

Dear reader,

This is an author-produced version of an article in Thomas Meckel/Matthias Pulte (eds.), *Ius semper reformandum*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Loretan, Adrian

«Menschenwürde». Dignitatis humanae [personae] und ihre kirchenrechtliche (Nicht-)Rezeption

in: Thomas Meckel/Matthias Pulte (eds.), *Ius semper reformandum*. Reformvorschläge aus der Kirchenrechtswissenschaft, pp. 13–51

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Kirchen und Staatskirchenrecht 28)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Meckel/Matthias Pulte (Hrsg.), *Ius semper reformandum* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Loretan, Adrian

«Menschenwürde». Dignitatis humanae [personae] und ihre kirchenrechtliche (Nicht-)Rezeption

in: Thomas Meckel/Matthias Pulte (Hrsg.), *Ius semper reformandum*. Reformvorschläge aus der Kirchenrechtswissenschaft, S. 13–51

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Kirchen und Staatskirchenrecht 28)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

„Menschenwürde“

Dignitatis humanae [personae] und ihre kirchenrechtliche (Nicht-)Rezeption

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 5b; c) Das individuelle Subjekt der modernen Verfassungsgeschichte wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt in der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen und in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Das Konzil nimmt in beiden Erklärungen das Grundprinzip neuzeitlicher Menschenrechte auf. Auch in der Kirche sind die Menschenrechte anzuwenden: Es gibt „in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“¹. (LG 32; vgl. c. 208 CIC/1983) Daher muss „jede Form einer Diskriminierung [...] beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“. (GS 29) Das Konzil achtet damit grundsätzlich das individuelle Recht, in Freiheit ein selbstbestimmtes² und verantwortliches Leben zu führen. Die Menschenwürde und die daraus fließenden Menschenrechte werden vom Konzil auch auf die Kirche angewandt. Die Kirche übernimmt „immer und überall [auch in der Kirche, A. L.] die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen [...], insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern“. (C. 747 § 2 CIC/1983)

1. Rechtstheologische Grundlagen

Die Kirche hat gemäss dem Konzil (LG 8) eine chalcedonensische Struktur, d. h., sie ist im theologischen Sinn von der Inkarnation her zu verstehen. Die Kirche ist ähnlich wie im Geheimnis der Menschwerdung „sowohl Leib Christi wie auch menschliche Gemeinschaft [...], sichtbare Organisation und Werkzeug des Heiligen Geistes, Geheimnis und Societas.

¹ Stella Ahlers, Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche – ein problematisches Spannungsverhältnis Münster 2006 (RRD 2), 67.

² Vgl. Stephan Goertz, Autonomie im Disput. Moralthologische Überlegungen zum Anspruch auf Selbstbestimmung: JCSW 55 (2014), 105–129.

Und weil das so ist, gelten in ihr auch (in analoger Weise) die Grundprinzipien menschlichen Zusammenlebens, wie sie etwa die Katholische Soziallehre verkündet. Deshalb kann die Kirche in ihrer sozialen Ausgestaltung und in ihrer Organisation auch einen Weg des Lernens gehen und der geschichtlichen Veränderung, ohne dass die Grundstruktur, die ihr von Christus her eingestiftet ist, verloren gehen würde. Es gilt – mit einem Wort von Walter Kardinal Kasper: Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter der Kirche nicht auf.“³ Nach dem Konzil gab Papst Paul VI. den Auftrag, Menschenrechte in einem Grundgesetz der Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis) zu formulieren. „Eine zentrale Studiengruppe von Konsultoren bereitete den Text eines Dokumentes vor, das auf Anordnung des Papstes im Oktober 1967 der Bischofssynode zur Beratung vorgelegt wurde. Mit fast einstimmigem Beschluss wurden diese Prinzipien approbiert: [... Darin heisst es u. a.]

6. Wegen der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen und wegen der Verschiedenheit der Ämter und Dienste, [...], ist es förderlich, dass die Rechte der Personen in geeigneter Weise umschrieben und sichergestellt werden. Dies bringt mit sich, dass die Ausübung der Gewalt deutlicher als Dienst erscheint, ihre Anwendung besser gesichert und ihr Missbrauch ausgeschlossen wird.

7. Damit dies in geeigneter Weise verwirklicht werden kann, muss besondere Sorge aufgewandt werden, um die Vorgehensweise zum Schutz subjektiver Rechte festzulegen. [...] Um dies zu erreichen ist es notwendig, dass die verschiedenen Aufgaben kirchlicher Gewalt genau umschrieben werden, nämlich die Aufgabe der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Rechtsprechung, und dass in geeigneter Weise festgelegt wird, von welchen Organen die einzelnen Aufgaben ausgeführt werden sollen.“⁴

Hier wurde also die „Menschenwürde und die daraus fließenden Rechte“ (NA 5b) konkret umgesetzt, nachdem das moderne Verfassungsobjekt im Konzil erstmals anerkannt worden war. Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit erlaubte es, die „von einer gewissen römischen Theologie stereotyp wiederholte ‚philosophische‘ These: ‚Nur die Wahrheit hat Recht, der Irrtum hat keinerlei Recht‘, von vornherein entschieden ausser Betracht zu

³ Reinhard Kardinal Marx, Die Leitungsaufgabe des Bischofs. Anmerkungen und Perspektiven: Geist – Kirche – Recht (FS Gerosa 65), hg. v. L. Müller – W. Rees, Berlin 2014 (KStT 62), 39–47, 42–43.

⁴ Praefatio/Vorrede: Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe mit Verzeichnis. Im Auftrag der DBK, ÖBK, SBK, Erzbischöfe von Luxemburg und Strassburg, sowie der Bischöfe von Bozen Brixen, von Lüttich und von Metz. 5. neu gestaltete verbesserte Auflage 2001, XXV–LI, XXXV–XXXVII.

lassen.“⁵ Es gelang der Schritt vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person. Trotz der Streichung dieses Verfassungsprojekts durch Johannes Paul II.⁶ kennt der CIC/1983 Ansätze von Meinungsfreiheit (c. 212 § 3), Vereinigungsfreiheit (c. 215), Recht auf kirchlichen Rechtsschutz (c. 221) etc.

