

Adrian Loretan **Das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zum Staat im Kontext der Menschenrechte**

Das Zweite Vatikanische Konzil erklärt: «Die menschliche Person hat das Recht auf religiöse Freiheit.» (DH 2a) Dieses Recht wird dem Menschen nicht erst von irgend-einer menschlichen Instanz verliehen, sondern liegt in der «Würde der menschlichen Person selbst» begründet, so die Erklärung über die Religionsfreiheit (DH 2a). Der Mensch «darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäss seinem Gewissen zu handeln.» (DH 3c)

Das Recht auf religiöse Freiheit soll geschützt werden. Es muss «in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird». (DH 2a)

Diese Konzilerklärung bedeutet eine grundsätzliche Neuorientierung der katholischen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sie ist ein Markstein, dessen Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden kann.

Vorgeschichte der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit

In der Reformationszeit haben sich die Christen gegenseitig das Recht auf freie Religionsausübung aberkannt und versucht, den weltlichen Arm des Staates und die staatliche Rechtsordnung dafür in Dienst zu nehmen. Die Folge waren grauenvolle konfessionelle Bürgerkriege in Europa und auch in der Schweiz.

Die Christen waren dabei einem Modell der Konfliktlösung gefolgt, das über Jahrhunderte beigetragen hatte, die Einheit im Staat und in der Kirche aufrechtzuerhalten.

Kaum Staatsreligion geworden, hatte schon Ambrosius den weltlichen Arm im Kampf um den rechten Glauben eingesetzt. Die staatstragende Idee des römischen Staates, wonach die Einheit des Staatswesens nur durch die Einheit der Religion gewährt werden kann, kam ihm dabei zu Hilfe.¹

Gegenüber Häretikern und Schismatikern konnte auch nach Augustinus keine Religionsfreiheit gewährt werden. Darin folgten ihm Thomas von Aquin und Martin Luther. Der «politische Augustinismus» des Früh- und Hochmittelalters – eine

Fehlinterpretation des Augustinus – verstand die Institutionen der *Civitas terrena* als einen dem Himmelreich untergeordneten Dienst. Weltliche Zwangsgewalt im Dienste von Wahrheit, Tugend und ewigem Heil war die Folge.²

Thomas von Aquin unterstrich die Freiheit des Glaubensaktes. Niemand kann danach zum Glauben gezwungen werden. Der Schutz dieses Menschenrechtes gehört zur ältesten Tradition, die im kirchlichen Recht von der Alten Kirche bis heute ihren Niederschlag gefunden hat.³ Andererseits vertrat Thomas die Meinung, die weltliche Obrigkeit habe das Recht, «Häretiker in den Tod zu schicken, selbst wenn sie nicht die anderen gefährden, denn sie sind Lästerer gegen Gott»⁴. Luther begründete diesen Sachverhalt mit Bezug auf dieselbe Bibelstelle: «Also lere sie dieses gebot öffentliche falsche leer zu wehren und die halsstarrigen zu straffen. Da zu dienet auch der text Levit 24: Wer Gott lestert, der sol getödtet werden.»⁵

Die konfessionellen Bürgerkriege spalteten Europa in zwei Lager, in zwei Wahrheitsansprüche. Man glaubte auf beiden Seiten, alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und die verlorene Einheit wiederherzustellen. Auch der Staat hatte ein Interesse an der einen Religion, bildete sie doch nach antikem Vorbild ein wesentliches Fundament der politischen Einheit. Die Folge waren Konfessionskriege, in denen die alle verbindende religiöse Wahrheit zerbrach.

In dieser ausgewogenen Situation begann der Staat sich auf sich selbst zu stellen. Er erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit als neutral. Der evangelische Ökumeniker Wolfhart Pannenberg weist zu Recht darauf hin, dass den Menschen in konfessionell gemischten Territorien (wie z. B. in der Schweiz) keine andere Wahl blieb, «als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen»⁶.

Für den Staat konnte nicht mehr die Frage im Vordergrund stehen, welches die wahre Religion ist, sondern wie man wieder in Frieden zusammenleben kann. Es kam zu der grundlegenden Unterscheidung zwischen der moralisch-theologischen Ordnung (Wahrheitsordnung) und der juristisch-politischen Ordnung (Friedensordnung). Daraus entwickelte sich die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität.

Die katholische Kirche stand dieser neuzeitlichen Unterscheidung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ablehnend gegenüber. Papst Leo XIII. hatte im Anschluss an Thomas von Aquin Ansätze einer Theorie der Toleranz entwickelt. Danach kann prinzipiell betrachtet nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein Recht beanspruchen. Unter besonderen Umständen muss der Irrtum aber wegen eines höheren Gutes – zum Beispiel das des friedlichen Zusammenlebens – geduldet werden.

