

Grundrechte in den Religionen

Gläubige in einer pluralistischen Gesellschaft müssen «sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen. Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.»¹ Am 11. September 2001 ist diese Spannung zwischen säkularer Gesellschaft und Religion explodiert, so Jürgen Habermas.

1. Sind Grundrechte in den Religionen denkbar?

«So unzweifelbar der Gedanke der Menschenrechte sich [u.a.] unter christlichem Einfluss entwickelt hat, so unzweifelbar ist zugleich, dass er gegen erheblichen kirchlichen Widerstand durchgesetzt werden musste»², so der evangelische Bischof Wolfgang Huber.³ Lassen sich Glaubenswahrheiten einerseits und subjektive Freiheitsrechte andererseits in den Religionsordnungen theologisch verbinden?

Welche Rolle spielt der Staat? Nimmt er durch die Gewährung von kollektiven Rechten Partei für die Religionsgemeinschaften? Oder erlaubt er den Mitgliedern der Religionsgemeinschaften, selbst zu definieren, was ihre kulturelle und religiöse Identität ausmacht? Rechtlich ausgedrückt heißt das: Individuelle contra kollektive Religionsfreiheit.

¹ J. Habermas: *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, 14.

² W. Huber: *Menschenrechte – Christenrechte*, in: *Recht nach Gottes Wort. Menschenrechte und Grundrechte in Gesellschaft und Kirche*. Im Auftrag der Synode der Evangelisch-reformierten Kirchen in Nordwestdeutschland herausgegeben vom Landeskirchenvorstand, Neukirchen 1989, 82–99, 82.

³ Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz und Präsident des Rates der Evangelischen Kirche Deutschlands.

2. Grundrechtsbedarf der Religionen aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Die großen Religionen sind aufgrund ihrer Mitgliederstärke und ihrer gesellschaftlichen Stellung «als potentiell grundrechtsgefährdende Macht dem Staat durchaus vergleichbar»⁴. Denn zur Erreichung ihrer ideellen Ziele müssen sie auch materielle, soziale und politische Interessen vertreten, was Machtausübung mit sich bringt, Machtkonflikte in sich birgt und Machtmissbrauch nicht ausschließt.

Grundrechte können zwar nicht den Missbrauch ausschließen. Sie sind aber ein klares Instrument gegen den Machtmissbrauch in den Kirchen und Religionen. Damit dieser Machtmissbrauch hier nicht als etwas rein Theoretisches erscheint, erinnere ich an die sexuellen Übergriffe von religiösen Machträgern, Priestern und Pastoren, in den Kirchen. «Für das Erzbistum Boston wird laut Staatsanwaltschaft von über 1.000 Fällen sexuellen Missbrauchs seit 1940 ausgegangen.»⁵ Hätte die katholische Kirche die innerkirchlichen Grundrechte wirklich so ausgebaut, wie es die Bischöfe 1967 gewünscht haben⁶, so hätte sie sich im wörtlichen Sinne einiges ersparen können. Jetzt bietet allein das Erzbistum Boston den mutmaßlichen Opfern sexueller Ausbeutung durch Priester umgerechnet rund 74 Millionen Franken Schadenersatz an.⁷

Das religiöse Recht müsste aus sozialwissenschaftlicher Sicht die Gläubigen vor Machtmissbrauch schützen und könnte dies am wirkungsvollsten mittels durchsetzbarer Menschenrechte bzw. Grundrechte gewährleisten. Daher bedarf es aus sozialwissenschaftlicher Sicht der Menschenrechte in den Religionsgemeinschaften.

⁴ D. Steuer-Flieser: «Grundrechte» im Codex Iuris Canonici von 1983 im Vergleich mit dem deutschen Grundgesetz. Eine exemplarische Untersuchung anhand der Wissenschaftsfreiheit, Baden-Baden 1999, 83.

⁵ Kipa (Agenturmeldung): Erzbistum Boston bietet Schadenersatz an, in: SKZ 171 (2003) 584.

⁶ Praefatio (Vorrede) zum CIC 1983, Lateinisch-deutsche Ausgabe, 5. neu gestaltete und verbesserte Auflage, Kevelaer 2001, XXXVII.

⁷ Siehe Anm. 5. Vgl. auch H. Ulonska / M. J. Rainer (Hg): Sexualisierte Gewalt im Schutz von Kirchenmauern. Anstöße zur differenzierten (Selbst-) Wahrnehmung, Münster 2003.

3. Grundrechtsbedarf der Religionen aus rechtsphilosophischer Sicht

Montesquieu hat die an sich selbstverständliche Tatsache, dass mit Macht auch die Möglichkeit des Missbrauchs verbunden ist, wie folgt umschrieben: «Eine ewige Erfahrung lehrt..., dass jeder Mensch, der Macht hat, dazu getrieben wird, sie zu missbrauchen.»⁸

Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, das durch die Religionsfreiheit gewährt wird, ließ die Machtfrage in den Religionsgemeinschaften bisher als tabu erscheinen. Erst der 11. September 2001 hat die Frage verstärkt aufkommen lassen, wie religiöse Leitfiguren mit den Mitgliedern ihrer Religionsgemeinschaft umgehen. Der vom Staat garantierte Austritt aus den Religionsgemeinschaften, der für viele Religionsmitglieder aus theologischen, psychologischen, anthropologischen oder kulturellen Gründen nicht in Frage kommt, genügt nicht. Entsteht mit dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsfreiheit eine nichtdemokratische Enklave im demokratischen Rechtsstaat? Werden Religionen in Zukunft zum Sammelbecken der Nichtdemokraten, ideal auch für terroristische Organisationen?

