

Adrian Loretan

Die Freiheitsrechte in der katholischen Kirche

Aporien und Desiderate

Zusammenfassung

Der Beitrag setzt sich mit der Entstehung, Wirkungsgeschichte und Verwirklichung der Freiheitsrechte innerhalb und außerhalb der Kirche auseinander. Ausgehend von der Entwicklung der Menschenrechte als Freiheitsrechte und ihrer Bedeutung für die Entstehung säkularer Rechtsstaaten sowie der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948 wird die Situation der Menschenrechte in der Kirche in den Blick genommen. Dabei spielen das Zweite Vatikanische Konzil, die Enzyklika *Pacem in terris* und die Reform des CIC eine wichtige Rolle. Letztgenannte wird in der Gegenüberstellung von Rechtstheologie und Rechtsphilosophie kritisch diskutiert und unter den Gesichtspunkten der Opferperspektive und von Forschungsdesideraten beleuchtet.

Abstract

This contribution discusses the genesis, the reception history, and the actualisation of freedom rights within and outside the Church. Starting from the evolution of human rights as freedom rights and their significance for the emergence of states under secular law leading to the Universal Declaration of Human Rights in 1948, the situation of human rights in the Church is examined. The most important documents in this context are Vaticanum II, the encyclical *Pacem in terris*, and the reform of the CIC. The latter is critically discussed by comparing theological and philosophical views on law and looked into from the perspectives of victims and research desiderata.

Die Freiheitsrechte prägen seit der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte weltweit die staatlichen und internationalen Ordnungen. Die modernen Verfassungen sehen sowohl individuelle als auch kollektive Selbstbestimmung (Autonomie) vor. Die *individuelle Selbstbestimmung* wird durch die Freiheitsrechte (Grundrechtskatalog), die *kollektive Selbstbestimmung* durch demokratische Verfahren gesichert.

Papst Paul VI. hatte 1965 ein Grundgesetz (*Lex Ecclesiae Fundamentalis*) mit einem Grundrechtskatalog in Auftrag gegeben. Trotz der radikalen Streichungen kennt der CIC/1983 Ansätze von Meinungsfreiheit (c. 212 §3), Vereinigungsfreiheit (c. 215), Recht auf kirchlichen Rechtsschutz (c. 221) etc. Das kirchliche Recht geht aber von einem schrankenlosen Vorbehalt zu Gunsten der kirchlichen Autorität aus. Deshalb kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht gesprochen werden.

1 Freiheitsgeschichte außerhalb der Institution Kirche

„Unter allen ethischen Werten, die in der modernen Gesellschaft zur Herrschaft gelangt sind und seither um Vormachtstellung konkurrieren, war nur eine einzige dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen“ (Honneth 2013, 35). Der Autonomiegedanke bietet die Möglichkeit, zwischen dem Individuum und der gesellschaftlichen Ordnung eine Verknüpfung herzustellen. Die Frage nach dem, was das Gute für das Individuum ist, enthält gleichzeitig Anweisungen für eine legitime Gesellschaftsordnung. Diese faktische Verbindung von individueller Freiheit und Gerechtigkeit ist das Resultat eines jahrhundertelangen Lernprozesses,

„in dessen Verlauf das klassische Naturrecht zunächst aus seinem theologischen Rahmen befreit werden musste, um das individuelle Subjekt in die Rolle eines gleichberechtigten Autors aller gesellschaftlichen Gesetze und Normen einsetzen zu können; von Thomas von Aquin [über Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas] über Grotius und Hobbes bis zu Locke und Rousseau [Kant, Hegel] verläuft der schwierige, konfliktreiche Weg“ (ebd., 38).

Diese vom Naturrecht mitbegründete Entwicklung lehnte *das Papsttum* bis zur Enzyklika *Pacem in terris* ab. Ihr zufolge verkörpere das kirchliche Recht den höchsten Menschenrechtsstandard, und es gebe keinen Anlass, über ‚Menschenrechte in der Kirche‘ zu sprechen oder solche einzufordern.

„Dieses Argument wurde seit der Zeit Pius’ XII. noch mit folgendem Weiteren überhöht: Da Gott die Kirche mit der Autorität zur Rechtssetzung ausgestattet habe und die Glieder der Kirche verpflichtet seien, das kirchliche Recht einzuhalten, könne das kirchliche Recht nicht gegen die Menschenrechte verstoßen, weil Gott dies nicht zulassen und die Menschen nicht auf menschenrechtswidriges Recht verpflichten könne. Menschenrechte, die nicht im kirchlichen Recht ihre Grundlage hätten oder gar mit diesem in Konflikt stünden, seien gar keine Menschenrechte und könnten daher in der Kirche auch nicht eingefordert werden“ (Köck 2011, 98 Anm. 1; vgl. Köck 1975).

Diese ‚andere‘, göttliche Natur schützte die Kirche als menschliche Institution vor der Kritik der Menschenrechte. Ein Umdenken kam erst mit

dem Zweiten Vatikanischen Konzil; seit diesem Konzil wird Kirche als „einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8), verstanden.

1.1 Die rechtlich geschützte Menschenwürde jedes Individuums

Das *Individuum* wird im europäischen Mittelalter, bei den spanischen Klassikern des Naturrechts, in Humanismus, Reformation und in den Religionskriegen entdeckt. Den Individualismus bringt die Aufklärung mit dem Universalismus in Zusammenhang. Der Mensch wird nicht mehr durch äußere Merkmale (Stand, Geschlecht, Rasse etc.) definiert. Aufgrund der dem Menschen zustehenden Würde kommt jedem Menschen ein Wert als einzelnes Individuum zu.¹ Die individuelle Menschenwürde kann nur dann wirksam gedacht werden, wenn sie universell ist.

Die Menschenrechte geraten in Gefahr, wenn „die Würde nicht mehr dem einzelnen Menschen zugeschrieben [wird], sondern einer Gruppe von Menschen als Kollektiv“ (Haller 2005, 65). Der Universalismus der Menschenwürde geht verloren, „wenn die Würde statt dem einzelnen Menschen einer Religion zugeschrieben wird oder nur jenen Menschen, welche dieser Religion angehören“ (ebd., 66). Daraus folgt:

„Wenn *Menschenwürde* als religiöse Kategorie gilt, wird sie *partikularisiert* und verliert ihre universale Eigenschaft. Genau dies geschieht, wenn eine Religion, eine Nation, eine Kultur oder eine Ethnie sich anmaßt, die Menschenrechte besser verstanden zu haben als andere Religionen, Nationen, Kulturen oder Ethnien, und wenn sie sich daran macht, die so verstandenen Menschenrechte den anderen aufzuzwingen“ (ebd., 189).

Partikulare Zugehörigkeit basiert auf Ungleichheit, universale Zugehörigkeit basiert auf Gleichheit. Deshalb ist der Rechtsstaat der *Garant der Freiheitsrechte* (vgl. ebd., 70–72).

1 Zum theologischen Beitrag der Achtung vor der Würde aller Menschen vgl. Kirchschräger 2013, 102–132; Schmid 2002; zur juristischen Bedeutung des Begriffs Menschenwürde vgl. Seelmann 2011.

1.2 Negative Freiheit

Ein Freier ist für Thomas Hobbes, „wer nicht daran gehindert ist, Dinge, die er auf Grund seiner Stärke und seines Verstands tun kann, seinem Willen entsprechend auszuführen“ (Hobbes 1984, 163). Die Freiheit des Menschen besteht darin, all das zu tun, was in seinem unmittelbaren Selbstinteresse liegt. „Die Idee, dass die Freiheit des Einzelnen in der ‚von außen‘ ungestörten Verfolgung eigener Interessen besteht, rührt an eine tief sitzende Intuition des modernen Individualismus“ (Honneth 2013, 47). So verstanden werden alle noch so unverantwortlichen, selbstdestruktiven Lebensziele „als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen“ (ebd., 51).