Dies kann niemals *de iure*, als Prinzip, sondern immer nur *de facto*, als Hinnahme eines Übels, geschehen.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil signalisiert den Beginn einer fundamental neuen Etappe der kirchlichen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. Das Dekret über die Religionsfreiheit anerkennt exemplarisch die Idee des modernen Verfassungsstaates, der Herrschaft des Rechts zur Sicherung der Freiheit des Individuums. Damit verlässt die Kirche die traditionelle Position, wonach der Irrtum in der Gesellschaft kein Recht hat. Vorbereitet wurde dieser «Sprung nach vorwärts»⁸ durch die lehramtliche Anerkennung der Menschenrechte durch Papst Johannes XXIII. Der neue Ansatz im Verhältnis zwischen Kirche und Staat wurde vom neu errichteten Sekretariat für die Einheit der Christen unter der Leitung von Kardinal Bea entwickelt. Zuerst im Rahmen des Ökumenismusdekretes, dann in einer eigenständigen Erklärung über die Religionsfreiheit. In der Vorbereitungsphase überschreitet das sogenannte *Dokument von Fribourg* (1960) die traditionelle Toleranzidee.⁹ Dieses Dokument nimmt den Ausgang beim Menschen und bestimmt die unverletzliche Würde seiner Person als den positiven Inhalt der Toleranz. Nicht mehr die Toleranz des Irrtums, sondern die Religionsfreiheit, die in der Würde der menschlichen Person begründet ist, steht fortan im Zentrum. Die Konzilserklärung «*Dignitatis humanae*» ging – wie ihr lateinischer Titel zeigt – von der Würde der menschlichen Person aus. Sie liess sich «prinzipiell auf die anthropologische Wende der Neuzeit ein»¹⁰, integrierte diese aber kritisch in eine eigene theologische Tradition¹¹. Das Wissen um die Würde jedes einzelnen Menschen unabhängig von Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht ist zutiefst in der christlichen Tradition verankert, wie die alte Taufformel, die Paulus schon vorfand, belegt: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus.» (Gal 3,28; vgl. LG 32, can. 208)

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) Vatikanum II betont, dass jede Diskriminierung der Grundrechte der Person, sei es wegen des Geschlechts, der Rasse oder der Religion, überwunden werden muss, «da sie dem Plan Gottes widerspricht» (GS 29b).¹²

Es darf nicht übersehen werden, dass die Kirche die Menschenrechte lange abgelehnt hat und dass die Menschenrechte oft gegen sie durchgesetzt wurden. Die Kirche hat entsprechend ihrer menschenrechtlichen Bewusstseinsentwicklung ihr traditionell humanitäres Engagement ergänzt durch menschenrechtliche Institutionen wie zum Beispiel *Iustitia et Pax* auf universalkirchlicher Ebene (Päpstlicher Rat) und auf Ebene der Bischofskonferenzen (Kommissionen).¹³ Die Kirche wird in Zukunft ihre Rolle als *Anwältin der Menschenrechte* im Bewusstsein spielen

müssen, «dass auch sie aus dem weltweiten Unrechtszusammenhang, in dem wir leben, nicht herausgelöst werden kann»¹⁴.

Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit und die innerkirchlichen Freiheitsrechte

Das Konzil versteht Religionsfreiheit als Recht und Prinzip der *staatlichen* Rechtsordnung. Religionsfreiheit erscheint damit als unveräusserliches und unverzichtbares Menschenrecht, das in den Staatsverfassungen und internationalen Abkommen garantiert werden soll. Dies ist zentral für das Verhältnis der Kirche zur modernen Welt und deren Rechtsordnung, dem freiheitlichen Rechtsstaat. Die Religionsfreiheit gilt nur im Rahmen der Friedens- und Freiheitsordnung des Staates, nicht aber im Rahmen der Wahrheitsordnung der Kirche.

Es stellt sich die Frage: Wie ist ein innerkirchliches Freiheitsverständnis angesichts der Gewährleistung von subjektiven Fundamentalrechten im geltenden CIC 1983 zu verstehen? Gilt im innerkirchlichen Bereich weiterhin der Vorrang des «Rechts der Wahrheit» vor dem «Recht der Person»?