2. Rechtsgeschichtliche Grundlagen

Ein Blick in die Rechtsgeschichte der katholischen Kirche zeigt, dass das kanonische Recht entscheidende Impulse zur Entwicklung der subjektiven Rechte gegeben hat, wie gerade neuere wissenschaftliche Arbeiten von Rechtshistorikern belegen.

„The Western tradition knew ‚liberty long before liberalism‘ and had human rights in place long before it fought democratic revolutions in their name. We must retrieve these ancient sources and reconstruct them for our day. [...] In part, this is a return to slender streams of theological jurisprudence.“⁷

Die Formulierungen der sogenannten Klassiker des Naturrechts „were of monumental importance to the evolution and expansion of Western rights talk. Early modern Catholic, Protestant, and Enlightenment jurists and philosophers alike drew on these neo-scholastic⁸ sources in developing their rights formulations. Vitoria was particularly prescient in pressing for the rights of Indians and other indigenous peoples as well as the rights for soldiers and prisoners of war – both critical topics of international human rights law. Vitoria and Suarez also worked out an intricate natural law and natural rights theory of the family based on Aristotelian and Thomistic principles.“⁹

Als subjektives Recht verstand Vitoria Naturrecht. „Recht erscheint hier nicht als objektiv

⁵ Karl Rahner – Herbert Vorgrimler, Die Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis Humanae“: Kleines Konzilskompodium, hg. v. K. Rahner – H. Vorgrimler, Freiburg i. Br. 1966 (Herderbücherei 270), 655–659, 656.

⁶ Vgl. Winfried Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentaliss: Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts, hg. v. J. Listl – H. Müller – H. Schmitz, Regensburg 1980, 39–51. Winfried Aymans, Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentaliss: HdbKathKR¹, 65–71. In den späteren Handbüchern des katholischen Kirchenrechts (²1999 und ³2015) wird kein eigenes Kapitel mehr der „Lex Ecclesiae Fundamentaliss“ gewidmet.

⁷ John Witte, Introduction: Christianity and Human Rights. An Introduction, hg. v. J. Witte, Jr. – F. S. Alexander, Cambridge 2010, 8–43, 13–14.

⁸ Hier sind die spätscholastischen Quellen gemeint, nicht die neuscholastischen Quellen des 19. Jh.

⁹ Witte, Introduction (Anm. 7), 22.

geschuldetes Gerechtes [...], sondern als eine dem Rechtsinhaber zukommende Bestimmungsmacht, eine *facultas*, etwas zu tun oder zu lassen, soweit das Gesetz es erlaubt. Der *ius*-Begriff wird wieder Handlungsmacht eines Subjekts, verbindet sich also mit der Idee der Freiheit.¹⁰ Für Ernst-Wolfgang Böckenförde ist damit der naturrechtliche Grund gelegt, „um Menschenrechte als subjektive Rechte zu qualifizieren. [...] Vom objektiven *iustum*, dem recht Gerichteten, ist durchaus das subjektive, dem einzelnen zukommende Gerechte als dessen subjektiver Anspruch und seine *facultas* herleitbar; es bedarf nur des Anstosses, wer diese Frage als Frage aufkommen lässt. Schon die bei den scholastischen Autoren stets präsente Formel Ulpians, Gerechtigkeit sei der beständige und dauernde Wille, jedem sein *Recht* (nicht einfach: das Seine) zuzuteilen, ist ja für eine Bedeutung im Sinne einer Berechtigung, die dem andern zukommt, offen gewesen. Was dem andern gerechterweise geschuldet ist, was ihm (objektiv) gebührt, ist das nicht auch sein (subjektives) Recht?“¹¹. Vitoria begründet naturrechtlich „das Recht auf Selbstbestimmung und Selbstorganisation für jede politische Gemeinschaft“¹², die für ihn an „die ursprüngliche Gleichheit der Menschen“¹³ anknüpft. Die Reziprozität der Goldenen Regel der Bergpredigt deuten die spanischen Klassiker des Naturrechts in rechtlichen Kategorien im Anschluss an das *Decretum Gratiani*. Aus diesen kirchenrechtlichen Quellen entstand der universale Anspruch der Freiheitsrechte des Individuums vor aller Verknechtung durch Wahrheit oder System.¹⁴ Die Kirchenrechtswissenschaft hat sich ihrer eigenen naturrechtlichen bzw. vernunftrechtlichen Traditionen bewusst zu werden, um Freiheitsrechte auch in der zukünftigen Kirchenverfassung garantieren zu können.

3. Rechtsphilosophische Grundlagen

Die Freiheitsrechte wurden nicht nur wegen der Terrorherrschaft der Französischen Revolution von der Kirche abgelehnt, sondern auch weil zwischen einem negativen

¹⁰ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, Antike und Mittelalter*, Tübingen 2002 (UTB für Wissenschaft 2270), 327.

¹¹ Ebd., 328.

¹² Ebd., 334.

¹³ Ebd., 333.

¹⁴ Vgl. Patrick Huser, *Vernunft und Herrschaft. Die kanonischen Rechtsquellen als Grundlage natur- und völkerrechtlicher Argumentation im zweiten Prinzip des Traktates Principia quaedam des Bartolomé de Las Casas*, Münster 2011 (RRD 11).

Freiheitsbegriff und einem positiven bzw. reflexiven Freiheitsbegriff kaum unterschieden wurde.

3.1 Negative Freiheit

Die Freiheit des Menschen besteht darin, all das zu tun, was in seinem unmittelbaren Selbstinteresse liegt. Ein freier Mensch 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“¹⁵. So gedeutet werden alle noch so unverantwortlichen, selbstdestruktiven Lebensziele „als Zweck der Realisierung von Freiheit gelten, solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen“¹⁶.

Eine Kirche und ein Staat können 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“¹⁷. Ein solch negatives Freiheitsverständnis ist ein Produkt der Moderne und hat kaum Vordenker in Antike und Mittelalter.