Ein Blick in die Philosophiegeschichte zeigt, dass Machtmissbrauch in Religion und Staat häufig im Namen der religiösen Wahrheit geschah. Es war das zentrale philosophische Anliegen *Immanuel Kants*, Situationen des Zwangs und der Gewalt zugunsten von Vernunft und Recht zu überwinden. Seine aufgeklärte Kritik verstand sich zum einen als Kritik des Politischen, zum andern als Kritik der Religion.⁹

Mit einem Vergleich Kants möchte ich diesen rechtsphilosophischen Abschnitt beschließen: «Ähnlich wie jeder Mensch mit der Verkehrung der Grundsätze sittlichen Handelns den Fall Adams existentiell wiederholt, so lastet auch auf jeder religiösen Institution «eine Art von Erbschuld», nämlich der Hang zur eigenen Verabsolutierung.»¹⁰

Immanuel Kant warnt vor den sich im Besitz der Wahrheit Wissenden. Dies heißt, dass auch den Religionsgemeinschaften eine «Magna Charta» der Grundrechte abzutrotzen ist.

⁸ Ch.-L. Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, übersetzt von K. Weigand, Stuttgart 1984, 211.

⁹ O. Noti: *Religion und Gewalt. Eine theologisch interessierte Erinnerung an Immanuel Kant*, in: D. Mieth / R. Pahud de Mortanges (Hg): *Recht – Ethik – Religion. Der Spannungsbogen für aktuelle Fragen, historische Vorgaben und bleibende Probleme*, Bundesrichter Giuseppe Nay zu Ehren, Luzern 2002, 134–145, 134.

¹⁰ O. Noti: *Religion und Gewalt*, a.a.O., 143.

4. Grundrechtsbedarf der Kirchen aus theologischer Sicht

4.1 Sozialethische Anerkennung der Menschenrechtsidee

Nach den Verurteilungen der Menschenrechte sowohl durch Päpste¹¹ als auch durch «weite Teile des Protestantismus»¹² erkannten die Kirchen angesichts sozialer Fehlentwicklungen im industriellen Zeitalter und vor allem angesichts totalitärer Staaten zunehmend ihre Aufgabe, für Menschenwürde und Menschenrechte einzutreten. Es waren die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, die die Kirchen dazu führten, sich eindeutig auf die Seite der Menschenrechte zu stellen. Doch der Übergang der Kirchen zu einer positiven Bewertung der Menschenrechte blieb lange Zeit ohne zureichende theologische Begründung.¹³ «Erst als in den siebziger Jahren mit der massiven Zunahme von Menschenrechtsverletzungen auch die öffentliche Aufmerksamkeit für sie wuchs, begann in den ökumenischen Zusammenschlüssen der Kirchen und ihnen folgend auch in der Theologie eine intensive Arbeit an der theologischen Begründung der Menschenrechte. Auf der Grundlage dieser Klärungen verbreiterte sich seit Beginn der achtziger Jahre die Basis für eine Diskussion über die Grundrechte in der Kirche.»¹⁴ In der katholischen Kirche setzte die Diskussion früher ein. Aber der CIC 1983 spricht nur an einer einzigen Textstelle von «iura fundamentalia», von Grundrechten. In can. 742 § 2 heißt es: «Der Kirche kommt es zu, ... die sittlichen Grundsätze über die soziale Ordnung zu verkünden ..., insoweit die Grundrechte der menschlichen Person ... dies erfordern.»

Daraus folgt, dass die Menschenrechte, die in der Würde der Person gründen und damit der innerkirchlichen Rechtsordnung vorgegeben sind, im innerkirchlichen Raum ebenfalls Beachtung finden müssen.¹⁵

¹¹ Vgl. z.B. Pius IX.; er verwirft im «Syllabus» (1864) ausdrücklich die Gewissens- und Kultfreiheit.

¹² W. Huber: Grundrechte in der Kirche, in: G. Rau / H.-R. Reuter / K. Schlaich (Hg): Das Recht in der Kirche, Bd. 1, Zur Theorie des Kirchenrechts, Gütersloh 1997, 518–544, 519.

¹³ Auch heute wird die Menschenrechtsfrage eher sozialethisch, d.h. als nach aussen gerichtet verstanden, weil die theologische Bewertung noch mangelhaft ist. Vgl. J. Niewiadomski: Menschenrechte: ein gordischer Knoten der heutigen Gnaden-theologie, in: Theologisch-Praktische Quartalschrift 145 (1997) 269–280.

¹⁴ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 522.

¹⁵ Aus der Begründung der Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit zieht Aymans zwei Folgerungen: 1. Die Menschenwürde wird vorstaatlich begriffen. D.h. sie wird «auch durch die Kirche nicht geschaffen oder vermittelt», sondern ist auch der Kirche vorgegeben. 2. «Die Kirche beteiligt sich an der Menschenrechtsdebatte

Sechs Grundtypen der theologischen Argumentation der Kirchen können mit Huber unterschieden werden:

1. *Auf eine theologische Begründung* der Menschenrechte im Horizont des christlichen Glaubens soll *verzichtet* werden, weil nur so die Allgemeinheit der Menschenrechte und ihr säkularer Charakter respektiert werden könnten.¹⁶ «Der Verzicht auf jede theologische Begründung scheitert daran, dass die Würde jeder menschlichen Person aus Gründen der profanen Vernunft allein nicht einsichtig gemacht werden kann»¹⁷, so Huber.

2. Eine doppelte Begründung sehen *katholische* Argumentationen vor. Philosophisch bzw. naturrechtlich werden von Johannes XXIII. in «Pacem in terris»¹⁸ (1963) erstmals allgemeine und unveräußerliche Menschenrechte formuliert, ausgehend vom Menschen als Person. *Eine theologische Begründung* liefert das *Konzil Vaticanum II* (1962-65): «Da alle Menschen ... nach Gottes Bild geschaffen sind ..., muss die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden. ... 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.»¹⁹ Der Einsatz für die Menschenrechte ist deshalb nicht eine nur philosophisch begründete Pflicht, sondern gehört *konstitutiv zum Zeugnis des Evangeliums*.