Eine Demokratie, die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger selbst als Urheber eigener Rechtsgrundsätze begreift, kann nicht ausschließlich auf einer negativ verstandenen Freiheit im Sinne Hobbes' beruhen. Denn dazu bedarf es, „im Freiheitsstreben des einzelnen eines zusätzlichen, höherstufigen Gesichtspunktes, von dem aus es gerechtfertigt wäre, ihm ein Interesse an der Kooperation mit allen anderen zu unterstellen“ (ebd., 55f.). Ein solch negatives Freiheitsverständnis hat kaum Vordenker in Antike und Mittelalter und muss als Produkt der Moderne betrachtet werden.

1.3 Positive oder reflexive Freiheit

Anders verhält es sich bei der *positiven Freiheit*, die auch *reflexive Freiheit* (vgl. Berlin 1995, 215) genannt wird. Ihre intellektuellen Wurzeln reichen bis in die Antike. Gemäß Aristoteles gelangt ein freies Individuum zu eigenen Entscheidungen und kann auf seinen Willen einwirken (vgl. Tugendhat 1992; Bieri 2001). Die bewusst gewählte Entscheidung zu einer eigenständigen, persönlichen Lebensform als Paar setzt beispielsweise ebenfalls Freiheit voraus. Am Ende der Spätantike zum Beispiel verlangt der Mönchsvater Benedikt vom Novizen, nachdem jener das Mönchsleben kennen gelernt hat, eine klare Entscheidung gemäß den Maßstäben der Regel. Hier entscheidet sich eine Person (Nonne, Mönch) für einen konkreten Lebensentwurf (vgl. Puzicha 2002, 55). Es geht um eine *Willensentscheidung zu positiven Werten*. Im Gegensatz zur negativen Freiheit, die sich vor allem als Selbstverwirklichung versteht, ist das Individuum gemäß positiver Freiheit *nur in dem Maße frei*, wie es sich selbst zu bestimmen vermag.

Das Faktum des menschlichen Wollens belegt, dass der Mensch zur Freiheit befähigt ist. *Immanuel Kant* versteht die *Freiheit als Resultat einer Selbstgesetzgebung* (Autonomie). Als frei kann das Individuum nur gelten, insofern und weil es sich selbst Gesetze seines Handelns zu geben imstande ist. Diese Gesetze, denen selbst zugestimmt wurde, können aber nur dann Freiheit bewirken, wenn sie sich einer Einsicht in die richtigen, also vernünftigen Gründe verdanken (vgl. Kant 1981b, 11–102). Richtschnur des Handelns ist der Maßstab möglicher Verallgemeinerbarkeit. Das Individuum hat sich zu fragen, ob die von ihm gewählte Handlung auch die *Zustimmung aller Mitsubjekte finden würde*. Es respektiert auch ihre *Vernünftigkeit* und behandelt sie als Zwecke in sich selbst, wie es die berühmte Zweckformel des *kategorischen Imperativs* zum Ausdruck bringt (vgl. Kant 1981a, 61).

John Rawls (vgl. 2000, 81) knüpft an Kants Kriterium der Verallgemeinerbarkeit an: Jede Person hat gleiches Recht auf das umfangreiche Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen so beschaffen sein, dass sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und mit Positionen verbunden sind, die jedem offenstehen. Rawls hält ein Abweichen von diesem Grundsatz im Bereich der Freiheit für nicht begründbar: *Freiheit muss gleich verteilt sein*.

Die Nähe dieser Gerechtigkeitstheorie zu biblischen Impulsen der Gerechtigkeitstradition hat Wolfgang Huber aufgezeigt (vgl. 1996, 184–198; vgl. Grotefeld 2003). Der biblische Text, der explizit die Menschenwürde reflektiert, betont die Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau (Gen 1,27). Dies müsste die „gender-blindness“ (Heimbach-Steins 2009, 232) der Kirchen nach innen aufrütteln (Gal 3,28).

Das kantische Verallgemeinerungsprinzip kann als eine Weiterentwicklung der *Goldenen Regel* verstanden werden: «Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!» (Mt 7,12) Bereits das *Decretum Gratiani* (1140) stellte dieses biblische Verallgemeinerungsprinzip an den Anfang seines naturrechtlichen Argumentierens (vgl. Richter/Friedberg 1879, 1). Als Reziprozitätsprinzip ist es für die Tragweite und Interpretation der Grundrechte in staatlichen Verfassungen heute von großer Bedeutung.

1.4 Grundrechte in der Verfassungsgeschichte

Begrifflich entwickelt sich aus der Vielfalt der Freiheiten ständischer Vorrechte die allen gemeinsame Freiheit im Singular (vgl. Kant 1981b,

345). Aus der Vielfalt der „*constitutiones et leges fundamentales*“ des Heiligen Römischen Reiches entsteht der *Kollektivsingular der Verfassung* (*constitutio*) im Westfälischen Frieden (IPO Art. VIII § 4, 190f.). Die Verfassung intendiert sowohl individuelle als auch kollektive Selbstbestimmung (Autonomie). Die *individuelle Selbstbestimmung* wird durch die Freiheitsrechte (Grundrechtskatalog) am Anfang jeder Verfassung garantiert. Die *kollektive Selbstbestimmung* wird durch demokratische Verfahren gesichert. „Verfassung in diesem Sinn ist also ein normativer Begriff mit ganz bestimmten Anforderungen an die Organisation eines politischen Gemeinwesens: Schutz der Grundrechte und eine machtbegrenzende Organisation der obersten Instanzen (Gewaltenteilung) stehen im Zentrum“ (Müller 2002, 87). Die Republik definiert sich als wohlgeordnete Freiheit. Die Freiheit findet ihre natürliche, vernünftige Schranke in der gleichen Freiheit der anderen. „In dieser Reziprozität der Freiheit liegt die Autonomie des Menschen begründet. Aufgabe des Staates und seines Rechts ist es, die legitimen Freiheitssphären aller zu konkretisieren“ (Müller 2009, 37).

„Die Rede von Rechten, die dem Staat vorausgehen und übergeordnet sind, hat eine lange und umfangreiche Vorgeschichte einerseits in der Philosophie, andererseits im politischen Diskurs des Ancien régime“ (Joas 2011, 35). Entscheidend ist aber nicht die Vorgeschichte, „sondern die Tatsache, dass aus philosophisch raffinierten Überlegungen und [...] Artikulationen von Ungerechtigkeitsempfindungen [...] der Anspruch abgeleitet wurde, den Staat selbst neu zu begründen“ (ebd.). Dieser politische Anspruch gibt dem Dokument der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* vom 26. August 1789 den epochalen Charakter. In einem mehrheitlich katholischen Land wird die Monarchie, die mit der Kirche eng verbunden ist, durch die Verfassung von 1793 abgeschafft.

Jedoch ist die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte in der französischen Revolution nicht als Ursprung der Kodifizierung der Menschenrechte anzusehen. Der Verfassungshistoriker *Georg Jellinek* (1919) hob schon Ende des 19. Jahrhunderts die *chronologische Priorität der amerikanischen Menschenrechtserklärung* und ihren Einfluss auf die französische Menschenrechtserklärung hervor. Sie wurde mitbestimmt von den verschiedenen „*Bills of Rights*“ in den sich unabhängig erklärenden nordamerikanischen Staaten wie Virginia und Pennsylvania und in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.