3.2 Positive oder reflexive Freiheit

Für Aristoteles ist der Mensch ein „animal rationale“. Dies ist eine lateinische Übersetzung des griechischen „zoon logikon“ oder „zoon logon echon“. Aristoteles hebt mit diesem Begriff die Fähigkeit des Menschen zu denken als die wesentliche, ihn vom Tier unterscheidende Eigenschaft des Menschen hervor. Später wird die Würde des Menschen mit der Vernunft begründet. „Ciceros Überlegung ist folgende: Die Vernunft erlaubt es dem Menschen, sich von seinen Wünschen und Begierden zu distanzieren. Er muss ihnen nicht folgen. Genau das ist es, was nach Cicero dem Menschen Grösse verleiht. Und daran knüpft die ‚*dignitas*‘ des Menschen an: Der Mensch hat Würde als Wesen, das nicht durch seine Natur bestimmt wird.“¹⁸

¹⁵ Thomas Hobbes, Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates, Frankfurt a. M. 1984, 163.

¹⁶ Axel Honneth, Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2013, 51.

¹⁷ Ebd., 55–56.

¹⁸ Peter Schaber, Menschenwürde, Stuttgart 2012 (Grundwissen Philosophie, Reclam-Taschenbuch 20338), 22, Hervorhebung A. L.

Gemäss Aristoteles gelangt ein freies Individuum zu eigenen Entscheidungen und kann auf seinen Willen einwirken.¹⁹ Die bewusst gewählte Entscheidung zu einer eigenständigen, persönlichen Lebensform als Paar beispielsweise setzt ebenfalls Freiheit voraus. (c. 1055 CIC/1983) Selbstgesetzgebung oder Autonomie ist das Stichwort, das bei dem bewussten Entscheidungswillen einer Person im Zentrum der positiven Freiheit steht. Schon am Ende der Spätantike verlangt der Mönchsvater Benedikt vom Novizen, nachdem jener das Mönchsleben kennengelernt hat, eine klare Entscheidung gemäss den Massstäben der Regel zu treffen. Hier entscheidet sich eine Person (Nonne, Mönch) für einen konkreten Lebensentwurf.²⁰ 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. „Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, d. h. personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter blosser äusserer Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaft befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt.“ (GS 17)

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.²¹ Als Reziprozitätsprinzip ist es für die Tragweite und Interpretation der Grundrechte in staatlichen Verfassungen heute von grosser Bedeutung. Die reflexive Freiheit ist Voraussetzung jeder moralischen oder rechtlichen Entscheidung. Dies belegt auch die Tatsache, dass der Zwang zu einer Rechtshandlung diese ungültig macht.²²

¹⁹ Vgl. Ernst Tugendhat, Der Begriff der Willensfreiheit: Philosophische Aufsätze, E. Tugendhat, Frankfurt a. M. 1992, 334–351; Peter Bieri, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München 2001.

²⁰ Vgl. Michaela Puzicha, Kommentar zur Benediktsregel, mit einer Einführung von Christian Schütz, im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002, 55.

²¹ Vgl. Aemilius Ludwig Richter – Emil Friedberg, Corpus Iuris Canonici, Lipsiae 1879–1881, Bd. 1.

²² C. 125 § 1 CIC/1983: „Wenn eine Handlung dadurch zustande kommt, dass einer Person von aussen her Zwang zugefügt wurde, dem sie auf keine Weise widerstehen konnte, gilt diese Handlung als nicht

4. Konzilshermeneutik

Die Menschenwürde, oder genauer die Betonung der Personenwürde (*dignitatis humanae personae*) in den ersten drei Worten des Eröffnungssatzes des letzten Konzilsdokumentes, lässt die Lehre der Kirche in ganz neuem Licht erscheinen. Indem die Würde der Person anerkannt wird, ändert sich das Vorzeichen, nach dem kirchliche Lehre auszulegen ist. Denn es sind beim Atheisten, beim Andersgläubigen, beim Sünder etc. immer die „Menschenwürde und die daraus fließenden Rechte“ (NA 5b) zu beachten.

Das Selbstverständnis der vorkonziliaren Kirche der Ungleicheren wurde mit den Menschenrechten grundsätzlich in Einklang gebracht. Dies führte auch in der Lehre zu einer Betonung der gemeinsamen „Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (Gal 3,28)“ (LG 32) Es gilt daher einiges in grundrechtlicher Hinsicht historisch und aktuell zu überarbeiten, wenn es normativ in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund des Geschlechts oder der Volkszugehörigkeit²³ geben darf. Ein Grundrechtskatalog am Anfang des kirchlichen Verfassungsrechts (cc. 208–223 CIC/1983) lässt sich auch rechtswissenschaftlich vergleichen mit staatlichen Verfassungen, die ebenfalls mit einem Grundrechtskatalog beginnen.²⁴

Gleichzeitig führte dieses menschenrechtliche Selbstverständnis der Kirche auch zur grundsätzlichen Anerkennung der anderen christlichen Bekenntnisse (UR), der anderen Religionen (NA) und der säkularisierten, ja atheistischen Weltanschauungen. All dies war nur möglich, weil man davon ausging, dass jeder Mensch von Natur aus Person ist und daher in

vorgenommen.“ Beim Anwendungsfall Zwang zur Eheschliessung ist der Gesetzgeber noch strenger: „Ungültig ist eine Ehe, die geschlossen wurde aufgrund von Zwang [...]“ C. 1103 CIC/1983.

²³ Es ist nicht zu übersehen, dass die Kirche hier Neuland betritt: Vgl. David I. Kertzer. *Der erste Stellvertreter. Papst Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus*. Aus dem Englischen von Martin Richter. Mit einem Vorwort von Hubert Wolf, Darmstadt 2016. Vgl. Clemens Klünemann, *Verheddert im Netz der falschen Versöhnung*. David I. Kertzer zeigt in einer neuen Studie, welchen Preis Papst Pius XI. für seine Annäherung an Mussolini zu zahlen hatte: NZZ Nr. 265 (02.11.2016), 36.