3. Die *Heiligkeit des Lebens* wird in *orthodoxen* Diskussionen hervorgehoben. Die Teilhabe des Menschen am umfassenden Geschenk des Lebens tritt in den Vordergrund. Die Frage der menschlichen Würde und Freiheit tritt zurück.

4. In der *reformierten* Tradition wird die These vertreten, dass gerade um der Allgemeinheit der Menschenrechte willen deren Begründung im «Recht Gottes auf den Menschen» notwendig sei. «Aus der *offenbarungstheologischen* Begründung ergibt sich die Gefahr, dass die besonderen historischen und

aus einem eigenen Erkenntnisgrund, nämlich auf Grund der Offenbarung.» W. Aymans: Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte, in: AfkathKR 149 (1980) 395.

¹⁶ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 522.

¹⁷ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 527.

¹⁸ Auf die Anfänge in der Spätscholastik werden wir noch zu sprechen kommen. Papst Leo XIII. hatte die Koalitionsfreiheit im Zusammenhang mit der Arbeiterfrage schon 1891 in «Rerum novarum» anerkannt. Die katholische Kirche anerkannte damit also zuerst soziale Grundrechte, bevor sie dazu überging, auch individuelle Grundrechte zu befürworten.

¹⁹ GS 29.

rechtlichen Strukturen der Menschenrechte wie ihre historische Variabilität nicht zureichend berücksichtigt werden»²⁰, so Huber.

5. *Eine funktionale theologische Theorie* der Menschenrechte zielt darauf ab, funktionale Entsprechungen zwischen dem Appell an die Unverfügbarkeit der menschlichen Würde und dem Gedanken der Rechtfertigung vor Gott allein durch Gnade herauszuarbeiten. Damit kann diese Theorie einen funktionalen Sinn des christlichen Glaubens im Horizont neuzeitlichen Wahrheits- und Freiheitsbewusstseins herausarbeiten. Dabei treten «diejenigen Elemente der christlichen Überlieferung in den Hintergrund, die sich nicht einfach in das neuzeitliche Menschenrechtsbewusstsein – insbesondere in seiner liberalen Ausprägung – einfügen lassen. Das kritische Potential der jüdisch-christlichen Überlieferung ... kommt nicht in zureichendem Maße zum Zuge.»²¹

6. Mit *Entsprechung und Differenz* umschreibt Huber sein Modell, das nach Analogien zwischen den neuzeitlichen Menschenrechten und den Grundhalten des christlichen Glaubens fragt und so den säkularen Charakter der Menschenrechte ernst nimmt. Die Menschenrechte sollen *die Stellung der Einzelperson im Gemeinwesen* bestimmen und sichern. Sie tun dies, indem Freiheit, Gleichheit und Teilhabe zusammen die Grundfigur der Menschenrechte ausmachen.

Der Zugang zu den Menschenrechten soll für alle Menschen offen gehalten werden, unabhängig von ihren religiösen oder politischen Überzeugungen. Die Menschenrechte «implizieren ein Verständnis der menschlichen Würde, das gerade dadurch bestimmt ist, dass keine weltliche Macht zu einer abschließenden Definition dessen befugt ist, *was den Menschen zum Menschen macht*. Dem christlichen Glauben erschließt sich der Sinn dieses Verbots daraus, dass die menschliche Person durch ihre Beziehung zu Gott konstituiert wird. Daraus begründet sich die Unverfügbarkeit der menschlichen Würde, in deren Dienst die Menschenrechte in ihrer rechtlichen Ausgestaltung und politischen Verwirklichung stehen.»²²

Ein glaubwürdiges Eintreten einer Institution für die Menschenrechte nach außen stellt diese Institution vor die Frage, wie sie es selber mit den Grundrechten nach innen hält.

²⁰ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 524.

²¹ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 525.

²² W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 527.

4.2 Ist die theologische Glaubwürdigkeit der Kirchen ohne Grundrechte denkbar?

In pluralistischen Gesellschaften wird das allgemeine Rechtsbewusstsein wesentlich durch die Grundrechte geprägt. Alle Religionsgemeinschaften sehen sich daher mit der universelle Geltung beanspruchenden Menschenrechtsidee konfrontiert, vor allem dann, wenn sie in ein grundrechtlich-rechtsstaatliches Umfeld eingebettet sind.

Die Kircheng Zugehörigkeit stellt heute, nach dem Wegfall des konfessionell geschlossenen Staates und dessen *«brachium saeculare»*, eine subjektive Entscheidung dar und beruht auf freier Gefolgschaft. Je grösser der Graben zwischen kirchlichem Recht und allgemeinem Rechtsbewusstsein ist, umso eher ist die Frage erlaubt, «ob die Kirchen überhaupt noch Tradierungsfähigkeit besitzen»²³. Müssten sie sich nicht auch «in ihrer inneren Organisationsstruktur der sie umgebenden Menschenrechtskultur anpassen, zumal es sich um eine Rechtskultur handelt, die ... von den Kirchen als grundsätzlich der christlichen Sozialethik entsprechend anerkannt wird»²⁴. Als Beispiel sei auf die weitgehende Inkulturation des frühen Christentums in die heidnisch-römisch-hellenistische Antike verwiesen, die bis heute das Recht der katholischen Kirche entscheidend prägt. Weshalb soll «eine entsprechende Inkulturation der Kirchen und ihrer Organisationsstrukturen in den Kontext der neuzeitlichen Menschen- und Grundrechtsidee ausgeschlossen sein»²⁵?