F. Hafner kritisiert, dass es der Kirche bisher nicht gelungen ist, eine «Vermittlung von Subjektivität und Objektivität im religiös-metaphysischen Bereich» zuzulassen.¹⁵ Damit ist wohl eine der schwierigsten theologisch-kanonistischen Fragen angesprochen: Wie lassen sich theologisch ausgewiesene objektive Glaubenswahrheiten einerseits und subjektive Freiheiten andererseits im Rahmen der innerkirchlichen Ordnung vermitteln? Diese Frage muss in der Diskussion zwischen Fundamentaltheologie, Ekklesiologie und Kanonistik gelöst werden.

Es geht nun nicht darum, die Menschenrechte in einem kirchlichen Grundrechtskatalog so zu übernehmen, wie sie in staatlichen Verfassungen formuliert sind, denn Kirche und Staat haben grundsätzlich verschiedene Zielsetzungen. Vielmehr ist eine eigenständige Weiterentwicklung der menschenrechtlichen theologischen Tradition innerhalb des kanonischen Rechts gefordert. Es bedarf einer «schöpferischen Transformation», wie G. Luf zu Recht betont.¹⁶

Zentraler Ausgangspunkt für die innerkirchliche Grundrechtsreflexion bildet *die neue Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Dieses neue Kirchenverständnis rückt den gemeinsamen Grundstatus aller Christgläubigen in den Vordergrund. Es stellt Fragen nach der rechtlichen Konkretisierung dieser gemeinsamen Würde der Gläubigen (LG 32) und der verfahrensmässigen Sicherung ihrer Rechte.¹⁷ Die *Bischofssynode von 1967* hat in ihren zehn approbierten Leitsätzen zur Kodexreform diese neuen ekklesiologischen Ansätze umzusetzen versucht.¹⁸ Sie hat die Anwendung des Prinzips der «Subsidiarität» beziehungsweise der

«Dezentralisation» empfohlen und die Umschreibung der Rechte der Person verlangt. Letztere bringen mit sich, «dass die Ausübung der [hierarchischen] Gewalt deutlicher als Dienst erscheint, ihre Anwendung besser gesichert und ihr Missbrauch ausgeschlossen wird»¹⁹. Weiter wurde in den Leitsätzen die verfahrensmässige Sicherstellung des Schutzes der subjektiven Rechte vorgesehen.

F. Hafner schliesst aus der These der grundsätzlichen Vorgegebenheit der Menschenrechte, dass es keine menschenrechtsfreie Zonen geben kann. Das dem Menschen zustehende natürliche Recht gilt auch für die Christen, die an der kirchlichen Gemeinschaft teilhaben. Aus diesem Grund ist E. Coreccos Feststellung beizupflichten, wonach innerhalb der Kirche «die natürlichen Rechte des Menschen einerseits und die vom modernen öffentlichen Recht formulierten Grundrechte andererseits ... in ihrem inhaltlichen wie rechtlichen Aspekt subsidiär anwendbar» sein sollten.²⁰ Daraus schliesst F. Hafner, dass die im Rahmen der Soziallehre vertretenen menschenrechtlichen Maximen nicht vom binnenkirchlichen Bereich abgeschirmt werden können mit dem Hinweis darauf, dass sich diese grundsätzlich auf einer ganz anderen Ebene als derjenigen des Kirchenrechts bewegen würden. Er fordert, dass die Grund- und Menschenrechte in einem separaten Katalog innerhalb des CIC aufgelistet werden.²¹

Die Kirchenkonstitution hat unterschieden zwischen den Rechten und Pflichten, die die Gläubigen haben, insofern sie zur Kirche gehören, und denen, die sie als Glieder der menschlichen Gesellschaft haben. «Beide sollen sie harmonisch miteinander zu verbinden suchen.» (LG 36d) Wie dieses harmonische Miteinander zu verstehen ist, das ist die entscheidende Frage.

Der Kirchenrechtler Papst Paul VI. liess keinen Zweifel daran, dass das kirchliche Eintreten zugunsten der Menschenrechte nach aussen eine «Selbstprüfung» der Kirche nach innen zur Folge haben muss. «Aus ihrer eigenen Erfahrung weiss die Kirche, dass ihr Einsatz für die Förderung der Menschenrechte eine ständige Selbstprüfung und Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetze, Institutionen und Planungen verlangt.»²² Mit anderen Worten: Der Einsatz der Kirche für die Menschenrechte erweist sich nur dann als glaubwürdig, «wenn sie ... bekennt, dass es auch in ihrer Geschichte Verstösse gegen die Würde des Menschen gegeben hat»²³.