²⁴ Vgl. z. B. Dagmar Steuer-Flieser, „Grundrechte“ im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit, Baden-Baden 1999 (Nomos-Universitätschriften. Recht 313).

seinen Lebensentscheidungen unbedingt geachtet werden muss. Kurz: Eine solche Wende zur Würde der Person und zu einem personalen Verständnis von Glaube, Kirche und Liturgie ist ein grundlegender Interpretationsansatz für die Theologie des Konzils. So entsteht eine dialogisch orientierte personale Sicht der Kirche.²⁵

Das neue Rechtsverständnis, das auf der Würde der Person basiert (DH 1; NA 5b), tritt an die Stelle des Rechts der Wahrheit. Dies wird als kopernikanische Wende der katholischen Kirche bezeichnet. Denn das Recht der Wahrheit entspricht der katholischen Lehre vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit. Das Lehramt der Kirche erkannte „nur dem ein Recht zu, was wahr und was sittlich gut ist“²⁶. Dies hatte zur Konsequenz, „dass nur die Wahrheit, nicht [aber, A. L.] der Irrtum ein Recht auf Verbreitung habe“²⁷. Damit wird z. B. der Zwang zur Taufe als Recht auf Wahrheit auch gegen den irrenden Willen der Eltern begründet²⁸, was schon Thomas von Aquin abgelehnt hat. Er argumentierte, „dass eine Zwangstaufe jüdischer Kinder die ‚natürliche Gerechtigkeit‘ verletze. [...] Thomas wendet sich damit im Namen des Naturrechts gegen eine strikte Verwirklichung der kirchlichen Sendung, weil sie die Freiheit verletzt. ‚Naturrecht, das so verstanden und gehandhabt wird, begründet Freiräume für die Glaubensentscheidung des einzelnen. [...]‘ Dem Aquinaten kommt [...] das Verdienst zu, das Naturrecht, dessen toleranzstiftende Argumentationsmöglichkeiten erst im 18. Jahrhundert voll ausgeschöpft wurden, in die Toleranzdiskussion eingeführt zu haben.“²⁹

Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (DH) und der Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht christlichen Religionen (NA) setzten auf das personale Recht der Freiheit anstatt des Zwangs, der unter dem Titel „Recht der Wahrheit“ legitimiert werden konnte. „Durch die unbedingte Anerkennung der Würde der menschlichen Person

²⁵ Vgl. Walter Kardinal Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2012.

²⁶ Leo XIII., Enz. „*Libertas praestantissimum*“ vom 20. Juni 1888: DH 3245–3255, 3251.

²⁷ Franz Xaver Bischof, *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit Dignitatis humanae: Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, hg. v. F. X. Bischof – S. Leimgruber, Würzburg 2004, 334–354, 335.

²⁸ „In Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft.“ (C. 868 § 2 CIC/1983) Dies widerspricht Art. 303 Abs. 1 des Schweizerischen Zivilgesetzbuches, Ausgabe 2000: „Über die religiöse Erziehung verfügen die Eltern. Ein Vertrag, der diese Befugnis beschränkt, ist ungültig.“ Dieses Überbleibsel vorkonziliaren „Rechts der Wahrheit“ widerspricht auch der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit und kann daher nicht angewendet werden.

²⁹ Karl Kardinal Lehmann, *Toleranz und Religionsfreiheit. Geschichte und Gegenwart in Europa*, Freiburg i. Br. 2015 (Heinrich Heine-Vorlesungen der Universität Düsseldorf), 25–26.

wurde Abschied genommen von einer Position, die Auschwitz geistig ermöglichte, von der Behauptung nämlich, dass nur die Wahrheit ein Recht hätte, und diesem Recht der Wahrheit sich die Freiheit zu beugen hätte, ein Grundsatz, auf den sich alle totalitären Ansätze zurückführen lassen.³⁰ Totalitäre Systeme (z. B. Nationalsozialismus, Kommunismus, Faschismus, Erdogans islamischer Fundamentalismus) basieren auf einem kollektiven Recht der Wahrheit, das mit Zwang durchgesetzt werden kann. Sie vertreten ein Kollektiv, bei dem die Würde der menschlichen Person und die „daraus fließenden Rechte“ (NA 5b) buchstäblich unter die Räder geraten. Bei diesen genannten Doktrinen ist ein Kult des Allgemeinen zu beobachten, auf dessen Altar Freiheitsrechte und berechnete Interessen des Individuums geopfert werden.

5. Die Entdeckung des weiblichen Individuums

Die individuellen Grundrechte jeder Person sind heute die rechtliche Basis eines egalitären Denkmodells. Dieses egalitäre Denken ist wesentlich durch das lateinische Christentum der Westkirche geprägt, wie u. a. Larry Siedentop aufzeigt.³¹

Die antike Stadt war kein Zusammenschluss von Individuen. Aristoteles hat z. B. den Sklaven als „beseeltes Werkzeug“³² bezeichnet, dem damit die Menschenwürde und die daraus ableitbaren Rechte (NA 5b) abgesprochen werden. Auch hat Aristoteles angenommen, dass Frauen nicht zu vernünftigen Handeln in der Lage sind.³³ Wegen dem vorausgesetzten eingeschränkten Handlungsvermögen waren Töchter in der Antike nicht erbberechtigt. „Die griechischen und römischen Gesetze sagen dasselbe. Als Mädchen ist sie dem Vater unterworfen, nach dem Tod des Vaters ihren Brüdern [...]; in der Ehe steht sie unter der Vormundschaft des Gatten; nach dem Tod des Gatten kehrt sie nicht in ihre eigene Familie zurück, denn darauf hat sie bei der Heirat verzichtet; die Witwe steht unter der

³⁰ Michael Böhnke, Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit: Freiheit Gottes und der Menschen (FS Pröpper), hg. v. M. Böhnke – M. Bongardt – G. Essen – J. Werbeck, Regensburg 2006, 503–526, 511–512.

³¹ Vgl. Larry Siedentop, Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, Stuttgart 2015 bzw. ²2016. (Original-Titel: *Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, London 2014).

³² Ebd., 18.

³³ Vgl. ebd., 18.