Werden einige christliche Kirchen in einem modernen Rechtsstaat zum Fremdkörper? Ist das Selbstbestimmungsrecht der Religionsfreiheit das geeignete Mittel, um diese Fremdheit, dieses Nicht-Inkulturieren nach der Französischen Revolution zu schützen?

Für Bischof Huber setzt ein glaubwürdiges Eintreten der Kirchen für die Menschenrechte in der Gesellschaft «eine Klärung der Frage voraus, ob und in welchem Umfang und welcher Transformation derartige Rechte auch innerhalb der Kirche selbst Gültigkeit beanspruchen können»²⁶.

Auch Papst Paul VI. hat unmissverständlich festgestellt, dass der Einsatz der Kirche für die Menschenrechte eine dauernde Selbstprüfung und Reini-

²³ D. Steuer-Flieser: «Grundrechte» im Codex Iuris Canonici von 1983, a.a.O., 92.

²⁴ F. Hafner: Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, Freiburg i.Ue. 1992, 175.

²⁵ F. Hafner: Kirchen im Kontext, a.a.O., 176.

²⁶ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 528.

gung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Handlungsweisen verlangt.²⁷

4.3 Innerkirchliche Grundrechtsgeltung

Das theologische Begründungsmodell der Menschenrechte, das von lutherischen²⁸ und katholischen²⁹ Autoren mehrheitlich vertreten wird, anerkennt *die säkularen Wurzeln* der Menschenrechte, sieht daneben aber auch aus der christlichen Botschaft nachweisbare Entsprechungen.

a) Im evangelischen Bereich

Dietrich Pirson stellt in seiner Abhandlung über «Innerkirchliche Grundrechte aus der Sicht der evangelischen Kirchenrechtslehre» fest, «dass die Beziehung zwischen Reformation und Individualismus einigermaßen kompliziert» sei.³⁰

Er gelangt sowohl für das Luthertum als auch für den Calvinismus zu dem Schluss, dass trotz der Aufwertung der personalen Stellung der Gläubigen innerhalb der Kirche «der Gedanke einer besonderen rechtlichen Stellung von individuellen Positionen, die den Belangen der Kirchen gegenüberstehen, gar nicht aufkommen konnte»³¹. Das Prinzip des allgemeinen Priestertums vermochte nicht der Legitimierung einer grundsätzlichen Gleichheit der Kirchenglieder zum Durchbruch zu verhelfen. Denn das kirchliche Verfassungsrecht ist mit «der Antinomie von Amtsverantwortung und gleichberechtigter Verantwortung aller Gläubigen als Priester ... nie eindeutig fertig»³² geworden.

²⁷ Paul VI.: «Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung» aus Anlass der Bischofssynode von 1974, deutsche Übersetzung in: HerKorr 28 (1974) 624.

²⁸ Eine ausführliche theologische Diskussion findet sich bei W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O.

²⁹ Vgl. H. J. Münk: Das Projekt Weltethos in der Diskussion, in: Stimmen der Zeit 2/2004, 101–113. Eine gute Zusammenfassung der katholischen Diskussion findet sich bei F. Hafner: Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, Freiburg i.Ue. 1992, 187–191.

³⁰ D. Pirson: Innerkirchliche Grundrechte aus der Sicht der evangelischen Kirchenrechtslehre, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 98 (1981) 339ff, 344.

³¹ D. Pirson: Innerkirchliche Grundrechte, a.a.O., 345.

³² D. Pirson: Innerkirchliche Grundrechte, a.a.O., 346.

Erst der *Kollegialismus* hat zur Deutung der evangelischen Kirchen als Gemeinschaft gleichberechtigter Individuen geführt. Im 18. Jahrhundert entfaltet sich die «Freiheit in der Kirche im Kollegialsystem, das die Kirche als korporativen Zusammenschluss des religiösen Individualismus konstruiert»³³.

Das *korporationsrechtliche Denken der Aufklärung* hatte also auch in der Kirchenrechtswissenschaft seinen Einzug gehalten.³⁴ Durch die Aufklärung geprägte Denker suchten die Territorialkirche naturrechtlich als eine Korporation zu verstehen, zu der sich die Christen zur Pflege ihres gemeinsamen Glaubens zusammengeschlossen hatten. «Die Gemeinsamkeit im Bekenntnis hatte ihre Bedeutung als rechtliche Klammer ... eingebüsst.»³⁵ Die Bekenntnisbindung trat in eine Spannung zur Gewissensfreiheit. Bekenntnisbindung wurde als Glaubenszwang missverstanden.

Das Eigenartige der *Schweizer staatskirchenrechtlichen Entwicklung* liegt darin, dass in der Folge der Aufklärung die evangelische Kirche in den Staat eingliedert wurde. «So entstand unter dem Einfluss des Liberalismus die für die Schweiz typische bekenntnisoffene Kirche, ja teilweise wurde gar die [staatliche] Glaubens- und Gewissensfreiheit von den kantonalen Kirchengesetzen übernommen und als innerkirchliches Grundrecht anerkannt. Das kirchenpolitische System stand so ganz im Zeichen des Einzelnen und seiner [Religions-]Freiheit, während der Gedanke der Freiheit der Kirche ... im Hintergrund blieb.»³⁶

Dieses liberale³⁷ Kirchenverständnis förderte Elemente einer Auflösung des Kirchenbegriffs. Als Resultat dieser Entwicklung unterscheiden sich die schweizerischen reformierten Kirchen sehr stark von ihren lutherischen und reformierten Schwesterkirchen.

Während in der *Bundesrepublik Deutschland* das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Zeit des Nationalsozialismus aufgrund der Erfahrungen des

³³ M. Heckel: Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 86 (1969) 396ff, 422.