Die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» hat die personale Eigenverantwortung innerhalb der katholischen Kirche wieder betont: «Die Würde des Menschen verlangt, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heisst personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem Drang oder unter bloss äusserem Zwang.» (GS 17a) Diese Eigenverantwortung der einzelnen Christen ist rechtlich einzufordern. Für das neue Recht der katholischen Kirche

hat Papst Paul VI. deshalb die Forderung erhoben: Sowohl den Seelsorgern wie den übrigen Gläubigen ist «die notwendige Entscheidungsfreiheit ein[zu]räumen, damit das geistliche Leben aus der persönlichen Gewissensverantwortung erwachsen könne und nicht dem Druck von Vorschriften unterliege»²⁴. Hinter dieser Forderung steht ein Kirchenrechtsverständnis, wie es von Papst Paul VI. vertreten wurde: «Das kirchliche Recht ist nicht Hindernis, sondern pastorale Hilfe. ... Seine vornehmste Aufgabe ist nicht zu unterdrücken, zu behindern oder gegen etwas anzugehen, sondern es soll anregen, fördern, schützen und [dies scheint mir besonders zentral] einen Raum wahrer Freiheit ermöglichen.»²⁵ Diese rechtsphilosophische Begründung des Kirchenrechts im Zeichen der Freiheit gilt es weiter zu entwickeln.²⁶

Die Rezeption des menschenrechtlichen Impulses der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit steht in den Theologischen Fakultäten erst am Anfang. Diese Erklärung machte eine konstruktive Begegnung mit der modernen Welt, mit dem freiheitlichen Rechtsstaat erst möglich. In der Folge wurde sie zur Grundlage des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat. Danach sollte die Freiheit der Kirche (*libertas Ecclesiae*) in der staatlichen Ordnung (Verfassung) verwurzelt und so ungeachtet politischer Konstellationen auf Dauer angelegt sein.

Andererseits muss aber auch die Freiheit in der Kirche unter Berücksichtigung der ekklesiologischen und kanonischen Prämissen bedacht werden, «will sich die Kirche nicht dem Vorwurf aussetzen, sie fordere etwas für sich und von anderen, was sie selbst nicht verwirkliche»²⁷. Wer die Menschenrechte den anderen predigt und aus theologischen Gründen in den eigenen Reihen nicht anwenden kann, der wirkt wenig glaubwürdig.²⁸ Inwiefern ist die Behauptung gerechtfertigt, dass die Menschenrechte auch als Rechte der Christen in der Kirche anwendbar sind? «Die kanonistische Lehre muss in der Lage sein, eine klärende Antwort auf die drängende Frage zu geben, die nicht nur von der öffentlichen Meinung, sondern auch von der Wissenschaft gestellt wird.»²⁹

Die menschenrechtliche Grundlage des Verhältnisses Kirche - Rechtsstaat gilt es zu interpretieren. Dies ist eine interdisziplinäre Aufgabe, bei der verschiedene Wissenschaften gefordert sind: Staatsrecht, Staatskirchenrecht, Kirchenrecht, Ekklesiologie, Rechtsphilosophie, Religionssoziologie, Religionswissenschaft, Völkerrecht, Verfassungsrecht usw. Um einen solchen interdisziplinären Diskurs zu organisieren, braucht es einen entsprechenden wissenschaftlichen Effort, den ein akademisches Menschenrechtsinstitut (beziehungsweise Staatskirchenrechtsinstitut) an einer Theologischen Fakultät leisten müsste.³⁰

Anmerkungen

¹ Vgl. B. Studer, *La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale sec. IV e V (Sussidi Patristici 4)*, Roma 1989.

² Augustinus aber stellte den theokratischen Staatsansprüchen in seinem Werk «*De civitate Dei*» eine Theorie von Grenzen und Aufgaben der Gewalten des Staates und der Kirche entgegen. Danach sichert der Staat den irdischen Frieden, die Kirche führt den Menschen zum ewigen Heil. Die Staatsgewalt ist ausschliesslich auf irdische Ziele beschränkt, der Staat hat aber die Pflicht, die Kirche in der Verfolgung ihrer transzendenten Zielsetzung zu fördern. «Dieses Verständnis des Verhältnisses der irdischen zur geistlichen Gewalt sollte ein halbes Jahrtausend später zur geistigen Grundlage des Verhältnisses von *imperium* und *sacerdotium* werden.» P. Leisching, *Neuzeitliche Strukturen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Europa*, in: *Staatliches Religionsrecht im europäischen Vergleich*, hrsg. von R. Puza und A. P. Kustermann (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 40), Freiburg/Schweiz 1993, 19–31, 21.

Vgl. H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Paris 1955.

³ Vgl. in diesem Buch: A. Loretan, *Das Verhältnis der Kirche zum Staat im Umbruch*, S. 12–S. 18.