Die eigentliche dynamische Kraft, die zu den Menschenrechten geführt hat, erkennt Jellinek in den Kämpfen nordamerikanischer Protestanten

um religiöse Freiheit. Er beeinflusste damit die viel berühmtere Schrift *Max Webers* über *die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus* (1934; vgl. Joas 2011, 41). Das „Wechselspiel zwischen der christlichen Liebesidee und Konzeptionen des Naturrechts“ (ebd., 49f.) verdankte sich vor allem protestantisch-religiösen und säkularen Bewegungen. Hans Joas spricht diesbezüglich von einer „quasipietistischen Massenbewegung und einer rationalistisch-aufklärerischen Elite“ (ebd., 52).

Unerwartete andere Zusammenhänge zeigt eine neuere Forschungsarbeit auf. In dem von Katholiken gegründeten Bundesstaat *Maryland* fanden diese einen sicheren Hafen vor Verfolgung.

„Among all the early colonies, it was Maryland alone that established no official church. In 1649 the colonial government passed an Act of Toleration of the religious beliefs of all Christian settlers of Maryland. The law encompassed the first recorded use of the words ‚free exercise‘ with reference to religion” (Stüssi 2012, 86).

Obwohl Mitglieder der katholischen Kirche in den USA bereits 1649 wesentlich zur Abschaffung der Staatskirche beigetragen haben, ist die Religionsfreiheit von deren offiziellen Vertretern erst 1965 anerkannt worden. Das belegt die These, dass zwischen den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft (hier dem Katholizismus) und der offiziellen Vertretung derselben (hier der katholische Kirche) zu unterscheiden ist.

James Madison und *Thomas Jefferson* formulierten in Art. 16 der *Virginia Declaration of Rights* von 1776: „Religion [...] can be directed only by reason and conviction, not by force or violence; and therefore all men are equally entitled to the free exercise of religion, according to the dictates of conscience“ (Thorpe 1906, 3814). Dieses Modell von Religionsfreiheit war bald im ganzen Land verbreitet. Es waren vor allem diese staatlichen Verfassungstexte und nicht ökumenische Gespräche, die zur Toleranz beigetragen haben.

Die *Verbindung des Unabhängigkeitskampfes der nordamerikanischen Kolonien mit der französischen Menschenrechtserklärung* ist vielschichtig. Frankreich unterstützte die Kolonien gegen seinen weltpolitischen Rivalen Großbritannien. Es zeigt sich, dass die englische Rechtstradition mit ihrer Verbriefung von Freiheitsrechten ebenfalls nicht als *direkter* Vorgänger der Menschenrechtserklärungen des späten 18. Jahrhunderts verstanden werden kann. Denn diese Rechte der Untertanen des englischen Königs konnten keinesfalls auf alle Menschen angewendet werden. Die Universalisierung fehlt bei diesen verbrieften Rechten der Untertanen des englischen Königs.

Die freiheitlichen Verfassungen konnten sich zuerst im christlichen Umfeld etablieren. Dies sollte aber nicht vergessen lassen, dass liberale Verfassungen sich häufig *gegen die Kirchen* durchsetzen mussten. Dies gilt in besonderer Weise für die Grundrechte und die Demokratie; beides sind Verfassungsprinzipien, zu denen die großen christlichen Kirchen erst nach dem Zweiten Weltkrieg einen positiven Zugang gefunden haben (vgl. Dreier 2004, Art. 1, Rn. 7).

Der hier nur skizzierte Verfassungsbegriff bringt einen *jahrhundertelangen spezifisch europäischen Prozess* zum Abschluss, „in dem von der griechischen Rechtsphilosophie und der römischen Jurisprudenz her die Rechtsordnung in dieser und nur in dieser abendländischen Kultur eine relative Selbstständigkeit gegenüber allen politischen und ideologischen Machtansprüchen errungen hat“ (Hofmann 2004, 168).

Auch der Begriff der abendländischen Identität ist nicht unproblematisch, waren es doch gerade europäische Staaten, deren Totalitarismus in der Geschichte des 20. Jahrhunderts aus eben diesem Abendland entstanden ist (vgl. Arendt 1958). Die schwierige Unterscheidung zwischen Religion, Staat und Kultur bleibt auf der Strecke, wenn abendländische Identität als Verfassungsvoraussetzung unterstellt wird, wie Möllers (vgl. 2009, 63) kritisiert.

2 Der heutige Kampf um die Menschenrechte in der Kirche

Der Begriff „Menschenwürde“ oder „*Dignitatis humanae personae*“, mit dem die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils beginnt, erinnert an die in der Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 formulierte „Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie inhärenten Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte“. Zugleich rufen die Termini „*dignitas humana*“ und „*persona*“ den theologischen Beitrag zur Individualität ins Gedächtnis. Die Kirche sollte sich ihrer eigenen naturrechtlichen bzw. vernunftrechtlichen Denktradition erinnern, um Menschenrechte auch in der Kirche denken zu können.² Die *Autonomie* wurde als Angriff auf die *Theonomie* gewertet. Evangelischerseits und katholischerseits

2 Dazu vgl. u. a. Böckenförde 2002; Dreier 2013; Helmholz 2010; Mieth 2014; Witte 2010.

wurden und werden teilweise die Menschenrechte mit dem Argument abgelehnt, dass die Kirche die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes zu fördern habe und deshalb keine subjektiven Rechte der Individuen anerkennen könne. Eine solche Verwechslung der *relatio coram Deo* und *coram hominibus* muss aufgedeckt werden. Denn „Grundrechte in der Kirche sind immer Rechte coram hominibus“ (Huber 1997, 532).

2.1 Lehramtliche Beiträge

Kirchenrechtlich ist festzuhalten:

„Die säkularen Menschenrechte gelten [bisher positivrechtlich] nur gegenüber dem ‚normalen‘ Staat und der internationalen Gemeinschaft, gegenüber der Kirche und dem Vatikanstaat gilt nur das kanonische Recht und die innere, vom Papst erlassene bzw. von ihm abgeleitete Ordnung des Vatikanstaates. [...] Will man daher von der kirchlichen Autorität [...] Menschenrechte in der Kirche einfordern, so muss dies ‚von innen‘ geschehen“ (Köck 2011, 81).

In der Enzyklika *Pacem in terris* von Johannes XXIII. wird der Freiheitsbegriff schon im Titel aufgegriffen: „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“. Diese neue Sicht auf die Freiheit wird in der Anerkennung der Menschenrechte konkretisiert. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen wird seitens der katholischen Kirche als Basis einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens verstanden. „Die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit folgt der Überzeugung, dass der Mensch wesentlich Person, mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist“ (Heimbach-Steins 2012, 61). Das moderne Freiheitsbewusstsein wird als Zeichen der Zeit gedeutet und als Ausdruck der Personenwürde.

Die Schwierigkeiten der Menschenrechtsrezeption von *Pacem in terris* im kirchlichen Innenverhältnis gehen u. a. auf zwei Unterscheidungen zurück. Johannes XXIII. sprach zum einen „von Aufgaben hinsichtlich der ‚Doktrin‘ und von solchen der ‚Disziplin‘“ (Kaufmann/Klein 1990, 66). Zum anderen übernahm er die noch folgenschwerere Unterscheidung von „Kirche *ad extra*, Kirche *ad intra*“ (ebd., 69). Diese problematische Unterscheidung ist für die Rezeptionsgeschichte entscheidend. Sie muss begrifflich überwunden werden, um nicht bestimmte Bereiche (wie z. B. die Kirche) gegenüber Menschenrechten auszuklammern.

Ebenfalls ist auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* menschenrechtlich argumentiert worden. Drei Konzilsväter plädierten dafür, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 formell zu übernehmen (vgl. Beyer 1969, 29). Das Konzil greift dieses Anliegen auf. Mit der Erklärung der Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* hat die katholische Kirche das Grundprinzip neuzeitlicher Freiheitsrechte übernommen. Rechtssubjekt auf religiöse Freiheit ist die individuelle Person aufgrund ihrer Würde (vgl. DH 1). So wird das individuelle Subjekt des modernen Verfassungsstaates im Lehramt verankert. Eine partikuläre Inanspruchnahme der Menschenrechte lehnt das Konzil in *Nostra aetate* ab:

„Jeder Theorie oder Praxis [wird] das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch [...] bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen [...] um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“ (NA 5).