³⁴ Vgl. D. Pirson: Das Bekenntnis im Recht der Kirche, in: SJKR 2000, Bern 2001, 13–31, 19. Zur Entwicklung des Bekenntnisbegriffs vgl. bes. 15–22.

³⁵ D. Pirson: Das Bekenntnis, a.a.O., 19.

³⁶ P. Karlen: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Schweiz, Zürich 1988, 130.

³⁷ «La suppression du caractère obligatoire des confessions historiques est également issue du libéralisme et, plus particulièrement, de la politique et théologie libérale du 19^e siècle.» Chr. Winzeler: Le droit ecclésial protestant en Suisse. Principes et questions fondamentales, in: SJKR 2000, Bern 2001, 101–110, 104.

Kirchenkampfes der Bekennenden Kirche eine grundsätzliche Neuorientierung erfuhr, blieb das schweizerische Staatskirchenrecht von den deutschen Ereignissen weitgehend unberührt, trotz der führenden Rolle des Basler Theologen Karl Barth bei der Arbeit an der Theologischen Erklärung von Barmen vom 29.–31. Mai 1934.

Die Erkenntnis der Kirche, dass sie ihre rechtliche Ordnung selbst theologisch zu verantworten hat,³⁸ führte in der Bundesrepublik Deutschland zu einer fast völligen Verselbstständigung der Kirchen gegenüber dem Staat und zur Entlassung aus der staatlichen Kirchenhoheit (hinkende Trennung).

In der Schweiz dagegen blieb die in der Kulturkampfzeit errichtete religionsrechtliche Ordnung in den meisten Kantonen vorerst unverändert.³⁹ Dennoch sollte man die Bekenntnisfreiheit *nicht* etwa verwechseln mit der *Bekenntnislosigkeit*. Aber politischer und religiöser Liberalismus haben bewirkt, dass in vielen evangelischen Kirchenverfassungen der Schweiz kein bestimmtes, dogmatisch umschriebenes Bekenntnis zur Kircheng Zugehörigkeit verlangt wird.⁴⁰

Aber auch in der bekenntnisoffenen Kirche stellt sich die Frage nach dem *Verhältnis zwischen subjektiver Eigenverantwortlichkeit und objektiver Bekenntnisgebundenheit*. Es mag nicht überraschen, dass sich die gegenwärtige Diskussion um die Grundrechtsgeltung innerhalb der evangelischen Kirchen, wie sie insbesondere von Pirson eingeleitet wurde, zu grundrechtstheoretischen Lösungsansätzen gelangt, «die sich in den Grundzügen mit denjenigen der *Kanonistik durchaus vergleichen lassen*»⁴¹, obschon «die Debatte bisher noch nicht mit vergleichbarer Ausführlichkeit geführt worden»⁴² ist.

Die Bedeutung der Grundrechte in der Kirche kommt dann nicht angemessen zum Ausdruck, «wenn lediglich die im staatlichen Bereich vorgefun-

³⁸ Vgl. das Kapitel «Der Arierparagraph» des staatlichen Rechts, wonach nur Arier Pfarrer werden konnten, in: E. Bethge: Dietrich Bonhoeffer: Eine Biographie, Gütersloh 1994, 357–378.

³⁹ «La Suisse réformée n'a pas connu de pression suffisante de l'Etat pour inciter les Eglises nationales à revenir aux sources de leur droit comme les églises allemandes au cours des années 1930 et 1940. L'exception est l'Eglise libre vaudoise.» Chr. Winzeler: Le droit ecclésial protestant en Suisse, a.a.O., 104.

⁴⁰ Vgl. J. G. Fuchs: Aus der Praxis eines Kirchenjuristen in der Zeit ökumenischer Begegnung, Zürich 1979, 146–150.

⁴¹ F. Hafner: Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, a.a.O., 180.

⁴² W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 531.

denen Grundrechte in den kirchlichen Bereich übertragen werden»⁴³, wie das in der Schweiz des 19. Jahrhunderts der Fall war. Es braucht dazu eine «schöpferische Transformation»⁴⁴. Worin bestehen die Transformationsregeln für die Einfügung von Grundrechten in der Kirche?

Die Forderung nach kirchlichen Grundrechten ist nicht unabhängig von der staatlichen Rechtsentwicklung entstanden, wie ich oben ausführte. Dennoch muss die Formulierung und Ausgestaltung von kirchlichen Grundrechten sich an dem Geschehen orientieren, das die Kirche konstituiert. «Die Freiheit, die in kirchlichen Grundrechten ihre rechtliche Entsprechung findet, ist nicht die bürgerliche Freiheit, sondern die Freiheit aus dem Glauben, sie ist nicht selbstbezüglich, sondern antwortende Freiheit.»⁴⁵ *Entscheidende Transformationsregeln* für die kirchliche Rezeption der allgemeinen Menschenrechte sind für Huber die gleiche Würde aller Menschen und die vorrangige Option für die Armen. «Soweit die Glieder der Kirche sich wechselseitig als Gleiche anerkennen, muss auch allen die Möglichkeit offen stehen, am Leben der Kirche verantwortlich mitzuwirken. ... Insofern scheint einleuchtend zu sein, dass Grundrechte in ihrer *produktiven*, zur Gestaltung anregenden *Funktion* für die Sozialgestalt der Kirche eine wichtige Bedeutung gewinnen.»⁴⁶ Grundrechte sollen also dazu beitragen, dass die Sozialgestalt der Kirche durch Freiheit, Gleichheit und Teilhabe geprägt ist und dadurch «exemplarische Bedeutung für die Gestaltung anderer gesellschaftlicher Bereiche gewinnen kann»⁴⁷.

Neben diesem produktiven Sinn der Grundrechte in der Kirche muss auch auf *die protektive Funktion der Grundrechte* in der Kirche hingewiesen werden. Wenn Huber meint, diese Funktion habe im kirchlichen Bereich «gerin-

⁴³ Aus evangelischer Sicht: Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 533.