Vormundschaft der Agnaten ihres Gatten, d. h. ihrer eigenen Söhne, sofern sie welche hat, oder, falls keine Söhne vorhanden sind, der nächsten Verwandten.“³⁴

Thomas von Aquin ist dem grossen Philosophen der Antike, Aristoteles, in dieser Haltung gegenüber Frauen gefolgt. Gertrud Heinzelmänn darf im 20. Jahrhundert nicht Theologie studieren, denn sie ist eine Frau und damit zu vernünftigem Denken nur eingeschränkt fähig, so mindestens gemäss der antiken und mittelalterlichen Denk-Tradition, die bis zum Konzil noch rechtsrelevant ist. Sie studiert Jura und promoviert über ein staatskirchenrechtliches Thema. Während ihrer Doktorarbeit entdeckt sie Thomas von Aquins „Lehre über die Frau“ und ist schockiert. Sein negatives Frauenbild verfestigt den Ausschluss der Frauen aus allen höheren Ämtern in Kirche und Staat.³⁵ In der Thomasischen „Lehre über den Menschen“ entdeckt sie: Es gebe keinen Unterschied zwischen den Menschen, als Abbild Gottes (Gen 1,27) seien alle Menschen gleich. Jeder getaufte Mensch könne alle Sakramente empfangen, also auch die Priesterweihe. Thomas widerspreche sich, so ihr Befund. Sie kämpft gegen die männliche Definitionsmacht in Kirche und Staat an. Die theologischen Studien politisieren Gertrud Heinzelmänn zusehends. Die staatliche Diskriminierung ist für sie nur Teil jener viel grösseren kulturellen Diskriminierung.³⁶ Gegen diese Diskriminierungen der Frauen in Kirche (kath.) und Staat (Schweiz) hat sie sich in ihrem Leben zur Wehr gesetzt. An beiden Fronten mit sehr grossem Erfolg.

„Im Vordergrund der mittelalterlichen Diskussion um die Priesterweihe der Frau standen die beiden Grundüberzeugungen von der eingeschränkten Gottebenbildlichkeit der Frau und ihrer natürlichen Inferiorität.“³⁷ Die natürliche Inferiorität der Frau gehört zu jenen kulturellen Selbstverständlichkeiten vormoderner Gesellschaften, die man in Theologie und Kirche [theoretisch, nicht rechtlich, A. L.] inzwischen aufgegeben hat. Allerdings hat man eine eingeschränkte Gottebenbildlichkeit der Frau in Theologie und Kirche bis in unser Jahrhundert hinein vertreten. Heute betont man dagegen, selbst in lehramtlichen Dokumenten,

³⁴ Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, Stuttgart 1981, 120.

³⁵ Vgl. Barbara Kopp, *Die Unbeirrbare. Wie Gertrud Heinzelmänn den Papst und die Schweiz das Fürchten lehrte*, Zürich 2003, 58.

³⁶ Vgl. ebd., 60–61.

³⁷ Vgl. Thomas von Aquin, *Sent. IV, d. 25, q. 2, art. 1.*

die gleiche Würde von Mann und Frau. In ihr sieht man, wie es in einem Kommentar im ‚Osservatore Romano‘ heisst, eine ‚fundamentale Wahrheit christlicher Anthropologie‘.³⁸

Das oberste Lehramt der Kirche hat inzwischen jeder Theorie oder Praxis „das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch [...] bezüglich der Menschenwürde und der daraus fliessenden Rechte einen Unterschied macht“. (NA 5b) Hat damit das oberste Lehramt dem kirchlichen Gesetzgeber das Fundament entzogen für „eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken“? (c. 208 CIC/1983) Eine Menschenwürde mit Standesunterschieden ist nach „Nostra aetate“ Nr. 5b nicht mehr zulässig, im Unterschied zu Aristoteles und Thomas. Die funktionalen Unterschiede müssen im Rahmen der gleichen Würde gedacht werden, wie das Augustinus formuliert: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, da tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“ (LG 32)

Die Dokumente des Konzils können nicht hierarchisch gewichtet werden, wie vor allem der Begriff Menschenwürde sehr deutlich zeigt. Denn es kann nicht Bereiche geben, wo die Menschenwürde und die daraus fliessenden Rechte anerkannt sind (Juden [NA 4] und Kirche–Staat [DH 1]), und andere Bereiche, wo die Menschenwürde und die daraus fliessenden Rechte nicht anerkannt werden (Kirche). Daher wird es in der Rechtssystematik und in der materialen Auseinandersetzung eines neuen Codex einiges aufgrund der Menschenrechtsargumentation des Konzils zu berichtigen geben, was nach einer ersten Lesung des Konzils vor über 50 Jahren noch übersehen wurde, da man noch ganz in der vorkonziliaren Rechtstradition des CIC/1917 verhaftet war.

6. Kirchenrechtshermeneutik

Ein Grundrechtskatalog im Kirchenrecht kann keine blosser Rezeption staatlicher Vorbilder sein. Vielmehr gilt es, die eigene naturrechtliche bzw. menschenrechtlich-theologische Tradition, die in den obigen Kapiteln nur angedeutet wurde, innerhalb des kanonischen

³⁸ Helmuth Hoving, Der Ausschluss von kirchlichen Weiheämtern aufgrund des Geschlechts. Ein kirchlicher Modernitätskonflikt: Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion, hg. v. D. Buser – A. Loretan, Freiburg/Schweiz 1999 (FVRR 3), 38–51, 45.

Rechts weiterzuentwickeln. Es bedarf also einer „schöpferischen Transformation“³⁹. Mit den Grundrechten verändern sich die Rollen aller Kirchenmitglieder.

Als Beispiel möchte ich hier die Mitglieder der Orden und der Lebensverbände nennen: „Nachdem die allgemeinen Menschenrechte durch ‚Pacem in terris‘ leges canonizatae geworden sind, kann die Kirche sie auch den Ordensleuten nicht mehr absprechen. Damit stellt sich die ungemein schwierige Aufgabe, die Ordenssaszese auf diese ihr bisher fremde Stufe höherer Rechtskultur zu heben, ohne dass die Unbedingtheit der Hingabe und der Einsatzfreudigkeit [...] dabei Schaden leidet“, so Nell-Breuning.⁴⁰

Gerade im Ordensrecht werden mit dem „human rights turn“⁴¹ älteste Schichten der Ordensspiritualität wieder sichtbar, die durch ein positivistisches Rechtsverständnis verdrängt worden waren. Gläubige haben den Gehorsam „im Bewusstsein ihrer eigenen Verantwortung“ (c. 212 § 1 CIC/1983) zu leben, oder wie im lateinischen besser zum Ausdruck gebracht: „*propriae responsabilitatis consci*“. Dieses Gehorsamsverständnis soll auf Thomas von Aquin zurückgehen. Denn Christus „ist nicht nur im Abt, sondern auch im Bruder, im Armen, im Gast, im Kranken zu sehen.“⁴² Der Gehorsam Christus gegenüber ist nicht nur hierarchisch, sondern im Geiste von Mt 25,35–36 vom Recht der Person her zu verstehen: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen.“

Kurz: Es kommt im institutionellen Bereich ein Prinzip der gegenseitigen Anerkennung zum Tragen, „welches allen Beteiligten nach Jahrhunderten der politischen Bevormundung und der ständischen Rangunterschiede vollkommen neu sein“⁴³ wird. Die frühen Christen haben sich

³⁹ Gerhard Luf, Grundrechte im CIC/1983: ÖAKR 35 (1985), 107–157, 115.

