum Ausstieg aus dem gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatungssystem nicht mit der Tatsache abfinden wollten, daß der Lebensschutz für das ungeborene Kind, den sie mit vielen Bemühungen jahrelang unterstützten, vermindert werden sollte“ (Lehmann 2000, 4, zit. n. Spieker 2008, 275).

Folgt man der Deutung scheinbar widersprüchlicher Verhaltensmuster der katholischen Kirche als mehr oder minder bewusst eingesetzte Strategie, so sind diese Widersprüche nicht als Scheitern der Vermittlung beider Ansprüche zu verstehen, sondern als eine Form des Umgangs mit dem Dilemma von Glaubenswahrheit und Kompromissnotwendigkeit. Diese vermeidet eine Positionierung der Handelnden zwischen traditioneller Lehre und moderner Außenwelt, indem sie gleichzeitig in offiziellen Dokumenten erstere betont und sich im praktischen Tun den Erfordernissen der letzteren entsprechend verhält. Für einzelne Handelnde und die Kirche als Ganzes bringt dies hohe Kosten mit sich, da die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit

gestellt werden kann. Auf der innerkirchlichen Ebene hingegen kann diese Strategie funktionieren, wenn es gelingt, hierdurch Liberalen einen gewissen Freiraum zu schaffen, ohne Konservativen zuzumuten, Abstriche an Inhalt und Wahrheitsqualität der Lehre zu machen. Die dadurch ermöglichten Öffnungen für Kompromisse haben gute Rezeptionschancen in der Öffentlichkeit und passen zu einer pluralen Gesellschaft. Sie stellen allerdings auch die praktische Bedeutung der ewigen religiösen Wahrheiten infrage, sodass Anfragen an die Relevanz der verkündigten Botschaft entstehen können, die zudem aus dem praktischen Handeln teilweise nicht mehr erkennbar ist und so unklar werden kann. Grenzen des Kompromisses ergeben sich aus dieser Strategie lediglich insofern, dass die Spannung von Wahrheit und Kompromiss aufrecht erhalten werden muss und nicht zu Gunsten des Kompromisses ‚kippen‘ darf.

5.5. Wahrheit als Ideal

Eine weitere Handlungsstrategie ist die Idealisierung der Wahrheit im Sinne eines platonischen Ideals. Das bedeutet, dass die Wahrheit als ein Ideal begriffen wird, an dem es sich auszurichten gilt, das aber im realen Leben niemals ganz erreicht werden kann (Düwell 2002, 400-402). Die religiöse Wahrheit wird somit als Richtschnur verstanden, die politisches Handeln leiten und einen Horizont eröffnen kann, deren Leitlinien jedoch für die betreffende Situation immer neu zu konkretisieren sind, da sich die Gegebenheiten in unterschiedlichen Zeiten, Ländern und Situationen im Detail je anders darstellen können (CA, Nr. 46). Politische Entscheidungen sind deshalb „wesensgemäß relativ [...] und [können] das Evangelium nie vollkommen adäquat und unabänderlich interpretieren“ (Römische Bischofssynode 1971, Nr. 18,5). Außerdem ist immer neu zu klären, was von dem unter diesen Umständen optimal erscheinenden Vorgehen politisch durchsetzbar ist. Umgekehrt bleibt die Wahrheit wie eine platonische Idee unabhängig von ihren innerweltlich-realen Verwirklichungen, das Wahrheitskonzept denkt die Unperfektheit der Anwendung also bereits mit und räumt der Wirklichkeit einen Primat bei der ethischen Reflexion ein (EG, Nr. 231-233). So werden Kompromisse möglich, ohne dass hierdurch die Wahrheit selber infrage gestellt wird. Innerkirchlich wird diese Form der Kompromissbegründung oft als „pastorale Lösung“ (Häring 1994, 285) bezeichnet.

In diesem Kontext sind jene Argumente zu sehen, die die Teilnahme der Kirche am staatlichen Beratungssystem damit zu rechtfertigen suchten, dass durch die bestehende Regelung eine von der Kirche abgelehnte rechtliche Situation geschaffen werde, zu der sich die Kirche verhalten müsse (z. B. Kamphaus 1998, 91). Statt sich auf die prinzipielle Position der Ablehnung dieser Regelung und jeglicher Mitwirkung zurückzuziehen, solle man die Rahmenbedingungen als gegeben hinnehmen und in dieser schwierigen Situation versuchen, dem Ideal des Lebensschutzes möglichst nahe zu kommen. Dazu wolle man eine so stark wie möglich auf die Fortsetzung der Schwangerschaft ausgerichtete Beratung anbieten, selbst wenn das das „Mitgehen“ (Lehmann 1998, 65) des eigentlich abgelehnten staatlichen Weges erfordere.

Durch die Trennung von Wahrheit und Praxis entsteht Raum für Kompromisse, da das Faktum der pluralen Gesellschaft und die daraus entstehende Notwendigkeit zur Kompromissfindung einer der Gründe sein kann, warum die Wahrheit eben nur teleologisch orientierendes Ideal und nicht unmittelbares Tun sein kann. Diese Argumentationsfigur ähnelt der der Hierarchie der Wahrheiten (s. Kapitel 5.3), nimmt dabei aber keine quantitative, sondern eine qualitative Unterscheidung vor, sodass das konkrete Handeln nicht unmittelbar unter den Anspruch der Wahrheit gestellt wird. Orientierende Wahrheit und praktische Umsetzung werden als zwei aufeinander bezogene, aber in unterschiedlichen Sphären situierte Phänomene betrachtet. Dadurch ist es nicht mehr notwendig, verschiedene Wahrheitsebenen zu unterscheiden, weil das Handeln mit der Wahrheit als abstrakter Norm verbunden bleibt, auch ohne in ein System höherer und niedrigerer Wahrheitsstufen eingeordnet zu sein. Die Trennung zwischen dem praktischen Handeln und der als Ideal angesehenen Wahrheit erleichtert Kompromisse, indem sie das praktische Handeln aus der Sphäre der Wahrheit in den Raum der Gesetzmäßigkeiten der allgemeinen Kompromissfindung verschiebt und so die spezifische Hürde des Kompromisses in einer als wahrheitsrelevant angesehenen Frage entfällt. Die Charakterisierung der Wahrheit als im letzten unerreichbares Ideal löst das Handeln zwar nicht von der Wahrheit, da es ja auf dieses Ideal ausgerichtet sein muss und damit in dem Sinne daran gebunden ist, dass es diese *so weit wie möglich* verwirklichen muss; die Trennung parallelisiert vielmehr Ideal und Praxis mit der Trennung von Grundposition und Kompromiss.

Die Idealisierung erleichtert Kompromisse, indem sie Wahrheit und Praxis voneinander trennt, ohne sie vollständig zu entkoppeln. Zudem schafft sie Raum für eine Pluralität legitimer Handlungsansätze, wie sie in Kapitel 3.3 deutlich geworden sind, soweit sich diese auf das praktische Vorgehen und nicht auf die grundlegende Überzeugung beziehen. Dies gelingt jedoch nur, wenn sich die anderen Akteur:innen in der Kirche auf die Logik einlassen, Kompromisse in der Ausführung prinzipieller Wahrheiten von deren Aufweichung zu unterscheiden. In der Außenkommunikation ist diese Strategie sehr funktional, da sie die Kirche als realistischen und kompromissfreundlichen Akteur auftreten lässt, der seine Grenzen in einem pluralen Umfeld achtet und produktiv mit ihnen umgeht. Gleichzeitig besteht aber die in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch betonte Gefahr einer fehlenden Klarheit kirchlicher Positionen, da diese in der Öffentlichkeit vor allem durch das praktische Tun der Kirche wahrgenommen werden. Gelingt es, die Botschaft eindeutig zu vermitteln, können wiederum Glaubwürdigkeitsprobleme auftreten, ausgelöst durch den Vorwurf, strenge Forderungen aufzustellen und diesen dann selbst nicht gerecht zu werden (s. Kapitel 3.4). Da die Frage, wie viel von der Wahrheit durchsetzbar ist, von Situation zu Situation unterschiedlich einzuschätzen und kaum objektiv zu beantworten ist, lassen sich in diesem Argumentationsmuster keine Grenzen des Kompromisses benennen. Je weiter dieser Rahmen ausgedehnt wird, desto mehr stellt sich jedoch die Frage nach der praktischen Relevanz der Glaubenswahrheit.