Es gibt „in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“ (LG 32; vgl. c. 208 CIC). Daher muss „jede Form einer Diskriminierung [...] beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (GS 29). In einer Kirche von bisher Ungleichen wären diese Konzilstexte, die die Gleichheit der Menschen und Gläubigen betonen, revolutionäre grundrechtliche Töne, wenn nicht zwischen ‚*ad extra*‘ und ‚*ad intra*‘ unterschieden würde.

Vom säkularen Staat erwartet die Kirche mit der Erklärung *Dignitatis humanae* nicht mehr die Durchsetzung ihres *religiösen Wahrheitsanspruchs*. Der Umgang mit moralischer und religiöser Vielfalt wird in der Folge zu einer „der größten Herausforderungen, mit denen unsere Gesellschaften gegenwärtig konfrontiert sind“ (Maclure/Taylor 2011, 9). Die Kirche ist einverstanden, dass der Rechtsstaat dieses große Wagnis „um der Freiheit willen“ (Böckenförde 2006, 112) eingeht. Deshalb gilt es, das herkömmliche Staatskirchenrecht in einer postsäkularen Gesellschaft angemessen zu einem Religionsverfassungsrecht weiterzuentwickeln, das „in seinem Kern als Freiheitserhaltungsrecht zu verstehen und zu interpretieren“ (Bogner 2012a, 30) ist. Es muss Abschied genommen werden von einem „über Jahrzehnte wirksamen Diskurs zwischen Kirchen und Staat, der vornehmlich den überkommenen Status der Kirchen im Auge hat, deren kulturprägende Leistungen hervorhebt und daraus

Forderungen bezüglich einer [...] Privilegierung der Kirchen gegenüber anderen Religionen ableitet“ (Bogner 2012b, 255).

Das Konzil musste „das Verhältnis zwischen der Freiheit der Person (Gewissensfreiheit, Glaubensfreiheit), der Wahrheit und der Wahrheits-erkenntnis theologisch klären“ (Heimbach-Steins 2012, 57). Es anerkannte das individuelle Recht, in Freiheit ein eigenes selbstbestimmtes und verantwortliches Leben führen zu können. So gelingt der Konzils-erklärung eine „Versöhnung von Wahrheit und Freiheit. [...] Die Frei-heit steht dem Menschen zu, nicht weil er die Wahrheit bereits besitzt, sondern damit er nach ihr strebt“ (Böckenförde 1990, 30f.). Mit dieser Erklärung gelingt auch eine *Versöhnung mit dem modernen Rechtsstaat* und mit den Grundfreiheiten und Grundrechten, die seit der Franzö-sischen Revolution abgelehnt wurden.

Papst Paul VI. hatte 1965 eine Kirchenverfassung mit einem Grund-rechtskatalog in Auftrag gegeben, die *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (vgl. Swidler 2011, 175–179). Damit schuf er eine Möglichkeit, die Unterscheid-ung der „Kirche *ad extra* und *ad intra*“ zu überwinden. Die *Bischofs-synode 1967* hatte als eines der Hauptanliegen dieses Grundgesetzes die Grundrechte der Gläubigen genannt. Daher darf „der Gebrauch von Macht [...] in der Kirche nicht willkürlich sein, weil dies nach dem Naturrecht, nach dem positiven göttlichen Recht und nach dem kirch-lichen Recht verboten ist. Die Rechte eines jeden Christgläubigen müs-sen anerkannt und geschützt werden“ (Pontificia Commissio 1969, 82; Übersetzung A. L.).

Die Päpstliche Kommission *Iustitia et Pax* (vgl. 1975) und der erste Präsident des Päpstlichen Rates für die Auslegung der Gesetzestexte des neuen CIC, Rosalio Castillo Lara (vgl. 1986), betonten, dass die Men-schenrechte vorpositiv auch für die Kirche gelten.

Das Lehramt anerkennt die Tradition der naturrechtlichen Argu-mentation und regt seit *Pacem in terris* eine Weiterführung in der men-schenrechtlichen Argumentation an. Johannes Paul II. (1981) betonte, die Kirchenrechtswissenschaft habe den Auftrag zu studieren, wie die Grundrechte in der Kirche aussehen könnten. *Menschenwürde und Grund-rechte* gelten für ihn nicht nur in der Weltgemeinschaft, sondern auch *in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft*. Hier besteht nun eine Aporie. Johannes Paul II. übernahm mit den Namen Johannes und Paul das große menschenrechtliche Engagement der ihm vorangegangenen Päpste. Er forderte die Kirchenrechtswissenschaft auf, die Freiheitsrechte auch in der Kirche zu denken. Kurz vor der Promulgation des CIC 1983,

in allerletzter Minute, streicht er den Grundrechtskatalog. Derselbe Papst, der für die Menschenwürde und Grundrechte in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft eintrat, lässt das kirchliche Grundgesetz „ohne Erklärung“ fallen, obwohl es zuvor von einer speziell dafür einberufenen internationalen Kommission 1981 genehmigt worden war (Swidler 2011, 180). Eine mögliche Erklärung dafür liegt in der Theologie des Kirchenrechtsberaters, Bischof Eugenio Corecco, der im Rahmen der Internationalen Kirchenrechtskongresse der *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* die Frage der „Grundrechte in Kirche und Welt“ (vgl. Corecco u. a. 1981) thematisiert hat.

Der knappe Abriss lässt erkennen, dass die höchste Autorität der Kirche (Papst und Bischofskollegium) die Verteidigung der Menschenrechte als genuin christliches Anliegen begreift. Dabei zeigt die Kirche, „etwa in Fragen des Lebensschutzes, in Fragen von Armut, Krieg und Gewalt, ein großes Gespür für die zahlreichen Verletzungen von elementaren Rechten“ (Goertz 2013, 82). Das Lehramt scheint aber *unterschiedlichen rechtsphilosophischen bzw. rechtsethischen Denktraditionen* zu folgen, *je nach zu behandelnder Frage*. Im Bereich der Religionsfreiheit wird die Autonomiefreiheit des Subjekts anerkannt. Hingegen wird im „Fall selbstbestimmter Sexualität, die heute als ein Menschenrecht betrachtet wird, [...] als] Ausgangspunkt die ‚objektive‘ Schöpfungsordnung“ (ebd.) angesehen.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts, mitten im Kampf gegen den Totalitarismus, wurden die Rechte der Person lehramtlich wiederentdeckt. „Zu Beginn des einundzwanzigsten steht die katholische Kirche vor der Herausforderung, diese Rechte als freiheitliche Individualrechte anzuerkennen, damit sie den Anschluss an die neue Politik der Menschenrechte nicht verliert“ (ebd., 83). Denn die Begriffe *Menschenwürde* und *Menschenrechte* „gelten als prägnante Kurzformeln, die der Vergewisserung der moralischen Grundlagen einer demokratischen Rechtsordnung und der Selbstverständigung des Menschen in Philosophie, Recht und Ethik dienen. Zugleich sind sie Schlüsselworte der kirchlichen Verkündigung und der theologischen Ethik geworden“ (Schockenhoff 2008, 3).