⁴⁰ Oswald von Nell-Breuning, Selbstkritik der Kirche. Zum Dokument der Bischofssynode „De iustitia in mundo“: ThPh 47 (1972), 508–527, 521. Reinhold Sebott SJ erinnert in seinem Kommentar zum Ordensrecht (Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici, Frankfurt a. M. 1995, 7–9, 8) an diese Herausforderung für das Ordensrecht, die durch die menschenrechtliche Wende des Konzils z. B. dem Ordensleben abverlangt wird.

⁴¹ Der Begriff „human rights turn“ bringt den neuen Ansatz meiner Konzilsinterpretation auf den Punkt.

⁴² Benedikt von Nursia, Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel lateinisch-deutsch, übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Zürich 1993, 19.

⁴³ Honneth, Recht (Anm. 16), 484.

als Bruder oder Schwester angesprochen, was im Ordensleben überlebt hat. Denn die reziproke Anerkennung, die die Goldene Regel nach Mt 7,12 und die Rechtsphilosophie des Decretums Gratiani forderten, wird nun in einem eigenständigen Grundrechtskatalog verfassungsrechtlich und institutionell umgesetzt. Sie werden damit einklagbar.

6.1 Freiheitsfunktionale Konzeption des Rechtsbegriffs

Die konziliare Lehre vom Recht der Personenwürde ist keineswegs Allgemeingut der Kirche geworden. In der nachkonziliaren Zeit wurde gestritten, wie die „daraus fließenden Rechte“ (NA 5b) umzusetzen sind. Es wurde kritisch gefragt: „Gibt es angesichts des christlichen Wahrheitsanspruchs und seiner autoritativen Vermittlung in der Kirche überhaupt autonome Freiheit und deren Ermöglichung in kirchenrechtlichen Institutionen?“⁴⁴ Gerhard Luf hat rechtsphilosophische Grundlagen der Freiheitsrechte für die Kirchenrechtswissenschaft entwickelt. „Gemäss dieser Sicht soll der Mensch in all seinen sozialen Bezügen als Subjekt verantworteter Freiheit begriffen und wechselseitig anerkannt werden. Das macht seine unverfügbare Würde als menschliche Person aus, von der die Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit so eindringlich spricht (DH 1).“⁴⁵ Sittliche Ansprüche benötigen ermöglichende und schützende Institutionen des Rechts, deren institutionelle Gestalt auf Freiheit hin zu legitimieren ist. „Eine solche freiheitsfunktionale Konzeption des Rechtsbegriffs wurde bzw. wird in der rechtsphilosophischen Diskussion in sehr unterschiedlicher konkreter Ausformung vertreten. Sie bleibt aber gerade in den [...] neoscholastisch-naturrechtlichen bzw. in den verschiedenen rechtspositivistischen Ansätzen unberücksichtigt.“⁴⁶

6.2 Grossbewegung zum Schutz der Menschenwürde

Das Zweite Vatikanische Konzil anerkennt die moderne Verfassungsgeschichte (DH; NA) und interpretiert den Menschenrechtseinsatz der Kirche in diesem Horizont: Eine Kirche, die sich als „Grossbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen“⁴⁷

⁴⁴ Hubert Müller, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht: AfkKR 150 (1981), 454–476, 460.

⁴⁵ Gerhard Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts: HdbKathKR³, 42–56, 54.

⁴⁶ „Legitimationsgrundlage wie zentrale Aufgabe des Rechts ist es daher, in einem System von Ordnung und Freiheit in institutioneller Form Realbedingungen des Freiheitshandelns nach allgemeinen, schlechthin geltenden Prinzipien zu garantieren.“ Ebd., 54.

⁴⁷ Johannes Paul II., Enz. „Centesimus annus“ vom 1. Mai 1991, 3,4: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html [Zugriff: 24.03.2017].

verstehen, so Johannes Paul II., ist auf kirchliche Persönlichkeiten und kirchliche Institutionen angewiesen, die sich für die Menschenwürde und die daraus fließenden Rechte aller Menschen einsetzen.⁴⁸ Der diakonische Einsatz war seit Beginn der Kirche auf alle Menschen gerichtet, nicht nur auf die Mitglieder der eigenen Kirche.

Die Kirche stand fast 200 Jahre abseits von dieser modernen Entwicklung westlicher Rechtskultur, die so entscheidend von ihr über Jahrhunderte gefördert wurde. Daher soll diese Einreihung in die moderne Verfassungsgeschichte noch etwas konkreter ausgemalt werden: Dazu gehören z. B. „die Mitglieder der Arbeiterbewegung und die Kombattanten des civil rights movements [z. B. Martin Luther King, A. L.], sie alle kämpften gegen rechtliche und soziale Formen der Missachtung, die sie als unvereinbar mit Ansprüchen auf Selbstachtung und individuelle Autonomie erlebten.“⁴⁹ Sie alle sind davon überzeugt, „dass es die Gerechtigkeit verlangt, jeder Person die gleichen Chancen auf Freiheit zu gewähren. [...] In der gesellschaftlichen Moderne ist die Forderung nach Gerechtigkeit öffentlich nur zu legitimieren, wenn in der einen oder anderen Weise auf die Autonomie des einzelnen Bezug genommen wird; nicht der Wille der Gemeinschaft, nicht die natürliche Ordnung, sondern die individuelle Freiheit bildet den normativen Grundstein aller Gerechtigkeitsvorstellungen.“⁵⁰ Das Konzil fordert weiter: „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben.“ (GS 9) Denn „gleichzeitig wächst auch das Bewusstsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie [...] Träger allgemein gültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist.“ (GS 26) „Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muss überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht.“ (GS 29) Diese faktische Verbindung von individueller Freiheit und Gerechtigkeit ist das Resultat eines jahrhundertelangen Lernprozesses: Zuerst wurde das Individuum, dann das individuelle Rechtssubjekt entdeckt. Der schwierige, konfliktreiche Weg führt „von Thomas von Aquin [über Francisco de Vitoria; Bartolomé de Las Casas, A. L.] über Grotius und Hobbes bis zu