⁴⁴ Aus katholischer Sicht: G. Luf: Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: J. Listl / H. Müller / H. Schmitz (Hg): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 24–32, 32.

⁴⁵ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 531f.

⁴⁶ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 535.

⁴⁷ Ebd. Karl Barth hat von einer exemplarischen Bedeutung der Kirchenordnung im Verhältnis zur staatlichen Ordnung gesprochen (vgl. K. Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: ders.: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1984³, 80). Für Huber hängt das daran, dass seine Fragestellung noch an der klassischen Dualität Kirche-Staat ausgerichtet ist. Akzeptiert man, dass das Verhältnis Kirche – Staat im Rahmen des Verhältnisses Gesellschaft – Staat gesehen werden muss, «muss die Frage nach dem exemplarischen Charakter kirchlicher Ordnung im Blick auf alle Teilbereiche der Gesellschaft gestellt werden.» W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 535.

gere praktische Bedeutung als im staatlichen Bereich»⁴⁸, so ist seinem ausgezeichneten Aufsatz «Grundrechte in der Kirche» an dieser Stelle zu widersprechen. Ich denke hier an die sexuellen Übergriffe, die gezeigt haben, dass Menschen vor Machtmissbrauch kirchlicher Amtsträger ebenfalls geschützt werden müssen.

Huber ist der Ansicht, dass *Grundrechte Regeln sind, an denen der Missbrauch kirchlicher Machtpositionen überprüft* und geahndet werden kann. Grundrechte sind als Orientierungsangebote zu verstehen, an denen Gestalt und Handhabung kirchlicher Ordnung sich auszurichten haben.

Wie in der katholischen Diskussion wird zwischen *Menschenrechten und Christenrechten* unterschieden. Besondere *Gruppenrechte* wie in der katholischen Kirche⁴⁹ grundrechtlich zu verankern, widerspricht evangelischem Kirchenverständnis. Eine solche Differenzierung im evangelischen Kirchenrecht entspricht nicht dem Gedanken der Gleichheit aller Glieder. «In der Kirche gebührt der allen Menschen *gleichen Würde (dignitas) der eindeutige Vorrang vor einer Differenzierung* gemäß der mit unterschiedlichen Positionen und Funktionen verbundenen Würde (*honor*).»⁵⁰ Von hier aus bedürfen «hierarchische» Leitungsstrukturen der kritischen Überprüfung und Revision.

Huber hat einen eigentlichen Katalog von Grundrechten in der Kirche ausgearbeitet, der als Vorbild für evangelische und reformierte Kirchen gelten kann. Aber auch andere Kirchen werden um diesen Grundrechtskatalog nicht herumkommen, wenn eine theologisch und rechtlich differenzierte Grundrechtsdiskussion in der entsprechenden Kirche entfaltet werden soll.⁵¹

b) Im katholischen Bereich

Im Gegensatz zum vorkonziliaren Kirchenverständnis der Gemeinschaft der Ungleichen (*societas inaequalis*) betont das Konzil die «vera aequalitas», die wahre Gleichheit der Gläubigen. Das Konzil hält fest: «Es gibt ... in der Kirche keine Ungleichheit in Bezug auf die Rasse oder die Nation, die soziale Stellung oder das Geschlecht. ... Alle nämlich seid ihr «einer in Christus» (LG 32 d).⁵² Über die Gleichheit rückte *der gemeinsame rechtliche Grundstatus*

⁴⁸ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 536.

⁴⁹ Vgl. die Rechte der Laien (cc. 224–231), die Rechte der Kleriker (cc. 273–289) und die Rechte der Ordensleute (cc. 662–672).

⁵⁰ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 534.

⁵¹ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 537–544.

⁵² Vgl. Gal 3, 28; c. 208 des CIC 1983.

aller Gläubigen in den Vordergrund und damit verbunden die Frage nach der *verfahrensmäßigen Sicherung*.⁵³ Die Bischofssynode von 1967 approbierte 10 Leitsätze zur Revision des neuen Gesetzbuches der katholischen Kirche. Diese Leitsätze fordern den Schutz der Menschenrechte und der Christenrechte sowie die verfahrensmäßige Sicherstellung des Schutzes der subjektiven Rechte in der Kirche. Das neue Kirchenverständnis mündete fast «zwangsläufig in die Anerkennung von Fundamentalrechten⁵⁴ innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung»⁵⁵. Das gescheiterte Projekt der *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, des kirchlichen Grundgesetzes, sowie eine sehr breit geführte theologische und kirchenrechtliche Diskussion über die Grundrechte in der katholischen Kirche erinnern daran.⁵⁶

Dagegen wurde eingewandt, dass die Gewährleistung von *Freiheit* in der katholischen Kirche an der Verpflichtung *gegenüber der Wahrheit ihre Grenze* habe, für deren Beachtung das kirchliche Lehramt eine besondere Verantwortung trage.⁵⁷ Da damit «jedoch der CIC 1983 von einem *«schrankselosen Vorbehalt zugunsten der kirchlichen Autorität»* ausgeht, kann von Grundrechten in einem strikten Sinn nicht die Rede sein; denn deren Wesen besteht darin, dass sie der Ausübung von amtlicher Autorität Schranken setzen.»⁵⁸

«Es wäre zu wünschen, dass evangelische [katholische und orthodoxe] Kirchen ihren Kirchenordnungen oder Kirchenverfassungen eigene Grundrechtsbestimmungen einfügen. ... Das kann zu einer Entwicklung beitragen, die eines Tages vielleicht in eine «Ökumenische Erklärung kirchlicher Grundrechte» mündet.»⁵⁹ Bis dahin ist noch ein weiter Weg zurückzulegen.