5.6. Proklamation eines Notstands

Kompromisse werden geschlossen, wenn sie aus Sicht der Beteiligten eine Verbesserung des Status quo darstellen oder als bestes Mittel erscheinen, um eine schlimmere Regelung zu verhindern (Wendt 2016, 51). Dieses Motiv, das in *Evangelium vitae* als „Schadensbegrenzung“ (EV, Nr. 73) bezeichnet wird, ist somit zunächst kein spezifischer Ausdruck der Wahrheitsbindung der Kirche. Dennoch ist es in diesem Kontext zu besprechen, da Kompromisse hier zur Reaktion auf eine außeralltägliche Notsituation werden, die eine sonst nicht denkbare Abweichung von der Wahrheit rechtfertigt (Thielicke 1959, 77f.; s. Kapitel 4.2). Dieser Fokus auf die Interpretation der Situation unterscheidet die Strategie von allen anderen beschriebenen, die auf einem bestimmten Verständnis der Wahrheit basieren und mit denen es, soweit sie kompromissfreundlich sind, kombiniert werden kann.

Das Motiv der Schadensbegrenzung war im Streit um die Beteiligung an der Konfliktberatung ein zentrales Argument der Befürworter:innen und wurde in *Evangelium vitae* (EV, Nr. 73) vom Papst dadurch anerkannt, dass er sich diese Argumentation unter strengen Bedingungen zu eigen machte. Der Kompromiss wird dabei damit begründet, dass er versucht, „zu retten, was zu retten ist“ (Kamphaus 1998, 91), also Schaden begrenzt, indem ein großes Übel verhindert wird, ohne Rücksicht darauf, welche Übel dafür in Kauf genommen werden. Die in Kauf genommenen Übel werden nicht als gerechtfertigt bezeichnet, sondern angesichts der Notsituation ausgeblendet. Diese Begründung von Kompromissen basiert auf einem theologischen Verständnis der religiösen Wahrheit. Allerdings unterscheidet es sich von dem impliziert auf die *conditio humana* ausgerichteten Motiv der Idealisierung der Wahrheit dadurch, dass es eben nicht auf einer grundlegenden Gegebenheit der Welt und des menschlichen Miteinanders basiert, sondern eine außeralltägliche Notsituation postuliert, in der etwas erlaubt ist, was sonst verboten ist und bleibt.

Nutzer:innen einer solchen Argumentation versuchen, dem Dilemma von traditioneller Lehre und moderner Gesellschaft zu entkommen, indem sie auf eine Notlage verweisen, die es rechtfertige, zur Verhütung großer Übel andere auszublenzen, ohne deren Verwerflichkeit infrage zu stellen. Sie versuchen somit auch, Handlungsmöglichkeiten im Rahmen der konkreten Notwendigkeiten zu eröffnen, ohne dass diese als prinzipielle Handlungsmöglichkeiten anerkannt werden müssten und ohne dass sie sich für eine solche prinzipielle Anerkennung verantworten müssten. Ob die innerkirchliche Debatte damit entschärft werden kann, hängt davon ab, ob auch andere bereit sind, die Notlage als solche anzuerkennen und deshalb über die Opferung von Prinzipien hinwegzusehen. In der Debatte um die Schwangerschaftskonfliktberatung war letzteres aus römischer Sicht nicht der Fall, wodurch die Argumentation ins Leere lief. In der Öffentlichkeit kann die Hervorhebung der Notlage helfen, trotz gegenteiligen Verhaltens das Beharren auf der ursprünglichen Ansicht zu betonen. Da die Begründung Räume für Kompromisse eröffnet, ist sie durchaus als funktionale Brücke anzusehen zwischen einer

klaren Kommunikation des Verbleibs bei der bestehenden Position nach innen und außen und einem Zugehen auf andere Akteur:innen zwecks ‚Rettung‘ von Teilen der eigenen Überzeugung in der abschließenden Regelung. Der Preis dafür ist die Deklaration dieses Falls als Ausnahme, sodass eine breite Anwendung dieser Argumentation nicht möglich ist und in der öffentlichen Rezeption der Eindruck einer Aufbauschung des jeweiligen Problems entstehen kann. Ansonsten ist gegen die Strategie von außen nichts einzuwenden, wengleich der Kritik an einer fehlenden Kompromissbereitschaft der Kirche auf dieser Grundlage kaum entgegengetreten werden kann. Grenzen möglicher Kompromisse können nicht abgeleitet werden, da die Argumentation darauf basiert, diese Grenzen aufgrund der Notlage bewusst zu übertreten.

5.7. Formale Sistierung der Wahrheitsfrage

Die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS, Nr. 36,2) stellt eine formale Sistierung, also das gezielte ‚Beiseite-Lassen‘, der Frage nach der Wahrheitsgemäßheit dar, das heißt in den meisten Fällen nach der ethischen Richtigkeit politischer Entscheidungen. Sie trägt einerseits der Tatsache Rechnung, dass ein großer Teil der zu treffenden politischen Entscheidungen die religiöse Wahrheit überhaupt nicht berührt und entsprechend keine Schwierigkeiten für die Kirche als wahrheitsgebundenen Akteur darstellt. Andererseits ermöglicht sie, in Fragen, die die Glaubenswahrheit betreffen, Kompromisse zu akzeptieren, indem die Kirche sich an der entsprechenden Stelle für formal nicht zuständig erklärt. Obwohl mit der Kategorisierung eines Themas als dem kirchlichen Zugriff entzogen versucht wird, den Umgang mit Kompromissen zum jeweiligen Thema zu vermeiden, handelt es sich um eine Strategie des Umgangs mit Kompromissen, da der Kirche dadurch das Tolerieren solcher Übereinkünfte ermöglicht wird, ohne ihre Lehre inhaltlich einschränken zu müssen. Zwar hat das Konzil Fragen der Glaubenslehre und der Moral, also solche, die prinzipiell die Glaubenswahrheit berühren, aus der Sistierung der Wahrheitsfrage ausgenommen; wann sich das Lehramt auf diese Figur beruft oder wann es trotzdem geschehen lässt, was die Politik vorgibt, ist aber vom moraltheologischen Ansatz abhängig (Sala 1999, Sp. 533), liegt allein in der Verantwortung des Lehramtes und ist angesichts der engen Verquickung von politischen und ethischen Fragen kaum objektiv zu bewerten.

Die formale Sistierung der Wahrheitsfrage vermeidet eine Positionierung zwischen traditioneller Lehre und moderner Außenwelt. Dabei wird angenommen, dass die konkrete Frage außerhalb der traditionellen Lehre liegt, sodass diese hierfür ohne Bedeutung ist; umgekehrt muss die Kirche keine Beschädigung ihrer Lehre durch die in Rede stehenden politischen Regelungen befürchten. Innerkirchliche Konflikte können so entlastet werden, da anerkannt wird, dass auch Katholik:innen in diesen politischen Fragen höchst unterschiedlicher Ansicht sein können und frei Kompromisse miteinander und mit außerkirchlichen Akteur:innen schließen

können. Dies funktioniert allerdings nur so lange, wie alle Beteiligten die Sistierung anerkennen; ansonsten verlagert sich der Streit nur von der inhaltlichen auf die formale Ebene, ob das jeweilige Thema einer Wahrheitsbindung unterliegt oder nicht. Nach außen hin ist die Sistierung der Wahrheitsfrage sehr hilfreich, um die Pluralität mehrerer ethisch legitimer und epistemologisch gleichberechtigter Positionen im modernen demokratischen Diskurs akzeptieren zu können. Sie trägt der funktionalen Differenzierung sozialer Teilsysteme Rechnung, trennt die religiös-kirchliche von der kulturell-politischen Sphäre (Gabriel/Spieß/Winkler 2016, 101; Uertz 2006, 117f.) und ermöglicht der Kirche, den Erwartungen säkularer Staaten und Gesellschaften zu entsprechen, sich nicht in staatliche Belange einzumischen und nicht mit Details gesetzlicher Regelungen zu beschäftigen (CIV, Nr. 9). Dadurch wird ein breiter Raum für Kompromisse eröffnet; trotzdem liegt der Sistierung der Wahrheitsfrage in politischen Fragen immer ein grundsätzlicher Wahrheitsanspruch zugrunde, der von der außerkirchlichen Öffentlichkeit nicht geteilt wird. Zum Problem wird dieser in dem Moment, in dem die Kirche ein Thema als für Glaubenslehre und Moral relevant kategorisiert, während die Öffentlichkeit dieses Thema nicht als durch die Religionsfreiheit gedeckt anerkennt und einen moralischen Primat der Kirche nicht akzeptiert. Ihre Stärke erweist die Sistierung der Wahrheitsfrage dort, wo es um die Grenzen legitimer Kompromisse geht, insbesondere hinsichtlich der Frage, in welchen Bereichen Kompromisse überhaupt möglich sind.