Die Menschenrechte können als *Weiterentwicklung des naturrechtlichen Denkens* verstanden werden. Der Entstehungsprozess der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 unterstreicht dies mehrfach:

- Der katholische Philosoph *Jacques Maritain* war Mitglied der von der UNESCO 1947 bestimmten Gruppe von Philosophen, die die theoretischen Grundlagen der Menschenrechte zu erörtern hatte. Sein

- eigener Entwurf „einer Erklärung enthielt 26 Rechte; 22 von ihnen finden sich in der Allgemeinen Erklärung wieder. In ‚The Rights of Man and Natural Law‘ (1943) unterschied er ‚Rechte der menschlichen Person als solcher‘, ‚Rechte der bürgerlichen Person‘ und ‚Rechte der sozialen Person‘, und er postulierte beharrlich die Aufnahme der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte“ (Gut 1998, 682).
- Der französische jüdische Jurist *René Cassin*, französischer Delegierter bei der Abfassung der mit der Erklärung beauftragten Kommission der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, traf wohl mehrfach im Herbst 1948 mit Angelo Roncalli, dem späteren Papst Johannes XXIII., der für die Öffnung des Lehramtes gegenüber den Menschenrechten so bedeutsam wurde, zusammen (vgl. Joas 2011, 273).
 - *Die amerikanische katholische Kirche* leistete ebenfalls einen bedeutenden Beitrag zum Entwurf der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948, der „einen stolz macht, ein Katholik [...] zu sein“ (Swidler 2011, 183).

Das Lehramt wehrt sich kirchenintern gegen die Implikationen der eigenen naturrechtlichen Denktradition, die in Gestalt der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ 1948 in die institutionelle Ordnung der Moderne eingegangen ist. Katholische Juristen wie der Völkerrechtler *Heribert Franz Köck* bringen den Spagat in der Argumentation zwischen Menschenrechtsverbot im kirchlichen Innerorts und Menschenrechtseinsatz in der Welt nicht mehr zusammen, gerade weil Menschenrechte nach kirchlicher Lehre auf dem Naturrecht basieren. Eine Lösung „erfordert ihre uneingeschränkte Anerkennung und ihren uneingeschränkten Schutz durch die Kirche, die beide grundsätzlich und vor allem durch das kirchliche Recht zu gewähren sind“ (Köck 2011, 84).

2.2 Rechtstheologie versus Rechtsphilosophie

Es kann keine Institution moralische Legitimität beanspruchen, die sich nicht zum Wert der individuellen freien Selbstbestimmung bekennt (vgl. Honneth 2013, 35). Seit Immanuel Kant ist die Menschenwürde verzahnt mit der Idee der zur Selbstbestimmung befähigten Person. Die *Gottebenbildlichkeit* (Gen 1,27) jedes Menschen ist zum jüdisch-christlichen *Begründungsfundament* für dieses moderne Verfassungsverständnis geworden. Die Freiheit des Menschen „zu würdigen, weil sie dem Plan

Gottes mit den Menschen entspricht, heißt aber unter den Bedingungen unserer Zeit, die Achtsamkeit gegenüber den vielfältigen Formen von Diskriminierung zu kultivieren und sich an den Konstruktionen nicht zu beteiligen“ (Goertz 2013, 82). Dennoch ist „der Streit darüber, ob Menschenrechte überhaupt in der Kirche einen Platz haben, bis heute noch nicht ausgestanden“ (Brieskorn 1999, 12). Ausgehend davon soll im Folgenden zwei Fragen nachgegangen werden: Wie werden Menschenrechte in der Kirche in Misskredit gebracht? Wie können Menschenrechte in der Kirche gedacht werden?

2.2.1 Wie werden Menschenrechte in der Kirche in Misskredit gebracht, wie gefördert?

In der Diskussion um die Rechtstheologie in der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft treten die obigen rechtsphilosophischen Überlegungen gegenüber der nachkonziliaren theologischen Akzentuierung deutlich in den Hintergrund. Die Bedenken gegenüber dieser Entwicklung richten sich nicht gegen klare rechtstheologische Grundlagen der Kirchenrechtswissenschaft, sondern gegen bestimmte Theologien des Kirchenrechts, die in Konkurrenz zum Anspruch rechtsphilosophischer bzw. rechtswissenschaftlicher Reflexion geraten. Ich zitiere ein Beispiel, welches die theologische Abwehr der Forderungen, die das freiheitliche Menschenrechtsethos an die Kirche als Institution richtet, aufzeigt:

„Im Gegensatz zur staatlichen Gemeinschaft könne der Christ [...] gar nicht erst in ein Spannungsfeld zur kirchlichen ‚communio‘, ja zur institutionell vermittelten Kirchlichkeit überhaupt, geraten. Denn sein Christsein sei ihm ja ausschließlich und unmittelbar durch seine vorgängige Bezogenheit auf die kirchliche Gemeinschaft und deren ‚geistliche Vollmacht‘ [*sacra potestas*] vermittelt“ (Maier 2005, 78).

Es scheint, dass die Gerechtigkeit „dem Vokabular des Kanonisten abhandengekommen [ist], zerrieben zwischen den Mühlsteinen einer legalistischen Praxis und einer spiritualistischen Rechtstheorie“ (ebd., 63). Eine Kirche, die derart die Gemeinschaft und die ‚Heilige Gewalt‘ (*sacra potestas*) hervorhebt, *verharmlost das Phänomen des Machtmissbrauchs* in der Kirche (vgl. Concilium 1988; Loretan 2012). Die Förderung der Eigenverantwortung und die Verstärkung der Rechtsschutzeinrichtungen

werden so vernachlässigt. Die Moralisierung des Kirchenrechts, die nicht zwischen personalem Glauben und dessen moralischen Anforderungen und den Grundrechten der Kirchenmitglieder gegenüber den kirchlichen Institutionen unterscheidet, trägt zudem zur Aushöhlung des Rechtsbegriffs in der Kirche bei. Konflikte zwischen Mitgliedern der Kirche und den religiösen Institutionen können dann nur in Formen paternalistischer Fürsorge gelöst werden, da keine Freiheit gewährenden Grundrechte vorhanden und entsprechende rechtliche Verfahren nur rudimentär ausgestaltet sind (vgl. Böckenförde 1982). Ein solcher, die Grundrechte ausschaltender religiöser Rechtsbegriff fördert nicht das Vertrauen und die Akzeptanz der Kirchenmitglieder in die eigene Rechtskultur. Die Ohnmacht gegenüber sexuellen Übergriffen durch Kleriker zeigt deutlich das Ungenügen der kanonischen Rechtskultur hinsichtlich der Aufklärung dieser Fälle (vgl. Torfs 2004, bes. 348–349; Wijlens 2003).

Das Zurückdrängen der Rechtsphilosophie durch solche Rechtstheologien verdrängt auch die große rechtsphilosophische Tradition des Naturrechts und damit verbunden den Gesetzesbegriff des Thomas von Aquin als „*ordinatio rationis*“. Anders hingegen erinnert sich der baptistische Pfarrer *Martin Luther King* im Gefängnis an den Gesetzesbegriff Thomas' von Aquin. So ist für King ein

„gerechtes Gesetz ein von Menschen gemachter Kodex, der mit dem moralischen Gesetz und dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, der nicht mit dem moralischen Gesetz harmonisiert. Um es in den Worten des heiligen Thomas von Aquin zu sagen, ein ungerechtes Gesetz ist ein Gesetz von Menschen, das nicht in der Ewigkeit und im natürlichen Recht verwurzelt ist. Jedes Gesetz, das die menschliche Person entwürdigt, ist ungerecht. Alle Rassentrennungsgesetze sind ungerecht, weil die Rassentrennung die menschliche Seele verzerrt und die Persönlichkeit beschädigt“ (King 1963; vgl. Rawls 1998, 357, Anm. 39).