⁵³ Vgl. cc. 208-223 des CIC 1983.

⁵⁴ Vgl. W. Aymans: Das Projekt einer *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, in: J. List / H. Müller / H. Schmitz (Hg): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 65–71.

⁵⁵ F. Hafner: *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte*, a.a.O., 189.

⁵⁶ «In den evangelischen Kirchen ist die Debatte bisher noch nicht mit vergleichbarer Ausführlichkeit geführt worden.» W. Huber: *Grundrechte in der Kirche*, a.a.O., 531.

⁵⁷ Vgl. W. Kasper: *Wahrheit und Freiheit*. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Heidelberg 1988.

⁵⁸ W. Huber: *Grundrechte in der Kirche*, a.a.O., 531.

⁵⁹ W. Huber: *Grundrechte in der Kirche*, a.a.O., 543–544.

5. Rechtsbegründungen im Zeichen der Freiheit

Die «Autonomie oder Subjektstellung des Menschen» zum «archimedischen Punkt zu machen, verbindet Verfassungsstaat und Kirche»⁶⁰. Die Achtung der Menschenwürde kann heute als gemeinsames Element säkularer und christlicher Menschenrechtsbegründung angesehen werden.⁶¹ Damit wird anerkannt, dass die rechte, sittliche Ordnung im Menschen selbst, in seiner Autonomie, liegt.⁶² Dies trifft sich mit der Maxime von *Immanuel Kant*, wenn sie normativ verstanden wird. Im Rahmen seiner philosophischen Ethik hat er die Maxime aufgestellt, wonach jeder Mensch den anderen «jederzeit zugleich als Zweck» zu betrachten habe und ihn «niemals bloß» zum «Mittel» degradieren dürfe.⁶³ Diese Goldene Regel findet sich auch in den verschiedenen Weltreligionen.⁶⁴ Aus dieser Autonomie entspringen unveräußerliche Menschenrechte. Diese *Autonomie* war lange als *Angriff auf die Theonomie* gewertet worden.

Evangelischerseits wurden die Menschenrechte abgelehnt mit dem Argument, dass die Kirche auf Erden die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes zu fördern habe und deshalb keine subjektiven Rechte anerkennen könne. Eine solche Verwechslung der Relation *coram Deo* und *coram hominibus* musste aufgedeckt werden. «Grundrechte in der Kirche sind *immer Rechte coram hominibus*.»⁶⁵

⁶⁰ D. Steuer-Flieser: «Grundrechte» im Codex Iuris Canonici von 1983, a.a.O., 87. Während das Autonomieverständnis in der zweiten Auflage des LThK (1957) ausschliesslich kirchenrechtlich als «Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Körperschaften» knappe Erwähnung findet, lässt sich im LThK der dritten Auflage von 1993 eine umfassendere Begriffsbestimmung ausmachen. Der Begriff wird unter philosophischer, theologischer, religionspädagogischer sowie kirchenrechtlicher Sicht behandelt.

⁶¹ F. Hafner: Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte, a.a.O., 162–171.

⁶² Vgl. R. Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, in: E.-W. Böckenförde / R. Spaemann (Hg): Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Stuttgart 1987, 299ff, 303f.

⁶³ I. Kant: Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785), W. Weischedel (Hg) (Schriften zu Ethik und Religionsphilosophie, Bd. IV, 1963), 73ff.

⁶⁴ Vgl. Weltreligionen, Weltfrieden, Weltethos: Stiftung Weltethos für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung, o.J., 18–19.

⁶⁵ W. Huber: Grundrechte in der Kirche, a.a.O., 532.

Katholischerseits wurde diese Sicht mit dem Konzil überwunden, z.B. in der «Erklärung über die Religionsfreiheit», die auf der Würde der menschlichen Person gründet.⁶⁶

5.1 Der säkulare Personenbegriff

Der säkulare Personenbegriff hat aber auch eine eigene theologische Tradition, die über Jahrhunderte von den Kirchen selber übersehen wurde. Das Wissen um die Würde jedes einzelnen Menschen unabhängig von Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht ist in der Bibel verankert, wie die alte Taufformel belegt, die Paulus schon vorfand: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus.»⁶⁷ Die Würde jedes einzelnen Menschen ist in der Gottebenbildlichkeit begründet: «Als Abbild Gottes schuf er ihn [den Menschen]. Als Mann und Frau schuf er sie.» (Gen 1, 27)

Die Gleichheitsforderung dieser biblischen Texte ist aber vom Rechtsinstitut der Menschenrechte noch weit entfernt, wie Otfried Höffe anmerkt.⁶⁸ Denn die allen Menschen gemeinsame Würde wurde weder in der Spätantike noch im Mittelalter zum bestimmenden Orientierungspunkt für die kirchliche oder die politische Ordnung. Ob es derartige Gleichheitsrechte in der Neuzeit gibt, entscheidet sich erst, wenn beim Eintritt in die Rechtssphäre der Gleichheitsgedanke nicht *wie ein Meteor verglüht*.

Als Person galt nur das getaufte Individuum. An die Taufe heftete sich auch das Bürgerrecht in weiten Gebieten der Schweiz bis ins 19. Jahrhundert. Durch die Exkommunikation verlor man folglich nicht nur die Rechte der Kirchenmitgliedschaft, sondern auch das Bürgerrecht. Der Personenbegriff des westlichen Rechtsdenkens unterschied zwischen zwei Gruppen: den Getauften und den Nichtgetauften. Bis in die Neuzeit hinein war die menschliche Würde und damit das Person-Sein weithin das Privileg der Christen.⁶⁹ Häretiker, Juden und Heiden konnten auf diese Würde und die damit verbundenen Personenrechte keinen Anspruch erheben. Ketzerver-

⁶⁶ Vgl. A. Loretan: Wie entwickelte die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?, in: ders. / T. Bernet-Strahm (Hg): Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich 2006, 19–34.