6. Schlussbetrachtung

Die vorliegende Untersuchung hat das Kompromissverhalten der katholischen Kirche am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs als zentralem gesellschaftlichen Wertekonflikt untersucht und mithilfe kirchlicher Dokumente aus Sicht des Akteurs erläutert. Daraus wurden Typen von Handlungs- und Argumentationsstrategien herausgearbeitet als Beitrag zur Bildung einer Theorie des Verhältnisses von Wahrheit und Kompromiss mit Blick auf Religionen als politische Akteure mit besonderer Wahrheitsbindung. Abschließend werden nun die zentralen Ergebnisse zusammengefasst und ein Ausblick auf Forschungsdesiderate gegeben.

6.1. Fazit

Es hat sich nicht nur gezeigt, dass die katholische Kirche trotz ihrer immer wieder betonten Wahrheitsbindung und der ihr oft unterstellten Kompromisslosigkeit selbst im für sie zentralen Thema des Schwangerschaftsabbruchs Kompromisse akzeptiert (Hennig 2017, 111), sondern auch, wie unterschiedlich sie dabei mit den sich ihr stellenden argumentativen Herausforderungen umgeht und welche weitreichenden Folgen der Umgang mit inneren Konflikten für das Auftreten nach außen hat.

Als Kompromisshindernisse haben sich verschiedene Probleme erwiesen, die mit der engen Bindung der katholischen Kirche an die als für sie unverfügbar geglaubte Wahrheit verbunden sind: Erstens ist hier die Frage nach der eigenen Identität und Integrität aufgetreten, die für die Kirche insbesondere deshalb von zentraler Wichtigkeit ist, weil sie die für sie sehr bedeutsame Einheit bedrohen kann. Die Kirche muss vor allem nach innen den Eindruck vermeiden, sich von ihrer identitätsstiftenden Glaubenswahrheit zu lösen oder sich durch Kompromisse moralisch zu kompromittieren. Es zeigt sich, dass die beiden Strategien der Fortifikation und Immunisierung, die dies zu verhindern suchen, zwar nach innen erfolgreich sein können, sich nach außen jedoch als schädlich für den Ruf der Kirche erweisen. Es ist daher für Konflikte entscheidend, welche Themen zum identitätsstiftenden Kern der Glaubenslehre gehören. Dies kann im Einzelfall durchaus umstritten sein (EG, Nr. 38). Zweitens verhindert die Sorge um die Klarheit der verkündigten Position Kompromisse, da die Unterscheidung von Konsens und Kompromiss, so eindeutig sie in der Theorie auch sein mag, in der Öffentlichkeit nur schwer zu kommunizieren ist und Kompromisse schnell als Nachgeben in einer Wahrheitsfrage missverstanden werden können. Wenn der Kompromisscharakter öffentlich verstanden wird, droht der Kirche wiederum ein Glaubwürdigkeitsproblem als prinzipientreuer moralischer Akteur. Drittens sieht sich die Kirche mit einer besonderen Wahrheitsgewissheit ausgestattet, was ihr den *epistemic respect* gegenüber andersdenkenden Akteur:innen erschwert und Verständigungen aufgrund einer „epistemic indeterminacy“ (Willigenburg 2000, 398) ausschließt. Die Kirche ist somit stark auf ihre Glaubenswahrheit festgelegt, weiß aber, dass sie nicht völlig kompromisslos auftreten darf, wenn sie weiter am politischen Diskurs beteiligt sein

will. Der Kompromiss stellt sich auch in diesem Kontext als “one of those values both necessary and impossible“ (Margalit 2010, 12) dar und setzt den Akteur katholische Kirche einem hohen Stresslevel aus, das in der Intensität der beschriebenen Debatten deutlich zu erkennen ist.

Kirchliche Stellungnahmen vermeiden immer wieder eine grundsätzliche Entscheidung des Dilemmas von Wahrheit und Kompromiss. Die Untersuchung hat im konkreten Verhalten der Kirche große Unterschiede gezeigt, die stark von der beteiligten Hierarchieebene und dem jeweiligen Pontifikat abhängen. So hat sich die DBK, trotz eines prinzipiellen Beharrens auf der Forderung nach strengem Lebensschutz, bereit gezeigt, Schritte auf andere Teile der Gesellschaft zuzugehen und an der abschließenden Kompromissregelung sogar aktiv mitzuwirken. Wurde im Pontifikat Johannes Paul II. die Bindung an die Wahrheit stark betont, zeigt sich sein Nachfolger Franziskus deutlich kompromissbereiter. Ein wichtiger Faktor für die Positionierung aller Beteiligten und für das Ergebnis scheint zudem in der Konfliktdynamik selbst zu liegen, die teilweise zu einer massiven Veränderung der Argumentationsrichtung geführt hat. Allgemein gesprochen gelingen Kompromisse dann, wenn ihre Kosten für die Identität der katholischen Kirche auf ein erträgliches Maß reduziert werden können. In den einzelnen Kontexten lassen sich dazu Argumente ganz unterschiedlichen Typs finden. Diese gründen auf einem divergierenden Verständnis der Qualität religiöser Wahrheit im Detail – die argumentative Brücke, die von der religiösen Wahrheit zum politischen Kompromiss zu bauen ist, muss zum ‚Unterbau‘ des Wahrheitsbegriffes passen. Das bedeutet, dass sich aus der Wahrheitsbindung der Kirche keine eindeutige Haltung gegenüber Kompromissen ergibt. Die Pluralität der Strategien gibt kirchlichen Akteur:innen die Möglichkeit, flexibel auf Kompromisserfordernisse zu reagieren und sich traditionell oder progressiv zu positionieren. So bleibt Spielraum für Interessen und Absichten der Akteur:innen, weshalb beim kirchlichen Verhalten gegenüber Kompromissen auch diese Erklärungslogiken im Blick bleiben müssen (mit Bezug auf die Abtreibung kritisch Herzog 2015, 124f.). Das bedeutet zudem, dass sich sowohl für den legislativen Kompromiss als auch für die Frage der Beteiligung am Beratungssystem im Schwangerschaftskonflikt ein deutlich anderes Vorgehen ergeben hätte, wenn die römische Kurie Argumentationsmuster der Hierarchie der Wahrheiten, Wahrheit als Ideal oder der Schadensbegrenzung in den Vordergrund gestellt hätte, anstatt ihren Fokus auf eine fortifizierende und immunisierende Logik zu legen. Kompromisse werden, wo sie akzeptiert werden, strategisch-instrumentell angewendet, also dort eingegangen, wo durch sie eine bessere Durchsetzung der eigenen Forderungen erreicht werden kann als ohne Kompromiss. Sie werden nach rein inhaltlichen Kriterien beurteilt; formale Aspekte wie die Fairness des Verfahrens oder die Frage nach der Art des Kompromisses – etwa der inklusive Charakter der deutschen Regelung zum Schwangerschaftskonflikt (Willems 2016, 265f.) – spielen keine Rolle. Auch Nachvollziehbarkeit und Gewicht der Argumente für andere Positionen – etwa die im Grundsatz auch von der Kirche

anerkannten Rechte der Schwangeren auf körperliche Selbstbestimmung – werden nicht thematisiert. Die einzelnen Argumente zu Ende zu denken und auf Konsistenz zu prüfen mag theologisch und philosophisch interessant sein, für das politikwissenschaftliche Erkenntnisinteresse genügt hingegen die Feststellung, dass sie für die Beteiligten plausibel sind und so wirkmächtig werden.

Die Untersuchung hat gezeigt, wie geschickt die katholische Kirche auf dem schmalen Grat zwischen gesellschaftlicher Akzeptanz und Mitwirkung an politischen Kompromissen einerseits und Wahrung der eigenen Identität und äußerer Erwartung prinzipientreuen Handelns andererseits balanciert. Nach außen und nach innen gerichtete Dynamiken sind dabei eng verwoben und wirken teils im jeweils anderen Bereich dysfunktional. Die Untersuchung leistet damit nicht nur einen Beitrag zum Verständnis des Kompromissverhaltens der katholischen Kirche, sondern gibt auch Auskunft über die Kompromissmöglichkeiten wahrheitsgebundener Akteur:innen, die angesichts der sich weltanschaulich immer stärker pluralisierenden Gesellschaften einen entscheidenden Faktor für die Funktionalität von Demokratien darstellen. Die Integration religiöser Wahrheiten in die politikwissenschaftliche Theorie ist ein wichtiger Beitrag, um Praktiker:innen Empfehlungen für den zivilisierten Umgang mit gesellschaftlichen Wertekonflikten geben zu können. Es konnte gezeigt werden, dass wahrheitsgebundene Akteur:innen Kompromisse nicht nur grundsätzlich eingehen können, sondern sie durch die Vielfalt der verwendeten Argumentationsstrategien sogar die Möglichkeit haben, sich je nach Thema und Situation verschieden weit zu öffnen und ganz unterschiedliche Niveaus von Kompromissbereitschaft zu rechtfertigen. Umgekehrt zwingt die praktische Zustimmung zu Kompromissen sie nicht, von ihrer prinzipiellen Wahrheitsbindung Abstand zu nehmen.