Wie werden die Menschenrechte gefördert? Die *Bischofssynode von 1974* über ‚Menschenrechte und Versöhnung‘ hält fest: „Im Bestreben, sich ganz ihrem Herrn anzugleichen und ihr Dienstant besser zu erfüllen, will die Kirche die Achtung und die Sorge für die Menschenrechte bei sich selbst deutlich machen“ (Paul VI. 1974a, 624). Daher hat der CIC/1983 *eine Art von Grundrechtskatalog* an den Anfang der Kirchenverfassung gesetzt. Ein Grundrechtskatalog am Anfang einer Verfassung ist typisch

für die Verfassungen nach der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte*. Dieser Grundrechtskatalog steht in Parallele zu den modernen Verfassungen und wird um einen Katalog mit spezifischen Gläubigenrechten, also Rechten, die den praktischen Vollzug des eigenen Glaubens stützen, erweitert (vgl. Graulich 2008, 66f.).

Der Grundrechtskatalog gibt zu verstehen, dass auch kirchliche Institutionen *nur als Institutionen der Freiheit legitimiert* werden können. Es ist ihre Aufgabe, Freiheit zu stimulieren, sie zu schützen und zu stützen, wie das besonders im Kirchenrechtsverständnis Pauls VI. zum Ausdruck kommt (vgl. Müller 1981, 101). Für Paul VI. (vgl. 1974b, 367) war – auf der Basis der Erfahrungen der Kirche – das kirchliche Eintreten zu Gunsten der Menschenrechte nach außen (Soziallehre) mit einer *Selbstprüfung der Kirche nach innen* (Kirchenrechtswissenschaft) verbunden. An dieser ihrer eigenen *Freiheits-Funktion* muss die Kirche *kritisch gemessen* werden. „In diesem Horizont müsste Kirche als Institution der christlichen Freiheit verstanden werden. Versteht man die Kirche als Institution der christlichen Freiheit, dann ist es ihre Aufgabe, nach innen wie nach außen für die Menschenrechte als Voraussetzung christlicher Freiheit einzutreten“ (Kasper 1981, 301f.). Es ist damit aufgezeigt, wie Kirche nicht als „*klerikale Theokratie*“ (ebd., 301), sondern als Institution der Freiheit gedacht werden kann. Dieses grundrechtliche Denken in der Kirche verlangt allerdings „*theologische Zivilcourage*“ (Metz 2008, 150).

Ein Grundrechtskatalog im kanonischen Recht kann keine bloße Rezeption staatlicher Vorbilder sein. Vielmehr gilt es, die eigene naturrechtliche bzw. menschenrechtlich-theologische Tradition innerhalb des kanonischen Rechts weiterzuentwickeln. Es bedarf also einer „*schöpferischen Transformation*“ (Luf 1985, 115). Mit den Grundrechten verändern sich die Rollen aller Kirchenmitglieder. Es kommt im institutionellen Bereich ein Prinzip der reziproken Anerkennung zum Tragen, „welches allen Beteiligten nach Jahrhunderten der politischen Bevormundung und der ständischen Rangunterschiede vollkommen neu sein“ wird (Honneth 2013, 484). Denn die reziproke Anerkennung, die die Goldene Regel nach Mt 7,12 fordert, wird in einem eigenständigen Grundrechtskatalog verfassungsrechtlich und institutionell eingefordert.

2.2.2 Opferperspektive und Forschungsdesiderate

„Die philosophische und theologische Tradition hat Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit vorwiegend aus der Sicht der Täter betrachtet. Sie sah in der Gerechtigkeit diejenige Tugend, die jedem das Seine gewährt, und fand Ungerechtigkeit dort, wo es an dieser Tugend fehlt“ (Huber 1996, 184). Die Perspektive auf die Begriffe Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit verändert sich grundlegend, wenn diese Begriffe nicht aus der Sicht der Täter, sondern aus derjenigen der Opfer betrachtet werden. Dann wird Ungerechtigkeit nicht als Abwesenheit einer Tugend verstanden, „sondern als Verweigerung von Anerkennung“ (ebd.). Vor allem dort wird Anerkennung vorenthalten und Macht missbraucht, „wo die Achtung vor der menschlichen Würde irgend einer Person verleugnet, [...] wo Menschen der Zugang zu Freiheit, Gleichheit und gesellschaftlicher Teilhabe [...] verweigert wird“ (ebd.). Die Freiheitsrechte – in ihrer individuellen und sozialen Ausprägung – sind gerade auch in der Kirche wichtige Indikatoren für solchen Machtmissbrauch.

Ungerechtigkeit und Machtmissbrauch sind geschichtlich geprägte Begriffe; deutlich illustriert dies beispielsweise die zu bestimmten Zeiten gegebene Rechtlosigkeit *Farbiger*, die sie als unabänderliches Unglück hinnahmen; fernerhin zeigen dies *Frauen*, die ihre gesellschaftliche Unterordnung als gottgewollt verstanden haben, sowie *Kinder*, die ihre sexuelle Ausbeutung als eigene Schuld ansahen. Als jedoch Farbige, Frauen und Kinder erkannt haben, dass die ihnen aufgenötigte rechtliche Ungleichheit den Charakter willkürlichen Machtmissbrauchs trägt, waren sie nicht länger bereit, diese hinzunehmen. *Rassismus und Sexismus* sind zwei Grundformen von Machtmissbrauch. In beiden Fällen wird strukturelle und gesellschaftliche Ungerechtigkeit aus der Gruppenzugehörigkeit als solcher hergeleitet. Dies ist mit dem Gedanken einer allen Menschen gleichen Würde schlechterdings nicht vereinbar. Deshalb ist es bedrückend, „dass die Kirchen im Kampf gegen die Diskriminierung von Frauen keineswegs eine Vorreiterrolle übernahmen, sondern in manchen Teilen der Welt eher unter den Nachzüglern zu finden sind“ (ebd., 186).

Für die Entkräftung der rechtspositivistischen (vgl. Lüdecke/Bier 2012, 59) und rechtstheologischen (vgl. Corecco 1990, 95–114) Argumente gegen die Menschenrechte sind rechtsphilosophische (vgl. Luf 1999, 47) und theologische Argumente ins Feld zu führen, wie es kanonistisch Markus Graulich (vgl. 2006) im Ansatz geliefert hat (vgl. auch Meegen/Graulich 2008). Der Kirchenrechtler und Theologe Bartolomé de Las

Casas forderte bereits im 16. Jahrhundert die zwei zentralen Verfassungsprinzipien Demokratie und Grundrechte für das Völkerrecht und für die Kirche (vgl. Huser 2011). Diese kirchenrechtliche *Naturrechtstradition* verbindet katholische Moralthologie, Völkerrecht, Menschenrechts- und Kirchenrechtskodices und ist in Anknüpfung an diese große Denktradition der katholischen Kirche weiter zu entwickeln. Das kanonische Recht hält heute ausdrücklich fest, dass es Aufgabe der Kirche ist,

„immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen [...], insoweit die Grundrechte der menschlichen Person [...] dies erfordern“ (c. 747 § 2 CIC). Umstritten bleibt, „ob die dadurch vollzogene Inkorporation allgemeiner Menschenrechte in das kanonische Recht auch nach innen entsprechende Konsequenzen nach sich gezogen hat oder nach sich ziehen muss“ (Huber 1997, 530f.).

An die breite Grundrechtsdiskussion im Pontifikat Pauls VI. gilt es kirchenrechtswissenschaftlich und theologisch wieder anzuknüpfen. Der CIC/1983 geht heute von einem schrankenlosen Vorbehalt zu Gunsten der kirchlichen Autorität aus. Deshalb „kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht [mehr] die Rede sein; denn deren Wesen besteht darin, dass sie der Ausübung von amtlicher Autorität Schranken setzen“ (Huber 1997, 531).