⁴⁸ Vgl. Adrian Loretan – Ueli Mäder – Sepp Riedener – Fridolin Wyss (Hgg.), Kirchliche Gassenarbeit Luzern. Eine 30-jährige Zusammenarbeit von Kirchen und staatlichen Institutionen zugunsten von suchtbetroffenen Personen, Wien 2016 (RRD 22).

⁴⁹ Honneth, Recht (Anm. 16), 38.

⁵⁰ Ebd., 38.

Locke und Rousseau“⁵¹, Kant und Hegel. Unter allen Werten, die in der Verfassungsgeschichte um Vormachtstellung konkurrieren, „war nur ein einziger dazu angetan, deren institutionelle Ordnung auch tatsächlich nachhaltig zu prägen: die Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen.“⁵² Dieses freiheitsfunktionale Rechtskonzept hat die Kirchenrechtswissenschaft in ihrer Rechtstradition – wie oben kurz angedeutet – wieder zu entdecken. Dann kann sie auch wieder eine Gesprächspartnerin der staatlichen Rechtswissenschaft sein.

6.3 Rechtstheologie ohne eine Kultur des Abseitsstehens

Das Konzil bedauert „gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen [...] die legitime Autonomie der Wissenschaft“ (GS 36) einschränkten und eine Mentalität entstehen liessen, die einen Widerspruch zwischen Glaube und Wissenschaft verursachte, d. h. auf die Kirchenrechtswissenschaft bezogen einen Widerspruch zwischen Kirchenrechtswissenschaft und staatlicher Rechtswissenschaft.

Die rechtstheologische Debatte hat den notwendigen Zusammenhang von Freiheit und Gottesglauben⁵³ und damit auch die kirchliche Begründung des Rechts der Freiheit zu entfalten. Die Eigenständigkeit der Schöpfungswirklichkeit hat Thomas von Aquin betont. Bei ihm ergänzen sich Theonomie und Autonomie des Menschen durch ihre Beziehung zueinander. Dies hat weitreichende Konsequenzen für die rechtliche und sittliche Normfindung des Menschen.⁵⁴ „Thomas leitet nämlich die sittlichen Normen weder unmittelbar aus der *lex aeterna* ab, noch macht er die menschliche Vernunft gegenüber der Naturordnung zu einem rein rezeptiven Ableseorgan. Die menschliche Einsicht in die sittliche Ordnung ist zwar durch die Naturordnung vermittelt, aber doch zugleich eine aktiv-schöpferische Tätigkeit.“⁵⁵ Dieses wechselseitige Sich-aufeinander-Beziehen von Theologie

⁵¹ Ebd., 38.

⁵² Ebd., 35.

⁵³ Vgl. Böhnke – Bongardt – Essen – Werbick (Hgg.), *Freiheit Gottes* (FS Pröpfer) (Anm. 30).

⁵⁴ Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines „autonomen“ Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978 (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 5).

⁵⁵ Walter Kasper, *Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte: Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Ein Beitrag zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, hg. v. J. Schwartländer, München – Mainz 1981 (EF.W 24), 285–302, 291.

und Autonomie findet in dem klassischen Axiom Ausdruck: „Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.“⁵⁶

Thomas entwickelte aber nicht den Gedanken einer sich selbst begründeten Autonomie des Menschen, wie er vor allem von Immanuel Kant entwickelt wurde. „Noch weniger kennt er im Rahmen seiner Ordo-Idee, wie etwa seine Stellungnahme zur Sklavenfrage zeigt, den neuzeitlichen Gedanken der Befreiung aus menschenunwürdigen Abhängigkeitsverhältnissen.“⁵⁷ Dieser moderne Autonomiegedanke ist aber heranzuziehen, wenn das Konzil in Anlehnung an Thomas von der Eigengesetzlichkeit der menschlichen Gesellschaft spricht: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen eigenen Stand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss.“ (GS 36)

Glaubenserfahrung kann als eine spezifische Freiheitserfahrung begründet werden. Dieses Freiheitsverständnis wird somit nicht bloss von aussen an das kirchliche Recht herangetragen, „sondern ist theologisch aus der Mitte der christlichen Botschaft heraus legitimiert. [...] In dieser Fundierung des Rechts in der Freiheit als der transzendentalen Bestimmung des Menschen ist eine wesentliche systematische Grundlage für die Möglichkeit des Dialogs zwischen Theologie, Rechtsphilosophie und Jurisprudenz gelegt.“⁵⁸

Wie dieses Gespräch gelingen kann, hat ein ein US-amerikanischer Baptistenpastor und Bürgerrechtler auf dem Tiefpunkt der Auseinandersetzung um die Rassengesetze in den USA gezeigt. Aus dem Gefängnis von Birmingham schrieb er den inzwischen berühmten letter from Birmingham Jail: Für Martin Luther King Jr. ist ein „gerechtes Gesetz ein von Menschen gemachter Kodex, der mit dem moralischen Gesetz und dem Gesetz Gottes

⁵⁶ Ebd., 292. Vgl. auch Erich Przywara, Der Grundsatz „Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam“. Eine Idee geschichtlicher Interpretation, in: Scholastik 17 (1942) 178–186.

⁵⁷ Kasper, Bestimmung (Anm. 55), 294.

⁵⁸ Luf, Grundlagen (Anm. 45), 55–56.