6.2. Ausblick

Als exemplarische Analyse ergibt sich aus dieser Untersuchung vor allem das Desiderat einer Betrachtung weiterer Fälle der Kompromissfindung zu anderen Themen, in anderen Ländern und in anderen Zeiträumen, um die hier vorgelegte Typologie zu ergänzen und zu verfeinern sowie Aussagen darüber zu ermöglichen, welche Bedingungen den Einsatz welcher Strategie begünstigen. Darüber hinaus sollten die unterschiedlichen Akteursebenen durch eine stärkere Beachtung des Handelns der Kirchen vor Ort und auf nationaler Ebene (Liedhegener 2006, 223) genauer erforscht und so die oft zu wenig beachtete innere politische Diversität der katholischen Kirche (Hennig 2017, 118) berücksichtigt werden. Insbesondere kommt für weitere Untersuchungen das konkrete Handeln von Papst Franziskus in den Blick, der sich im hier einbezogenen Text deutlich kompromissbereiter gezeigt hat als seine Vorgänger und auch in anderen Schreiben Kompromissbereitschaft in Fragen signalisiert, in denen dies zuvor kaum denkbar war (AL). Er betont, dass die Kirche die Wahrheit nicht habe, sondern als lernende

Kirche auf dem Weg zu ihr sei und dass niemand erwarten könne, seine politischen Anliegen eins zu eins umsetzen zu können (FT, Nr. 221). Dadurch öffnen sich neue Perspektiven für Kompromisse.

Einige Hinweise auf weitere Strategien haben sich im Kontext dieser Untersuchung bereits ergeben: Ein erstes bedenkenswertes Argument findet sich in den Ausführungen von Bischof Kamphaus zur Schwangerschaftskonfliktberatung: Gegen die Befürchtung eines Dammbruchs macht er geltend, dass gerade die Kirche aufgrund ihres Glaubens ‚von oben gehalten‘ sei und sich deshalb auch auf solche ‚schiefen Bahnen‘ begeben könne, ohne einen Absturz zu riskieren (Kamphaus 1998, 91). Aus der religiösen Überzeugung erwächst somit ein Argument, dass Religionen Kompromisse nicht erschweren, sondern sogar erleichtern würde. In der theologischen Literatur finden sich weitere Hinweise auf noch nicht benannte Strategien in politisch-ethischen Konfliktthemen, wie eine diskrete Verschiebung der kirchlichen Lehre trotz Festhaltens am grundsätzlichen Wahrheitsverständnis (Seewald 2018; 2019). Dabei stellt sich jeweils die Frage, ob es sich um eine wirkliche Änderung der eigenen Position aus Überzeugung handelt oder um die Preisgabe eines Themas um den Erhalt der Grundhaltung willen, also letztlich um einen Kompromiss. Weiterhin ist zu untersuchen, was der genuin religiöse Topos der Vergebung für die Rigidität von Normen und zugehörige Kompromissmöglichkeiten bedeutet. Die DBK lehnt dieses Argument für Kompromisse bezüglich des Schwangerschaftsabbruchs zwar ab (DBK 1996, Nr. 5), dies schließt Überlegungen für andere Themen jedoch nicht aus. Darüber hinaus ist zu überlegen, ob das über diese Welt hinausgehende Weltbild der katholischen Kirche, das allem irdischen Tun eine Vorläufigkeit verleiht (Huber 2018, 419f.), ihr Kompromisse in bestimmten Situationen erleichtert. Bei all diesen Untersuchungen ist stärker als bisher zu schauen, welche Kommunikation nach außen und welche nach innen gerichtet ist.

Auch der Begriff der Wahrheit, der hier nur holzschnittartig dargestellt werden konnte, lohnt eine nähere Betrachtung. Es stellt sich die Frage, ob etwa die Rede von der Wahrheit als Person (Pannenberg 1963, 209) oder als befreiende Wahrheit (Joh 8,32) weitere Spielräume für Kompromisse eröffnet oder ob sich solche aus der Differenz von *veritas capta* und *veritas ultima*, von erkannter und voller Wahrheit (FR, Nr. 2), ableiten lassen. Weiterhin ist zu prüfen, ob die Unterscheidung von ethischem und politischen Pluralismus (Willems 2016, 264) der katholischen Kirche weitere Kompromisspielräume eröffnen könnte. Zwar ist es für sie als Akteur mit besonderer Wahrheitsbindung nicht möglich, einen ethischen Pluralismus anzuerkennen, auf dem Weg zum politischen Pluralismus ist sie aber in ihren Dokumenten schon sehr weit gegangen (z. B. GS, Nr. 43,3), was sich in ihren Argumentationen zu konkreten Themen bisher allerdings oftmals nicht widerspiegelt. Auch die Konsistenz der kirchlichen Verwendung des Wahrheitsargumentes, bei der sich bereits in dieser Untersuchung Brüche angedeutet haben und die theologisch immer wieder kritisiert wurde, lohnt ein näheres

Hinsehen. So hat Marianne Heimbach-Steins darauf hingewiesen, dass die Strenge des Lebensschutzes bezüglich Abtreibung und Sterbehilfe vom römischen Lehramt in anderen Bereichen nicht durchgehalten wird (Heimbach-Steins 2014, 180-182). Es stellt sich also die Frage, wann und warum Wahrheitsargumente restriktiv gebraucht beziehungsweise kompromissfreundliche Argumentationsstrategien angewandt werden.

Mit Blick auf die Rolle der katholische Kirche als moralischer Akteur in der Gesellschaft ist zu fragen, woher das große Interesse innerhalb und immer wieder auch außerhalb des Akteurs stammt, nicht nur prinzipientreu, sondern sogar kompromisslos-rigide zu erscheinen, obwohl gerade das die Rezeption der Verkündigung deutlich einschränken kann.

Grundlegender kompromisstheoretisch ist die bisher kaum untersuchte Frage empirisch in den Blick zu nehmen, wie stark Kompromisse die Einstellungen von Akteur:innen nach innen und außen tatsächlich verunklaren – eine Frage, die vor allem Akteur:innen mit besonderer Wahrheitsbindung betrifft, aber auch für politische Parteien und andere, nicht-religiöse Akteur:innen von hoher Relevanz ist. Gleichfalls ist zu klären, ob langfristig durch Kompromisse tatsächlich eine Verschiebung des Diskurses zu Lasten der eigenen Überzeugung droht, was das Schließen von Kompromissen deutlich erschweren würde.

7. Siglen und Abkürzungen

AL – Franziskus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*

CA – Johannes Paul II.: Enzyklika *Centesimus annus*

CC – Pius XI.: Enzyklika *Casti connubii*

CIC – Codex Iuris Canonici / Codex des kanonischen Rechtes

CiV – Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate*

DBK – Deutsche Bischofskonferenz

DCE – Benedikt XVI.: Enzyklika *Deus caritas est*

EG – Franziskus: Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*

EKD – Evangelische Kirche in Deutschland, Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland

EV – Johannes Paul II.: Enzyklika *Evangelium vitae*

FDP – Freie Demokratische Partei

FR – Johannes Paul II.: Enzyklika *Fides et Ratio*

FT – Franziskus: Enzyklika *Fratelli tutti*

GG – Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland

GS – Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et spes*

HV – Paul VI.: Enzyklika *Humanae vitae*

Joh – Das Evangelium nach Johannes

KKK – Katechismus der Katholischen Kirche

SchKG – Gesetz zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten

SPD – Sozialdemokratische Partei Deutschlands

SRS – Johannes Paul II.: Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*

StGB – Strafgesetzbuch

UR – Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio*

VS – Johannes Paul II.: Enzyklika *Veritatis splendour*

ZdK – Zentralkomitee der deutschen Katholiken

8. Quellen- und Literaturverzeichnis

8.1. Quellen

- Benedikt XVI. [2005]: Enzyklika DEUS CARITAS EST. 7. Aufl. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 171) Bonn 2014.
- Benedikt XVI. (2009): Enzyklika CARITAS IN VERITATE (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 186) Bonn.
- Bundesverfassungsgericht (1975): Urteil des Ersten Senats vom 25. Februar 1975 auf die mündliche Verhandlung vom 18./19. November 1974. In: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Jg. 39. 1-95.
- Bundesverfassungsgericht (1993): Urteil des Zweiten Senats vom 28. Mai 1993 aufgrund der mündlichen Verhandlung vom 8. und 9. Dezember 1992. In: Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Jg. 88. 203-366.
- Codex Iuris Canonici (2018). Codex des kanonischen Rechtes. 9., akt. Aufl. Kevelaer.
- Das Evangelium nach Johannes. In: Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe, Stuttgart 2017. 1225-1253.
- Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“. In: Hünemann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Sonderausgabe. Freiburg im Breisgau 2009. 211-241.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK [1970]): Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Strafrechtsreform. In: Schroeder, Friedrich-Christian (Hg.): Abtreibung, Reform des § 218. Berlin 1972. 79-81.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK [1971]): Wort der Deutschen Bischofskonferenz zur Verantwortung für das Leben vom 23.9.1971. In: Panzer, Karl: Schwangerschaftsabbruch § 218 StGB. Dokumentation. Hg. v. Katholischen Arbeitskreis Strafrecht beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe in Bonn. Köln 1972. 21-24.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1973): Hirten Schreiben der deutschen Bischöfe zum Schutz des ungeborenen Lebens. Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1976): Zur Novellierung des § 218 (Die deutschen Bischöfe, Nr. 7) Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1979): Dem Leben dienen. Zur Situation nach der Änderung des § 218 (Die deutschen Bischöfe, Nr. 21) Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1992): Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Karl Lehmann, zur Diskussion um die Änderung des strafrechtlichen Schutzes für das ungeborene Kind. Pressemeldung vom 10.06.1992. Bonn. <https://www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/erklaerung-des-vorsitzenden-der->