Die Theologie der Freiheitsrechte wird eine befriedigende theologische Antwort auf die neuzeitliche Freiheitsproblematik erst „im Rahmen einer umfassenden [Philosophie³ und] Theologie⁴ der Freiheit“ entwickeln (vgl. Kasper 1988, 38). Eine ‚Theologie der Freiheit‘ gilt es von verschiedenen theologischen Disziplinen her zu entfalten. Freiheit ohne Freiheitsrechte und ihren grundrechtlichen Schutz zu denken ist seit der modernen Verfassungsgeschichte völlig inadäquat. Denn „als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, [...] sind die Menschenrechte stehen geblieben“ (Ratzinger 2005, 36). Deshalb wird über Freiheit nicht ohne eine ‚Theologie der Freiheitsrechte‘ zu sprechen sein, welche die Kirchenrechtswissenschaft zusammen mit dem

3 Dazu vgl. Krings 1980, 197–198.

4 In Auseinandersetzung mit Krings entwickelt Thomas Pröpfer (vgl. 2001, 16) eine Theologie, die einen Weg der transzendentalen Freiheitsbegründung zu gehen versucht.

Religionsverfassungsrecht⁵ zu entwickeln hat. Entwürfe dazu habe ich in den letzten Jahren skizziert (vgl. Loretan 2010; 2011).

Schlusswort

Die Freiheitsrechte sind im positiven Recht der katholischen Kirche wie in anderen Rechtsbereichen (staatliches Recht; Völkerrecht) aufzuzählen. Dabei ist an die eigene naturrechtliche bzw. vernunftrechtliche Denktradition anzuknüpfen. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit und die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 anerkennen eine allen Menschen inhärente Würde und davon abgeleitet gleiche und unveräußerliche Rechte. Davon kann eine Kirche nicht dispensiert werden.

Literatur

- Arendt, Hannah** (1958): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Frankfurt/M.: Europ. Verl.-Anst.
- Berlin, Isaiah** (1995): *Zwei Freiheitsbegriffe*. In: Ders.: *Freiheit. Vier Versuche*. Frankfurt/M.: Fischer, 197–256.
- Beyer, Jean** (1969): *De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis*. In: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58, 29–58.
- Bieri, Peter** (2001): *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München: Hanser.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (1990): *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*. In: Ders.: *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*. Freiburg i. Br.: Herder, 15–31.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2002): *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang** (2006): *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*. In: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 92–114.

5 Die Bedeutung der Drittwirkung der staatlichen Grundrechte müsste ein eigener Beitrag erörtern. Ebenso wäre der Frage der Konkordate und im Besonderen der Kinderrechtskonvention nachzugehen, welche der Apostolische Stuhl mitunterzeichnet hat. Zu Letzterem wird in einem Forschungsprojekt am Zentrum für Religionsverfassungsrecht der Universität Luzern in Zusammenarbeit mit der Juristischen Fakultät der Universität Cork (Irland) gearbeitet.

- Böckenförde, Werner** (1982): Menschenrechte in der Kirche? Unveröffentlichter Vortrag am Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 3.5.1982.
- Bogner, Daniel** (2012a): Die Institutionierung der Religion im Recht. Beobachtungen zum rechtlichen Umgang mit dem Religionsbegriff an Beispielfällen. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 27–50.
- Bogner, Daniel** (2012b): Wer definiert den Schutzbereich der Religionsfreiheit? Zur Rolle der Religionsgemeinschaften bei der Auslegung des Rechts. In: Bogner, Daniel; Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Freiheit – Gleichheit – Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik. Würzburg: Ergon, 251–261.
- Brieskorn, Norbert** (1999): Menschenrechte und Kirche. In: Stimmen der Zeit 217, 3–14.
- Castillo Lara, Rosalio José** (1986): Some General Reflections on the Rights and Duties of the Christian Faithful. In: *Studia canonica* 20, 7–32.
- Concilium** (1988): Heft 3: Macht in der Kirche, 24, 170–251.
- Corecco, Eugenio; Herzog, Nikolaus; Scola, Angelo** (Hg.) (1981): Die Grundrechte der Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht (Fribourg 6.–11. X. 1980). Fribourg: Ed. Universitaires.
- Corecco, Eugenio** (1990): ‚Ordinatio Rationis‘ ou ‚Ordinatio Fidei‘? Réflexions en vue d'une définition de la loi canonique. In: Ders.: Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon. Fribourg: Ed. Universitaires, 95–114.
- Dreier, Horst** (Hg.) (2004): Grundgesetz. Kommentar. 2. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dreier, Horst** (2013): Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goertz, Stephan** (2013): Streitfall Diskriminierung. Die Kirche und die neue Politik der Menschenrechte. In: Herder Korrespondenz 67, 78–83.
- Graulich, Markus** (2006): Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts: die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft. Paderborn: Schöningh.
- Graulich, Markus** (2008): Die Menschenrechte als Gegenstand kirchlicher Verkündigung – ein Kommentar zu can. 747 § 2 CIC. In: Meegen, Sven van; Graulich, Markus (Hg.): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit, 46–68.
- Grotefeld, Stefan** (2003): Religiöse Überzeugungen und politische Deliberation. Der politische Liberalismus als Herausforderung für die theologische Ethik. In: Bulletin ET 14, 58–69.
- Gut, Walter** (1998): Eine Sternstunde der Menschheit. Rückblick auf die Entstehung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. In: Stimmen der Zeit 216, 675–682.
- Haller, Gret** (2005): Politik der Götter. Europa und der neue Fundamentalismus. Berlin: Aufbau-Verl.

- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): Human Rights – Whose Benefit? Critical Reflections on the Androcentric Structure of Human Rights and its Consequences on the Social Participation of Women. In: Sitter-Liver, Beat (ed.): *Universality: From Theory to Practice. An intercultural and interdisciplinary debate about facts, possibilities, lies and myths.* Fribourg: Academic Press, 229–257.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2012): *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck.* Paderborn: Schöningh.
- Helmholz, R. H.** (2010): Human rights in the canon law. In: Witte, John; Alexander, Frank S. (eds.): *Christianity and Human Rights. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press, 99–112.
- Hobbes, Thomas** (1984): *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hofmann, Hasso** (2004): Zu Entstehung, Entwicklung und Krise des Verfassungsbegriffs. In: Blankenagel, Alexander; Pernice, Ingolf; Schulze-Fielitz, Helmuth (Hg.): *Verfassung im Diskurs der Welt. Liber Amicorum für Peter Häberle zum siebenzigsten Geburtstag.* Tübingen: Mohr Siebeck, 157–171.
- Honneth, Axel** (2013): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlin: Suhrkamp.
- Huber, Wolfgang** (1996): *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik.* Gütersloh: Kaiser.
- Huber, Wolfgang** (1997): Grundrechte in der Kirche. In: Rau, Gerhard u. a. (Hg.): *Das Recht in der Kirche, Bd. 1: Zur Theorie des Kirchenrechts.* Gütersloh: Kaiser, 518–544.
- Huser, Patrick** (2011): *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates *Principia quaedam* des Bartholomé de Las Casas.* Münster: Lit.
- IPO – Instrumentum Pacis osnabrugense** (1976). In: Hofmann, Hanns Hubert (Hg.): *Quellen zum Verfassungsorganismus des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (gekürzt. lat./dt. Text).* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jellinek, Georg** (1919): *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte.* 3. Aufl. München: Duncker & Humblot.
- Joas, Hans** (2011): *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte.* Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel** (1981a): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Bd. VI. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel** (1981b): *Metaphysik der Sitten. Allgemeine Einteilung der Rechte.* Bd. VII. Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kasper, Walter** (1981): Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte. In: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte.* München: Kaiser, 285–302.
- Kasper, Walter** (1988): *Wahrheit und Freiheit. Die ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘ des II. Vatikanischen Konzils.* Heidelberg: Winter.