⁶⁷ Gal 3, 28; vgl. LG 32 u. c. 208 CIC 1983.

⁶⁸ O. Höffe: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a.M. 1996, 101–102.

⁶⁹ Obwohl in dieser Zeit noch nicht von der «Person» im neuzeitlichen Sinn gesprochen werden kann.

folgen, Judenpogrome und Kolonisationen werden als Folge dieses einseitigen Personenbegriffs interpretiert.⁷⁰

Aus Impulsen der naturrechtlichen Spätscholastik (Vitoria, Las Casas)⁷¹, des Humanismus, der Reformation und der Aufklärung entstand eine Wende im Menschenbild. Nun trat der Gedanke in den Vordergrund, dass alle Menschen, nicht nur die Christen, über gleiche Würde und Personenrechte verfügen. Jeder Mensch erhielt damit das Recht, seine Religion selbst wählen zu können. Insofern stand die Religionsfreiheit von Anfang an im Zentrum des neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens. Es setzte sich die Einsicht durch, dass die Rechtsstellung der menschlichen Person nur geachtet wird, wo ihre Gewissensfreiheit Anerkennung findet.

Bis anhin hatte sich die Kirche vom Gedanken leiten lassen, dass dem Irrtum kein Recht zukommt. Nur um des Friedens willen kann der Irrtum toleriert werden.⁷²

5.2 Die neuzeitliche Freiheitsidee

Die neuzeitliche Freiheitsidee – verstanden als Autonomie des Menschen im Zeichen sittlich verantworteter Willensbestimmung – wird von Luf auch für die Rechtsordnung der Kirchen fruchtbar gemacht.⁷³ Freiheit im Sinne der Aufklärung bedeutet keineswegs Bindungslosigkeit. Es geht vielmehr darum, die Fremdbestimmung abzuschütteln und diese durch Bindung zu ersetzen, die aus Einsicht erfolgt.

a) Individuelle Verwirklichung von Freiheit

Das Konzil hat die individuelle Verwirklichung von Freiheit im Glaubensakt herausgestellt (DH 10). Es forderte auch die Freiheit für den Vollzug des

⁷⁰ W. Huber: Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 228.

⁷¹ Vgl. F. Hafner / A. Loretan / Chr. Spenlé: Naturrecht und Menschenrecht. Der Beitrag der Spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte, in: F. Grunert / K. Seelmann (Hg): Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik, Tübingen 2001, 123–153.

⁷² Die Toleranzlehre der mittelalterlichen Kirche hat erstaunliche Ähnlichkeiten mit der islamischen Toleranzlehre, wie sie von den klassischen Rechtsschulen im 8. und 9. Jahrhundert ausgebildet wurde. Vgl. J. Schwartländer: Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 32.

⁷³ Vgl. G. Luf: Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, a.a.O.

Glaubens. Denn die Würde des Menschen verlangt, dass er personal, von innen her bewegt und nicht unter bloß äußerem Zwang, handelt (GS 17).

Papst Paul VI. hat diese Forderung in das neue Kirchenrecht aufnehmen wollen. Die Gewährung des erforderlichen Freiraumes für die persönliche Entscheidung in Glaubensfragen muss die Perspektive des gesamten Kirchenrechts sein. Paul VI. bezeichnete es als die vornehmste Aufgabe des Kirchenrechts, dass es einen Raum wahrer Freiheit ermöglicht.⁷⁴

b) Gemeinschaftliche Verwirklichung der Freiheit

Die neuzeitliche Freiheitsidee hat ihre gemeinschaftsbezogene Ausfaltung in der Entwicklung zum demokratischen Verfassungsstaat erfahren, in dem der Einzelne nicht mehr einfach regiert wird, sondern von der *Fremdbestimmung* zur *Selbstbestimmung* gelangt.

Von dieser gemeinschaftlichen Verwirklichung der neuzeitlichen Freiheitsidee sieht der damalige Kardinal Joseph Ratzinger das Leben der Kirche in der Gegenwart wesentlich mitgeprägt. Er wertet die Versuche einer so genannten *Demokratisierung der Kirche* als die konkrete Weise, wie sich das Ringen um Freiheit in der Kirche heute abspielt.⁷⁵ Wie weit demokratische Elemente auf die Verfassung der Kirche übertragbar sind, ohne Wesen und Sendung der Kirche zu verfälschen, hängt entscheidend vom Verständnis des *Verhältnisses zwischen geistlicher Autorität und christlicher Freiheit* ab. Es wird geprägt vom Verhältnis zwischen individuellen Freiheitsrechten der Mitglieder und den korporativen Rechten der Kirchen-Gemeinschaft.

Damit wird deutlich, dass weder im innerkirchlichen noch im staatlichen Recht nur die geistliche Autorität, die Hierarchie, rechtlich geschützt wird, sondern dass auch die subjektiven Rechte, die Grund- oder Menschenrechte aller Gläubigen, rechtlich garantiert sein sollten.

Zusammenfassung: Für den Ratspräsidenten der Evangelischen Kirche in Deutschland, Wolfgang Huber, und für das Zweite Vatikanische Konzil hat das Recht der Kirche nicht nur das Recht der Wahrheit (geistliche Autorität), sondern auch das Recht des Subjekts, die persönliche Würde (Menschenrechte), zu schützen. Kirchenrecht und Staatskirchenrecht stehen in der Funktion der Freiheit.

⁷⁴ Lat. in: AAS 69 (1977) 211ff.

⁷⁵ J. Ratzinger: Freiheit und Bindung, in: E. Corecco (Hg): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, Freiburg i.Ue. 1981, 40. Vgl. J. Ratzinger / H. Maier: Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, 2005².