- deutschen-bischofskonferenz-bischof-dr-karl-lehmann-zur-diskussion-um-die-aenderung-des-strafrechtlichen-schutzes-fuer-das-ungeborene-kind (13.07.2024).
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1995a): Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur aktuellen Auseinandersetzung um die Änderung des Schwangeren- und Familienhilfegesetzes vom 9.3.1995. Zit. n. Spieker 2008, 90f.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1995b): Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Bd. 2: Leben aus dem Glauben. Freiburg im Breisgau et al.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 1996): Menschenwürde und Menschenrechte von allem Anfang an. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe zur ethischen Beurteilung der Abtreibung (Die deutschen Bischöfe, Nr. 57) Bonn.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK [1998]): Erklärung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz zur *Diskussion um die kirchlichen Schwangerschaftskonfliktberatungsstellen im Zusammenhang des Schreibens von Papst Johannes Paul II. vom 11. Januar 1998*. In: Reiter, Johannes (Hg.): Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. *Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1999. 48-51.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK [1999]): Beschluss des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz vom 23. November 1999. In: Beckmann, Rainer: Der Streit um den Beratungsschein. Würzburg 2000. 255.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK 2000): Bischöfliche Richtlinien für katholische Schwangerschaftsberatungsstellen. <https://kirchenrecht-bac.de/document/1419> (21.03.2024).
- Deutsche Bischofskonferenz/Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (DBK/EKD 2019): Vertrauen in die Demokratie stärken (Gemeinsame Texte, Nr. 26) Bonn/Hannover.
- Deutsche Bischofskonferenz/Zentralkomitee der deutschen Katholiken (DBK/ZdK 1986): Das Leben des ungeborenen Kindes. Zur aktuellen politischen Diskussion (Arbeitshilfen, Nr. 48) Bonn.
- Döpfner, Julius/Dietzfelbinger, D. Hermann (Hg.) (1970): Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung. Zur öffentlichen Diskussion über die Reform des Eherechts und des Strafrechts. Gütersloh/Trier.
- Franziskus (2013): Apostolisches Schreiben *EVANGELII GAUDIUM* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 194) Bonn.
- Franziskus (2016): Nachsynodales Apostolisches Schreiben *AMORIS LAETITIA* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 204) Bonn.
- Franziskus (2020): Enzyklika *Fratelli tutti* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 227) Bonn.
- Gesetz zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten (Schwangerschaftskonfliktgesetz) vom 27. Juli 1992. <https://www.gesetze-im-internet.de/beratungsg/SchKG.pdf> (13.07.24).

- Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland in der im Bundesgesetzblatt Teil III, Gliederungsnr. 100-1, veröffentlichten bereinigten Fassung. <https://www.gesetze-im-internet.de/gg/GG.pdf> (15.07.2024).
- Höffner, Joseph [1979]: Ich bleibe dabei: Abtreibung ist Mord. In: Ders.: In der Kraft des Glaubens. Ansprachen, Aufsätze, Interviews, Referate, Hirtenbriefe, Predigten des Erzbischofs von Köln aus den Jahren 1969-1986. Ausgew. u. eingel. v. Erich Johannes Heck. Bd. 2: Kirche – Gesellschaft. Freiburg 1986. 87-92.
- Johannes Paul II. (1987a): Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 82) Bonn.
- Johannes Paul II. (1987b): Predigt auf dem Schlossplatz Münster am 1. Mai 1987. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870501_fedeli-munster.html (13.07.2024).
- Johannes Paul II. (1991): Enzyklika *Centesimus annus* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 101) Bonn.
- Johannes Paul II. (1993): Enzyklika *Veritatis splendor* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 111) Bonn.
- Johannes Paul II. [1995a]: Enzyklika *Evangelium vitae*. 6. Aufl. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 120) Bonn 2009.
- Johannes Paul II. (1995b): »Nicht schuldig werden an der Tötung unschuldiger Kinder«. Brief von Johannes Paul II. an die deutschen Bischöfe. In: *L'Osservatore Romano* deutsch vom 13.10.1995. Jg. 25. H. 41. 1.
- Johannes Paul II. [1998a]: Enzyklika *FIDES ET RATIO*. 7. Aufl. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 135) Bonn 2014. Lateinischer Text: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (17.07.2024).
- Johannes Paul II. [1998b]: *Evangelium vom Leben: Bekenntnis – Hilfeleistung – Zuwendung*. In: Reiter, Johannes (Hg.): *Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1999. 34-42.
- Johannes Paul II. [1999]: Brief an die deutschen Bischöfe vom 3.6.1999. In: Beckmann, Reiner: *Der Streit um den Beratungsschein*. Würzburg 2000. 224-226.
- Kamphaus, Franz [1998]: Retten, was zu retten ist. *Wegweisung und Wegbegleitung*. In: Reiter, Johannes (Hg.): *Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1999. 84-92.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München et al.
- Kommissariat der deutschen Bischöfe [1971]: Stellungnahme des Kommissariats der deutschen Bischöfe zum Schutze des werdenden Lebens. In: Schroeder, Friedrich-Christian (Hg.): *Abtreibung, Reform des § 218*. Berlin 1972. 82-86.

- Kongregation für die Glaubenslehre [1974]: Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch. Lateinisch-deutsch (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 48) Trier 1975.
- Kongregation für die Glaubenslehre [1987]: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen. 5., red. überarb. Aufl. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 74) Bonn 2000.
- Kongregation für die Glaubenslehre (2002): Lehmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 158) Bonn.
- Landgericht Heilbronn [2001]: Urteil vom 18.12.2001 (Az.: 3 O 2388/01 III). In: Zeitschrift für Lebensrecht. Jg. 11. (2002). 20-22.
- Lehmann, Karl (1992a): Beratung zwischen Lebensschutz und Abtreibung. Vortrag vor der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 21.09.1992. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn. Zit. n. Spieker 2008, 74.
- Lehmann, Karl [1992b]: Predigt. In: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (Hg.): Eine neue Stadt ersteht – Europa bauen in der Einen Welt. 91. Deutscher Katholikentag vom 17. bis 21. Juni 1992 in Karlsruhe. Dokumentation. Kevelaer 1993. 96-98.
- Lehmann, Karl [1998]: Einführung in den Papstbrief. In: Reiter, Johannes (Hg.): Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. *Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1999. 54-76.
- Lehmann, Karl (2000): Entwicklungsperspektiven der Schwangerschaftskonfliktberatung und damit zusammenhängende Fragen. Einführungsstatement auf der Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz am 24.01.2000. Zit. n. Spieker 2008, 275.
- Lehmann, Karl (2006): „Das Christentum ist religionskritisch“. Interview mit Bernadette Schwemann. „Das Parlament“ vom 11.9.2006. Jg. 56. H. 3. 3.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche. Freiburg im Breisgau.
- Päpstliches Staatssekretariat [1998]: Kommentar zum Schreiben des Papstes an die deutschen Bischöfe. In: Reiter, Johannes (Hg.): Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. *Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau 1999. 43-47.
- Päpstliches Staatssekretariat [1999]: Kommentar zum Schreiben des Papstes vom 3. Juni 1999. In: Beckmann, Rainer: Der Streit um den Beratungsschein. Würzburg 2000. 227-229.
- Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium et spes“. In: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete,

- Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Sonderausgabe. Freiburg im Breisgau 2009. 592-749.
- Paul VI. [1968]: Enzyklika über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens [*Humanae vitae*]. In: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Akten Papst Paul VI. 4. Aufl. Trier 1979. 2-25.
- Paul VI. (1975): Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi* vom 08.12.1975. https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html (13.07.2024).
- Pius XI. (1930): *Casti Connubii*. https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html (15.07.2024).
- Presseamt des Erzbistums Köln (1993): Pressemeldung. Köln. Zit. n. Spieker 2008, 90.
- Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/Deutsche Bischofskonferenz (EKD/DBK [1989]): Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens. Sonderausgabe. Trier 2000.
- Ratzinger, Joseph/Sodano, Angelo [1999]: Brief vom 18. September 1999. In: Beckmann, Rainer: Der Streit um den Beratungsschein. Würzburg 2000. 241-243.
- Römische Bischofssynode [1971]: Der priesterliche Dienst. In: Deutsche Bischofskonferenz (Hg.): Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt. Trier 1972. 8-70.
- Strafgesetzbuch in der Fassung der Bekanntmachung vom 13. November 1998. <https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/StGB.pdf> (13.07.2024).
- Waschbüsch, Rita [1990]: Einführung in die Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken „Für den Lebensschutz der ungeborenen Kinder in Deutschland“ vor der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 23./24. November 1990. In: Berichte und Dokumente. Nr. 76 (1992). 5-9.
- Waschbüsch, Rita (1992): Bericht zur Lage vor der Vollversammlung des ZdK am 17.6.1992. In: Berichte und Dokumente. Nr. 86. 8-15.
- Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK [1990]): Für den Lebensschutz der ungeborenen Kinder in Deutschland. Erklärung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. In: Berichte und Dokumente. Nr. 76 (1992). 10-16.
- Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK 1992a): Stellungnahme der Gemeinsamen Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und ZdK zu dem Gruppenantrag zur Neufassung des § 218 vom 18.5.1992. In: Mitteilungen des ZdK 387/92. Zit. n. Spieker 2008, 72.
- Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK 1992b): Erklärung des Präsidiums des Zentralkomitees zur dritten Lesung des Gesetzes zur Änderung des § 218 im Deutschen Bundestag vom 26.6.92. In: Mitteilung des ZdK, 390/92. Zit. n. Spieker 2008, 73.
- Zollitsch, Robert (2010): Christlicher Glaube und Politik. In: Pöttering, Hans-Gert (Hg.): Damit ihr Hoffnung habt. Politik im Zeichen des „C“. Sankt Augustin/Berlin. 28-33.

8.2. Sekundärliteratur

- Ach, Johann S. (2020): Einführung. In: Wiesing, Urban (Hg.): Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch. 5., erw., akt. u. vollst. durchges. Aufl. Stuttgart. 159-169.
- Arendt, Hannah [1969]: Wahrheit und Politik. In: Dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München 1972. 44-92.
- Assmann, Jan (2003): Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München.
- Auer, Alfons (1971): Zur Diskussion über Schwangerschaftsabbruch. Versuch einer ethischen Orientierung. In: Theologische Quartalschrift. Jg. 151. 193-213.
- Bauer, Thomas (2018): Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Ditzingen.
- Beckmann, Rainer (2000): Der Streit um den Beratungsschein. Würzburg.
- Bellamy, Richard/Kornprobst, Markus/Reh, Christine (2012): Introduction: Meeting in the Middle. In: Government and Opposition. Jg. 47. H. 3. 275-295.
- Benditt, Theodore M. (1979): Compromising Interests and Principles. In: Pennock, James Roland/Chapman, John W. (Hg.): Compromise in Ethics, Law, and Politics. New York. 26-37.
- Blatter, Joachim K./Janning, Frank/Wagemann, Claudius (2007): Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden. Wiesbaden.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang [2004]: Wahrheit und Freiheit. Zur Weltverantwortung der Kirche heute. In: Ders.: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. 2., erw. Aufl., fortgeführt bis 2006. Berlin 2007. 457-466.
- Bohnsack, Ralf (2021): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 10., durchges. Aufl. Opladen/Toronto.
- Boot, Martijn (2020): Compromise Between Incommensurable Ethical Values. In: Baume, Sandrine/Novak, Stéphanie (Hg.): Compromises in Democracy. Cham. 121-147.
- Brühl, Rolf (2021): Wie Wissenschaft Wissen schafft. Wissenschaftstheorie und -ethik für die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften. 3., überarb. u. erw. Aufl. München.
- Carozza, Pablo G./Philpott, Daniel (2012): The Catholic Church, Human Rights, and Democracy. Convergence and Conflict with the Modern State. In: A Journal of Catholic Thought and Culture. Jg. 15. H. 3. 15-43.
- Dienerowitz, Florian M. (2023): Ursachen für Abtreibung – empirische Tendenzen, normative und praktische Konsequenzen. In: Zeitschrift für medizinische Ethik. Jg. 69. 167-187.
- Dienerowitz, Florian M./Bauer, Axel W. (2023): Der Schwangerschaftsabbruch in Deutschland – eine Zusammenfassung nach über 25 Jahren der Anwendung des 1995 reformierten § 218 StGB. In: Geburtshilfe und Frauenheilkunde. Jg. 83. 485-491.

- Düwell, Marcus (2002): Art. Kompromiss. In: Ders./Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H.: Handbuch Ethik. Stuttgart. 399-404.
- Eid, Volker (1984): Die gestörte Kommunikation über das Ethische. In: Breuning, Wilhelm (Hg.): Der ethische Kompromiß (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 11) Freiburg (Schweiz)/Freiburg im Breisgau. 59-76.
- Ernst, Stephan (2020): Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik. Freiburg im Breisgau.
- Essen, Georg (2019): Das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum liberal-demokratischen Verfassungsstaat. Eine ungeklärte Beziehung ohne Zukunftsperspektive. In: Große Kracht, Hermann-Josef/Schreiber, Gerhard (Hg.): Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen. Berlin/Boston. 309-336.
- Evera, Stephen van (1997): Guide to Methods for Students of Political Science. Ithaca/London.
- Frankenberger, Rolf (2021): Methoden in der Politikwissenschaft. Stuttgart.
- Fuchs, Josef (1994): Die sittliche Handlung: das intrinsece malum. In: Mieth, Dietmar (Hg.): Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (Questiones disputatae, Bd. 153) Freiburg im Breisgau. 177-193.
- Gabriel, Karl (2013): Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus. In: Theologisch-praktische Quartalschrift. Jg. 161. 12-19.
- Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (2016): Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 2) Paderborn.
- Gante, Michael (1991): § 218 in der Diskussion. Meinungs- und Willensbildung 1945-1976 (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, Bd. 21) Düsseldorf.
- Gerring, John (2017): Case Study Research. Principles and Practices. 2. Aufl. Cambridge.
- Gindulis, Edith (2013): Der Konflikt um die Abtreibung. Die Bestimmungsfaktoren der Gesetzgebung zum Schwangerschaftsabbruch im OECD-Landesvergleich. Wiesbaden.
- Goertz, Stefan (2014): Relikte des Antimodernismus – oder: Von der Selbstfesselung katholischer Moral. In: Striet, Magnus/Hartmann, Mareike (Hg.): „Nicht außerhalb der Welt“. Theologie und Soziologie (Katholizismus im Umbruch, Bd. 1) Freiburg im Breisgau. 121-154.
- Götz, Christoph (2000): Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vatikanum (Studien zur Moraltheologie, Bd. 15) Münster.
- Graf Ballestram, Karl (2006): Katholische Kirche und Menschenrechte. In: Brocker, Manfred/Stein, Tine (Hg.): Christentum und Demokratie. Darmstadt. 147-169.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2019): Der demokratische Kompromiss und seine Grenzen. Standortbestimmung katholischer Laien in der Gründungsphase der Bundesrepublik. In:

- Ders./Schreiber, Gerhard: Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen. Berlin/Boston. 113-132.
- Große Kracht, Hermann-Josef/Schreiber, Gerhard (Hg.) (2019): Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen. Berlin/Boston.
- Gutmann, Amy/Thompson, Dennis (2010): The Mindsets of Political Compromise. In: Perspectives on Politics. Jg. 8. H. 4. 1125-1143.
- Hahn, Daphne (2015): Diskurse zum Schwangerschaftsabbruch nach 1945. Wie gesellschaftlich relevante (Be-)Deutungen entstehen und sich verändern. In: Busch, Ulrike/Hahn, Daphne (Hg.): Abtreibung. Diskurse und Tendenzen. Bielefeld. 41-59.
- Hammer, Stefanie/Hidalgo, Oliver (Hg.) (2020): Religion, Ethik und Politik. Auf der Suche nach der guten Ordnung (Politik und Religion) Wiesbaden.
- Häring, Bernhard (1994): Pastorale Lösungen in der Moral? In: Mieth, Dietmar (Hg.): Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (Questiones disputatae, Bd. 153) Freiburg im Breisgau. 285-295.
- Härle, Wilfried (2009): Das christliche Verständnis der Wahrheit. In: Ders./Preul, Reiner (Hg.): Wahrheit (Marburger Theologische Studien, Bd. 107 – Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. XXI) Leipzig. 61-89.
- Heimbach-Steins, Marianne (1999): Kompromiss: die Not ethischer Verständigung in der pluralen Gesellschaft. Eine politisch-ethische Problemskizze am Beispiel des «Asylkompromisses». In: Fonk, Peter/Zelinka, Udo (Hg.): Orientierung in pluraler Gesellschaft. Ethische Perspektiven an der Zeitschwelle (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 81) Freiburg im Breisgau. 127-148.
- Heimbach-Steins, Marianne (2005): Subsidiarität und Partizipation in der Kirche. In: Dies. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 2: Konkretionen. Regensburg. 281-313.
- Heimbach-Steins, Marianne (2012): Religionsfreiheit. Menschenrecht unter Druck. Paderborn.
- Heimbach-Steins, Marianne (2014): Ein Schlüssel, der im Schloss klemmt ...? Sexualethische Engführung und sozialethische Perspektiven auf die Weltbevölkerungsentwicklung. In: Schaupp, Walter (Hg.): Ethik und Empirie. Gegenwärtige Herausforderungen für Moraltheologie und Sozialethik (Studien zur theologischen Ethik) Freiburg im Breisgau. 171-184.
- Heimbach-Steins, Marianne (2019): Art. Kompromiss. In: Staatslexikon, 8. Aufl., Bd. 3: Herrschaft – Migration. Freiburg im Breisgau. Sp. 966-969.
- Hennig, Anja (2015): Moralpolitik und Religion: Die Abtreibungskontroversen in Polen, Italien und Spanien. In: Busch, Ulrike/Hahn, Daphne (Hg.): Abtreibung. Diskurse und Tendenzen. Bielefeld. 83-102.
- Hennig, Anja (2017): Macht, Moralpolitik und Katholizismus: Politische Strategien und Erfolgsbedingungen der Katholischen Kirche im Vergleich. In: Dingel, Irene/Kubser, Jan (Hg.): Die

- europäische Integration und die Kirchen, Bd. III (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 115) Göttingen. 99-119.
- Herzog, Dagmar (2015): Schwangerschaftsabbruch, Behinderung, Christentum: Die Ambivalenzen der sexuellen Revolution in Westeuropa in den 1960er und -70er Jahren. In: Busch, Ulrike/Hahn, Daphne (Hg.): Abtreibung. Diskurse und Tendenzen. Bielefeld. 121-138.
- Hirschmann, Johannes B. (1947): Die gesellschaftsordnende Macht der katholischen Kirche in der deutschen Gegenwart. In: Wolgemuth, Anton (Hg.): Auf dem Wege zur christlichen Gesellschaftsordnung. Fragen der Männerseelsorge. Bd. 4. Fulda. 47-54.
- Hoerster, Norbert (1995): Abtreibung im säkularen Staat. 2. Aufl. Frankfurt am Main.
- Holderegger, Adrian (2006): Die „Geistbeseelung“ als Personwerdung des Menschen. Stadien der philosophisch-theologischen Lehr-Entwicklung. In: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Questiones disputatae, Bd. 217) Freiburg im Breisgau. 175-197.
- Huber, Wolfgang (2018): Ehrfurcht vor dem Heiligen. Zur Aktualität des *Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas. In: Pastoraltheologie. Jg. 107. 411-426.
- Kasper, Walter (1987): Das Wahrheitsverständnis der Theologie. In: Coreth, Emerich: Wahrheit in Einheit und Vielheit (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft) Düsseldorf. 170-193.
- Katz, Heiner (2012): Kirchliche Autorität im Strukturwandel der Gesellschaft. Eine religions- und wissenssoziologische Untersuchung zum nachkonziliaren Autoritätsproblem der katholischen Kirche (Forum Religion & Sozialkultur, Bd. 15) Berlin.
- Kelle, Udo/Kluge, Susann (2010): Vom Einzelfall zum Typus. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. 2., überarb. Aufl. Wiesbaden.
- Kiworr, Michael (2011): Abtreibung in Deutschland. Rückblick, Einblick und Ausblick auf die Abtreibungsproblematik aus christlicher Sicht. 2. Aufl. Nürnberg.
- Kohler-Weiß, Christiane (2003): Schutz der Menschwerdung. Schwangerschaft und Schwangerschaftskonflikt als Themen evangelischer Ethik. Gütersloh.
- Kornmesser, Stephan/Büttemeyer, Wilhelm (2020): Wissenschaftstheorie. Eine Einführung. Berlin.
- Kuckartz, Udo (2020): Typenbildung. In: Mey, Günther/Mruck, Katja (Hg.): Handbuch Qualitative Forschung in der Psychologie. Bd. 2: Design und Verfahren. 2., überarb. u. erw. Aufl. Wiesbaden. 796-812.
- Kuflik, Arthur (1979): Morality and Comprise. In: Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy Nomos. Bd. 21. 38-68.
- Ladenburger, Friederike (2023): Ein Recht auf Schwangerschaftsabbruch auf EU-Ebene und kirchliche Reaktionen darauf. In: Zeitschrift für medizinische Ethik. Jg. 69. 209-220.

- Lamnek, Siegfried/Krell, Claudia (2016): Qualitative Sozialforschung. 6., überarb. Aufl. Weinheim.
- Levy, Jack S. (2008): Case Studies: Types, Designs, and Logic of Inference. In: Conflict Management and Peace Science. Jg. 25. 1-18.
- Liedhegener, Antonius (2006): Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960 (Jenaer Beiträge zur Politikwissenschaft, Bd. 11) Baden-Baden.
- Löffler, Johannes Ludwig (2019): Glaube in der Biopolis? Die biopolitischen Debatten der katholischen Kirche. In: Gerhards, Helene/Braun, Kathrin (Hg.): Biopolitiken – Regierungen des Lebens heute. Wiesbaden. 276-299.
- Mabry, Linda (2008): Case Study in Social Research. In: Alasuutari, Pertti/Bickman, Leonard/Brannen, Julia (Hg.): The SAGE Handbook of Social Research Methods. Los Angeles et al. 214-227.
- Maier, Hans [1966]: Christ und Politik – Aufgaben nach dem Konzil. In: Ders.: Katholizismus und Demokratie (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1) Freiburg im Breisgau 1983. 150-173.
- Maier, Hans (1985): Religion und moderne Gesellschaft (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 3) Freiburg im Breisgau.
- Maier, Hans (1995): Politische Religionen. Die totalitären Regime und das Christentum. Freiburg im Breisgau.
- Mandry, Christof (2023): Konsens und Kompromiss. Ethische Kriterien bei der Suche nach Übereinstimmung und Übereinkunft. In: Klöcker, Katharina/Laubach, Thomas (Hg.): Ethisches Argumentieren. Reichweite und Grenzen zentraler Denkfiguren (Jahrbuch für Moraltheologie, Bd. 7) Freiburg im Breisgau. 224-233.
- Margalit, Avishai (2010): On Compromise and Rotten Compromise. Princeton/Oxford.
- May, Simon Căbulea (2005): Principled Compromise and the Abortion Controversy. In: Philosophy & Public Affairs. Jg. 33. H. 4. 317-348.
- Mayntz, Renate (2002): Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen. In: Dies. (Hg.): Akteure – Mechanismen – Modelle. Zur Theoriefähigkeit makro-sozialer Analysen (Schriften des Max-Planck-Instituts für Gesellschaftsforschung Köln, Bd. 42) Frankfurt/New York. 7-43.
- Mayring, Philipp (2023): Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. 7., überarb. Aufl. Weinheim.
- Mieth, Dietmar (1984): Christliche Überzeugungen und gesellschaftlicher Kompromiß. In: Breuning, Wilhelm (Hg.): Der ethische Kompromiß (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 11) Freiburg (Schweiz)/Freiburg im Breisgau. 113-146.