- Kaufmann, Ludwig; Klein, Nikolaus** (1990): Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. 2. Aufl. Fribourg: Ed. Exodus.
- King, Martin Luther Jr.** (1963): „Letter from Birmingham Jail“ vom 16. April 1963, online unter: <http://kingpapers.org>, abgerufen 25.07.2013.
- Kirchschläger, Peter G.** (2013): Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz. Münster: Lit.
- Köck, Heribert Franz** (1975): Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls, dargestellt an seinen Beziehungen zu Staaten und internationalen Organisationen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Köck, Heribert Franz** (2011): Menschenrechte in der Kirche. In: Heizer, Martha; Hurka, Hans-Peter (Hg.): Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung. Kevelaer: Topos, 79–99.
- Krings, Hermann** (1980): Staat und Freiheit. In: Ders.: System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze. Freiburg i. Br.: Alber, 185–208.
- Loretan, Adrian** (2010): Religionen im Kontext der Menschenrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 1. Zürich: Theologischer Verlag.
- Loretan, Adrian** (Hg.) (2011): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 2. Zürich: Theologischer Verlag.
- Loretan, Adrian** (2012): Menschenrechte in der Kirche – ein Schutz vor Machtmissbrauch. In: Haering, Stephan; Hirnsperger, Johann; Katzinger, Gerlinde; Rees, Wilhelm (Hg.): In mandatis meditari. FS Hans Paarhammer. Berlin: Duncker & Humblot, 263–283.
- Lüdecke, Norbert; Bier, Georg** (2012): Das römisch-katholische Kirchenrecht: eine Einführung. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luf, Gerhard** (1985): Grundrechte im CIC/1983. In: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 35, 107–157.
- Luf, Gerhard** (1999): Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts. In: Listl Joseph; Schmitz, Heribert (Hg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts. 2., grundlegend neubearbeitete Aufl. Regensburg: Pustet, 33–48.
- Maclure, Jocelyn; Taylor, Charles** (2011): Laizität und Gewissensfreiheit. Berlin: Suhrkamp.
- Maier, Eva Maria** (2005): Communio versus Gerechtigkeit? In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52, 63–87.
- Maritain Jacques** (1943): The Rights of Man and Natural Law. New York: Charles Scribner's Sons.
- Meegen, Sven van; Graulich, Markus** (Hg.) (2008): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit.
- Metz, Johann Baptist** (2008): Wer steht für die unschuldigen Opfer ein? Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz. In: Orientierung 72, 148–150.
- Mieth Dietmar** (2014): Human dignity in late-medieval spiritual and political conflicts. In: Düwell, Marcus et al. (eds.): The Cambridge Handbook of Human Dignity, Interdisciplinary Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 85–94.
- Möllers, Christoph** (2009): Religiöse Freiheit als Gefahr? Erster Beratungsgegenstand. 2. Bericht. In: Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer (Hg.): Erosion

- von Verfassungsvoraussetzungen. Berichte und Diskussionen auf der Tagung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer in Erlangen vom 1.–4. Oktober 2008. Berlin: De Gruyter, 47–93.
- Müller, Jörg Paul** (2002): Die demokratische Verfassung. Zwischen Verständigung und Revolte. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Müller, Jörg Paul** (2009): Die demokratische Verfassung. Von der Selbstbestimmung der Menschen in den notwendigen Ordnungen des Zusammenlebens. 2. überarbeitete Aufl. Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung.
- Müller, Hubert** (1981): Diskussion. In: Corecco, Eugenio u. a. (Hg.): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Fribourg: Ed. Universitaires, 97–101.
- Pröpfer, Thomas** (2001): Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br.: Herder.
- Puzicha, Michaela** (2002): Kommentar zur Benediktsregel. St. Ottilien: EOS-Verl.
- Ratzinger, Joseph Kardinal** (2005): Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Ders.: Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg i. Br.: Herder, 28–40.
- Rawls, John** (1998): Politischer Liberalismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2000): Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Richter, Aemilius; Friedberg, Emil** (Hg.) (1879): Corpus Iuris Canonici. 2 Bände. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (Photomechan. Nachdr.: 1955–1995).
- Schmid, Hans Bernhard** (2002): Philosophen durchleuchten den Menschen auf seine Würde. In: NZZ vom 29.08.2002.
- Schockenhoff, Eberhard** (2008): Einleitung. In: van Meegen, Sven; Graulich, Markus (Hg.): Menschen – Rechte. Theologische Perspektiven zum 60. Geburtstag der Proklamation der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Berlin: Lit, 3–7.
- Seelmann, Kurt** (2011): Recht auf Achtung und Schutz der Menschenwürde – leere Floskel oder Grundlage der Rechtsordnung? In: Loretan, Adrian (Hg.): Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien. Teil 2. Zürich: Theologischer Verlag, 101–120.
- Stüssi, Marcel** (2012): Models of Religious Freedom. Switzerland, The United States, and Syria by Analytical, Methodological, and Eclectic Representation. Münster: Lit.
- Swidler, Leonard** (2011): Das II. Vaticanum von unten – demokratisch verfasseter Katholizismus. In: Heizer, Martha; Hurka, Hans-Peter (Hg.): Mitbestimmung und Menschenrechte. Plädoyer für eine demokratische Kirchenverfassung. Kevelaer: Topos, 175–199.
- Thorpe, Francis Newton** (ed.) (1906): The Federal and State Constitutions. Washington: Government Printing Office.
- Torfs, Rik** (2004): Klerikaler Kindesmissbrauch und das Zusammenwirken von staatlichem und kirchlichem Recht. In: Concilium 2004, 344–354.
- Tugendhat, Ernst** (1992): Der Begriff der Willensfreiheit. In: Ders.: Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 334–351.
- Weber, Max** (1934): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen: Mohr.

- Wijlens, Myriam** (2003): Bischöfe und Ordensobere und ihre Aufgabe hinsichtlich sexuellen Missbrauchs in der Kirche. In: Ulonska, Herbert; Rainer, Michael J. (Hg.): Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-)Wahrnehmung. Münster: Lit, 163–187.
- Witte, John** (2010): Introduction. In: Witte, John; Alexander, Frank S. (eds.): Christianity and Human Rights. An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 8–43.

Kirchliche Dokumente

Wenn nicht anders angegeben, zitiert aus:

- Rahner, Karl; Vorgrimler, Herbert** (Hg.) (2008): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 35. Aufl. Freiburg i. Br.: Herder. – Die Nummern in den Quellenangaben beziehen sich wie üblich auf die Absatznummern.
- CIC – Codex Iuris Canonici – Codex des kanonischen Rechtes** (1983). Lateinisch-deutsche Ausgabe. 5. Aufl. Kevelaer: Butzon & Bercker 2001.
- DH – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Dignitatis humanae* über die Religionsfreiheit, S. 661–675.
- GS – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Pastorale Konstitution *Gaudium et spes* über die Kirche in der Welt von heute, S. 449–552.
- Iustitia et Pax** (1974): The Church and Human Rights. Deutsche Übersetzung in: Die Kirche und die Menschenrechte. Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“. München: Kaiser 1976.
- Johannes Paul II.** (1981): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. In: Corecco, Eugenio u. a. (Hg.): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Fribourg: Ed. Universitaires, XXXII–XXXIII.
- LG – Zweites Vatikanisches Konzil** (1964): Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* über die Kirche, S. 123–200.
- NA – Zweites Vatikanisches Konzil** (1965): Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, S. 355–359.
- Paul VI.** (1974a): Gemeinsame Botschaft des Papstes und der Weltbischofssynode über Menschenrechte und Versöhnung zum Abschluss der Bischofssynode von 1974. In: Herder Korrespondenz 28, 624–625.
- Paul VI.** (1974b): Wort und Weisung. Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo** (1969): Principia quae codicis iuris canonici recognitionem dirigant. In: Communicationes 1, 77–100.

Über den Autor

Adrian Loretan, Dr. iur. can., lic. theol., Professor für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht und Co-Direktor des Zentrums für Religionsverfassungsrecht an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.