übereinstimmt. Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, der nicht mit dem moralischen Gesetz harmoniert. 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.“⁵⁹

7. Ausblick

Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit der letzten Konzilserklärung, die mit dem Begriff Menschenwürde beginnt, die Freiheitsgeschichte des autonomen Subjekts fortgeschrieben. Damit stehen Theologie und Kirchenrechtswissenschaft vor ganz neuen Herausforderungen und Fragestellungen. In welchem Verhältnis steht der Schutz der Menschenwürde zu den Grundrechten einer Verfassung? Wer ist Träger der Menschenwürde? Findet die Rechtsordnung die Menschenwürde geradezu naturrechtlich vor? Man spricht von einer „angeborenen Menschenwürde“. Oder ist Menschenwürde das Ergebnis eines Anerkennungsaktes innerhalb der Rechtsordnung (positives Recht)?

Die Menschenrechte gelten universell, also auch in den Religionsgemeinschaften.⁶⁰ Das ist aber nur dann möglich, wenn der Begriff der Person, der in den jeweiligen Religionsgemeinschaften verwendet wird, mit dem universellen rechtsphilosophischen Begriff der Person, der den Menschenrechten zugrunde liegt, kompatibel ist. Viele Religionsgemeinschaften kommunizieren nach aussen, dass sie den Menschenrechten und dem mit ihnen verbundenen universellen rechtsphilosophischen Personenbegriff in ihrer Sozialethik verpflichtet sind. Es zeigt sich aber, dass Religionsgemeinschaften anders nach innen als nach aussen kommunizieren. Innerhalb einer Religionsgemeinschaft existiert faktisch ein nur partikularer, nicht auf alle Menschen anwendbarer religiöser Personenbegriff, der mit dem universellen rechtsphilosophischen Personenbegriff nicht vereinbar ist. Ein Beispiel für einen solchen Widerspruch zwischen einem universellen und einem partikularen Personenbegriff bietet der Personenbegriff, wie ihn die katholische Kirche nach aussen in ihrer Ethik und Soziallehre und nach innen im kanonischen Recht verwendet. Das

⁵⁹ Martin Luther King, Letter from Birmingham Jail, deutsch zitiert nach: John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt a. M. 1998, 357 Anm. 39.

⁶⁰ Vgl. Peter Kirchschräger, Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten, Paderborn 2016 (Gesellschaft, Ethik, Religion 7).

kanonische Recht kennt mindestens zwei differente Begriffe der natürlichen Personen: zum einen den in Kanon 96 des CIC/1983 definierten kirchenrechtlichen Begriff der Person, der Andersgläubige ausschliesst und den Umfang des Personenbegriffs auf getaufte Christen einschränkt, zum anderen den in mehreren Kanones des CIC/1983 und im Lehramt explizit wie implizit verwendeten rechtsphilosophischen Personenbegriff, zu dessen Umfang auch Andersgläubige gehören.

Es wurden Lösungen in der Kirchenrechtswissenschaft erarbeitet, wie der verengte Personenbegriff (v. a. mit Blick auf die Stellung Andersgläubiger⁶¹) abgeändert werden muss, damit eine Auflösung des Widerspruchs und damit eine Harmonisierung innerhalb des Kirchenrechts einerseits und eine Harmonisierung zwischen Kirchenrecht und säkularem staatlichem Recht andererseits möglich wird.

Der universelle, säkulare Personenbegriff ist eine Präsupposition jeden Rechts und somit systemrelevant auch für jedes Recht der Religionsgemeinschaften. Jedes Recht, das nicht den universellen Personenbegriff vertritt, verstrickt sich bereits intern in Widersprüche. Die Kirchenrechtswissenschaft könnte somit der inhaltlichen Durchsetzung des universellen Personenbegriffs und damit der Menschenrechte dienen und ein Minimalkriterium bereitstellen, das es erlaubt, Rechtssysteme, die als Ganze mit den Menschenrechten kompatibel sind, von solchen zu unterscheiden, die es nicht sind. Das Muster, das herausgearbeitet wird, und die vorgeschlagene Lösung des Widerspruchs zwischen universellem und partikularem Personenbegriff im Kirchenrecht können ausserdem als Grundlage für weitere Forschungsprojekte dienen, in denen diese Strukturen auf andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften angewendet werden, in denen ein Widerspruch zwischen universellem und partikularem Personenbegriff besteht; ein Anwendungsfall wäre auch der Islam⁶².

⁶¹ Vgl. Burkhard Josef Berkmann, Nichtchristen im Recht der katholischen Kirche, Wien – Münster 2017 (RRD 23).

⁶² Vgl. Marcel Gyr, Festnahme nach Mordaufruf. Schliessung der An’Nur-Moschee gefordert: NZZ Nr. 257 (03.11.2016), 1; vgl. ebd. 11 und 19. „Vier Personen wurden festgenommen, unter ihnen ein junger Imam aus Äthiopien, [...] Ihnen allen wird öffentliche Aufforderung zu Verbrechen und Gewalt vorgeworfen. [...] Vielmehr soll der Imam Ende Oktober während eines Freitagsgebets zum Mord an denjenigen Muslimen aufgerufen haben, die nicht an den gemeinsamen Gebeten in der Moschee teilnehmen. Die anwesenden Gläubigen soll er dazu aufgefordert haben, die ‚Fehlbaren‘ zu denunzieren.“ (Ebd., 1) Darin zeigt sich ganz praktisch, warum die Vorstehenden aller Religionsgemeinschaften lernen müssen, die Würde jeder Person und

Die Menschenwürdediskussion in der Nachkriegszeit verstand sich als Bewegung gegen die Möglichkeit, bestimmte Menschen als „Untermenschen“ zu behandeln (Nazi-Ermordung der Juden, Roma, Fahrenden, Homosexuellen etc.). Daher die nichts zu wünschen übriglassende, deutliche Stellungnahme des Konzils in der Erklärung zu den nicht christlichen Religionen (NA 5b; c), mit der dieser Artikel schon begonnen hat.

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 5b; c) Dies gilt auch für das Recht der Kirche.

Prof. Dr. Adrian Loretan, Universität Luzern

die daraus fließenden Rechte zu achten. Von der Würde der Person hat das Zweite Vatikanische Konzil die Religionsfreiheit jeder Person begründet (DH).