- Miliopoulos, Lazaros (2017): Wahrheit. In: Flümman, Gereon (Hg.): Umkämpfte Begriffe. Deutungen zwischen Demokratie und Extremismus (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 10024) Bonn. 233-255.
- Monzel, Nikolaus (1959): Art. Kompromiß. In: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. IV.: Hauriou – Konsum. Freiburg im Breisgau. Sp. 1203-1206.
- Moody-Adams, Michele M. (2018): Democratic Conflict and the Political Morality of Compromise. In: Knight, Jack (Hg.): Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy Nomos. Bd. 59: Compromise. 186-219.
- Nentwig-Gesemann, Iris (2013): Die Typenbildung der dokumentarischen Methode. In: Bohnsack, Ralf/Nentwig-Gesemann, Iris/Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung. 3., akt. Aufl. Wiesbaden. 295-323.
- Nida-Rümelin, Julian (2006): Demokratie und Wahrheit. München.
- Overeem, Patrick (2020): Compromise and Majority Rule. How Their Dynamic Affects Democracy. In: Baume, Sandrine/Novak, Stéphanie (Hg.): Compromises in Democracy. London. 47-67.
- Pannenberg, Wolfhart [1963]: Was ist Wahrheit? In: Ders.: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. 3. Aufl. Göttingen 1979. 202-222.
- Panzer, Karl (1972): Schwangerschaftsabbruch § 218 StGB. Dokumentation. Hg. v. Katholischen Arbeitskreis Strafrecht beim Kommissariat der Deutschen Bischöfe in Bonn. Köln.
- Peschke, Karl-Heinz (1997): Christliche Ethik. Grundlagen der Moraltheologie. Trier.
- Puntel, Lorenz B. (2006): Art. Wahrheit – I. Begriff. In: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 10: Thomaschristen bis Žytomyr. Durchges. Ausg. d. 3. Aufl. Freiburg im Breisgau. Sp. 926-929.
- Reis, Hans (1993): Muß die katholische Kirche aus dem staatlichen Beratungssystem aussteigen? In: Internationale katholische Zeitschrift Communio. Jg. 22. H. 5. 424-431.
- Reiter, Johannes (1999): Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. *Analysen – Reaktionen – Perspektiven*. In: Ders. (Hg.): Der Schein des Anstoßes. Schwangerschaftskonfliktberatung nach dem Papstbrief. *Analysen - Dokumente - Perspektiven*. Freiburg im Breisgau. 12-31.
- Reiter, Johannes/Keller, Rolf (Hg.) (1992): Herausforderung Schwangerschaftsabbruch. Fakten – Argumente – Perspektiven. Freiburg im Breisgau.
- Reiter, Johannes/Spaemann, Robert/Finnis, John (1992): Der Beratungsschein aus kirchlicher Hand? Eine Kontroverse. In: Internationale katholische Zeitschrift Communio. Jg. 21. H. 2. 157-167.
- Rhonheimer, Martin (2004): Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. Paderborn.

- Ringeling, Hermann (1982): Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründung. In: Hertz, Anselm/Korff, Wilhelm/Rendtorff, Trutz/Ringeling, Hermann (Hg.): Handbuch der christlichen Ethik. Bd. 3: Wege ethischer Praxis. Freiburg im Breisgau. 93-116.
- Römelt, Josef (2006): Menschenwürde und Freiheit. Rechtsethik und Theologie des Rechts jenseits von Naturrecht und Positivismus (Questiones disputatae, Bd. 220) Freiburg im Breisgau.
- Roppelt, Ulrike (1995): Der Schwangerschaftsabbruch. Bewertung und Bewältigung eines Stressereignisses (Europäische Hochschulschriften, Reihe 6: Psychologie, Bd. 518) Frankfurt am Main et al.
- Roseneck, Michael (2023): Zum Zusammenhang zwischen Wahrheit und Demokratie. In: Sprache und Politik (Veröffentlichungen der Deutschen Gesellschaft für Politikwissenschaft, Bd. 38) Baden-Baden. 61-78.
- Rostbøll, Christian F. (2017a): Compromise and Toleration. Responding to Disagreement. In: Ders./Scavenius, Theresa (Hg.): Compromise and Disagreement in Contemporary Political Theory. New York.
- Rostbøll, Christian F. (2017b): Democratic respect and compromise. In: Critical Review of International Social and Political Philosophy. Jg. 20. H. 5. 1-17.
- Sala, Giovanni B. (1995): Die Enzyklika „Evangelium vitae“ und die Frage nach der Mitwirkung an einem ungerechten Gesetz. In: Katholisches. Jg. 25. Sp. 451-455.
- Sala, Giovanni B. (1999): Die Lehre von der „Schadensbegrenzung“ eines ungerechten Gesetzes nach der Enzyklika „Evangelium vitae“. Ein Versuch, die Bedenken gegen die Textstelle zu lösen. In: Katholisches. Jg. 29. Sp. 523-544.
- Sander, Hans-Joachim (2009): Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd-Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 4. Sonderausgabe. Freiburg im Breisgau. 581-886.
- Schockenhoff, Eberhard (2006): Lebensbeginn und Menschenwürde. Eine Begründung für die lehramtliche Position der katholischen Kirche. In: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.): Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (Questiones disputatae, Bd. 217) Freiburg im Breisgau. 198-232.
- Seckler, Max (1985): Der Begriff der Offenbarung. In: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann J./Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung. 2., verb. u. akt. Aufl. Tübingen/Basel 2000. 41-61.
- Seewald, Michael (2018): Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln. Freiburg im Breisgau.
- Seewald, Michael (2019): Reform. Dieselbe Kirche anders denken. Freiburg im Breisgau.

- Seifert, Josef (2009): *De Veritate – Über die Wahrheit. Wahrheit und Wahrheitstheorien.* Bd. 2: Der Streit um die Wahrheit. Heusenstamm.
- Spang, Friderike (2024): *Is Moral Compromise Feasible?* In: Hibbert, Neil/Jones, Charles/Lecce, Steven (Hg.): *Justice, Rights, and Tolerations. Essays for Richard Vernon.* McGill. 212-235.
- Spieker, Manfred (2008): *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts.* 2., erw. Aufl. Paderborn.
- Steubing, Hans (1955): *Der Kompromiss als ethisches Problem.* Gütersloh.
- Thielicke, Helmut (1959): *Theologische Ethik. Band II: Entfaltung. Teil 1: Mensch und Welt.* 2., durchges. Aufl. Tübingen.
- Uertz, Rudolf (2005): *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 25) Paderborn.
- Uertz, Rudolf (2006): *Katholizismus und demokratischer Rechtsstaat.* In: Brocker, Manfred/Stein, Tine (Hg.): *Christentum und Demokratie.* Darmstadt. 114-130.
- Utz, Arthur F. (1998a): *Das „Voluntarium indirectum“ in der Enzyklika Evangelium Vitae – Versuch einer Verdeutlichung im Hinblick auf die Abänderung der gesetzlichen Indikation der Abtreibung.* In: *Katholisches. Jg. 28. Sp. 131-138.*
- Utz, Arthur F. (1998b): *Das Unheil der Nr. 73/74 der Enzyklika Evangelium vitae.* In: *Katholisches. Jg. 28. Sp. 307-310.*
- Wade-Benzoni, Kimberly A. et al. (2002): *Barriers To Resolution in Ideologically Based Negotiations: The Role of Values and Institutions.* In: *Academy of Management Review. Jg. 27. H. 1. 41-57.*
- Weber, Helmut (1984): *Zur Einführung.* In: Breuning, Wilhelm (Hg.): *Der ethische Kompromiß (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 11)* Freiburg (Schweiz)/Freiburg im Breisgau. 7-14.
- Weber, Max [1904]: *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.* In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Hg. v. Johannes Winckelmann. 7. Aufl. Tübingen 1988. 146-214.
- Weinstock, Daniel (2013): *On the possibility of principled moral compromise.* In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy. Bd. 16. H. 4. 537-556.*
- Wendt, Fabian (2016): *Compromise, Peace and Justification. Political Morality Beyond Justice.* London.
- Wiesing, Urban (Hg.) (2020): *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch.* 5., erw., akt. u. vollst. durchges. Aufl. Stuttgart.
- Wilhelm, Theodor (1973): *Traktat über den Kompromiß. Zur Weiterbildung des politischen Bewusstseins.* Stuttgart.
- Willems, Ulrich (2016): *Wertekonflikte als Herausforderung der Demokratie.* Wiesbaden.

- Willigenburg, Theo van (2000): Moral Compromises, Moral Integrity and the Indeterminacy of Value Rankings. In: Ethical Theory and Moral Practice. Jg. 3. 385-404.
- Wilting, Hans-Josef (1975): Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas (*Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung, Bd. 3*) Düsseldorf.
- Wolbert, Werner (1994): Die „in sich schlechten“ Handlungen und der Konsequentialismus. In: Mieth, Dietmar (Hg.): *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis Splendor“* (Questiones disputatae, Bd. 153) Freiburg im Breisgau. 88-109.
- Zanetti, Véronique (2022): *Spielarten des Kompromisses*. Berlin.



RHEINISCHE FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT BONN
KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT
INTERNATIONAL CENTER FOR COMPARATIVE THEOLOGY AND SOCIAL ISSUES
RABINSTR. 8
53111 BONN

Der Autor

Pavlos Leußler, Mag. Theol., B. A., M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter des International Center for Comparative Theology and Social Issues der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Kontakt: pavlos.leussler@uni-bonn.de

© Pavlos Leußler 2025