⁴ Thomas von Aquin; deutsch zitiert nach E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Band 3)*, Freiburg i.Br. 1990, 34. «Die römische Kirche hatte es seit der Einführung der Inquisition im 12. und 13. Jahrhundert ausdrücklich gebilligt und daran mitgewirkt, dass «der hartnäckige Häretiker» dem weltlichen Arm zur Aburteilung und Bestrafung übergeben wurde.» Ebd.

⁵ Zitiert nach: E.-W. Böckenförde, a.a.O., 35.

⁶ W. Pannenberg, *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, in: ders., *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977, 200–210, 201.

⁷ «Der moderne Kommunismus brauchte nur die Prinzipien dieser ... Toleranztheorie zu übernehmen ..., um eine legitimierende Grundlage für die von ihm geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ... zu haben», wie Kardinal König aufzeigte. Er wies in der Konzilsaula darauf hin, dass die katholische Kirche vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit erhebt, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat (E.-W. Böckenförde, a.a.O., 45).

Die Kirche musste selbst erfahren, dass die Gegenseitigkeit, die Grundlage aller irdischen Gerechtigkeit, sich gegen sie wandte. Damit wurde die Goldene Regel mit aller Deutlichkeit durch die Erfahrung der Kirche bestätigt: «Was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin bestehen das Gesetz und die Propheten.» (Mt 7, 12) Das Wesen des Rechts ist, wie schon Thomas gesehen hat, von dieser Gegenseitigkeit (*aequalitas*) geprägt. Eine *Maxime des Rechts* gilt ihrer Natur nach allgemein, nicht nur für mich, sondern auch gegen mich. Ein Rechtsprinzip, das diese Gegenseitigkeit ausschliesst, ist nicht ein Rechtsprinzip, sondern ein Machtprinzip (a.a.O., 46). Neuzeitliche politische Kultur ist, sehr vereinfachend gesagt, die Antwort auf den schliesslich an seinen Widersprüchen gescheiterten Versuch, unter der Führung der Kirche eine Zivilisation der Tugend und der Wahrheit zu verwirklichen.

⁸ Papst Johannes XXIII., «*Gaudet Mater Ecclesia ...*» (Konzilsöffnungsrede), deutsch/italienisch/lateinisch in: L. Kaufmann/N. Klein, *Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg/Brig 1990, 107–150, 136.

⁹ In der entsprechenden Unterkommission hatte Bischof François Charrière von Lausanne, Genf und Freiburg den Vorsitz. Vgl. W. Kasper, *Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bericht 4)*, Heidelberg 1988, 19.

¹⁰ A.a.O., 36.

¹¹ Die gegenteilige Meinung vertritt E.-W. Böckenförde, a.a.O., 10–12. Die Kontinuität der Tradition erkennt freilich nur, wer kein starres objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt, sondern ein hermeneutisch reflektiertes Traditionsverständnis vertritt. Vgl. W. Kasper, *Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip*, in: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 72–100.

¹² In diesem Zusammenhang ist auf den Beitrag des katholischen Naturrechtsphilosophen Jacques Maritain zur Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 hinzuweisen: 22 der von ihm vorge-

schlagenen Rechte wurden in der dreissig Artikel umfassenden Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 aufgenommen. (Vgl. L. Kühnhardt, *Die Universalität der Menschenrechte* [Studien zur Geschichte und Politik, Band 256], Bonn 1987, 91–92.) Die Auswirkungen des Kontaktes zwischen J. Maritain und dem damaligen Pariser Nuntius Msgr. Roncalli auf die ausdrückliche Einführung der Menschenrechte im letzten Lehrschreiben Johannes XXIII., «*Pacem in terris*», wird die Forschung aufzeigen müssen.

¹³ Zum Verständnis von *Iustitia et Pax* als Menschenrechtsinstitution vgl. C. Kissling, *Pro und Kontra Menschenrechtsinstitut*, in: SKZ 162 (1994), 148/149.

¹⁴ H.R. Schär, *Wider die Grauzonen. Eine kleine Einführung ins Thema Menschenrechte*, in: *ZeitSchrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio)* 42 (1993), 360–366, 365. «Die Menschenrechte enthalten auch und gerade in ihrer rechtsförmigen Gestalt immer ein Element des Überschiessenden, des Transzendierenden. Sie beschreiben nicht nur einen anfangsweise gesicherten Rechtsbestand, sondern sind zugleich Ausdruck einer uneingelösten Hoffnung.» W. Huber/H.E. Tödt, Rückumschlag derselben Nummer der *ZeitSchrift*.

¹⁵ F. Hafner, *Kirchen im Kontext der Grund- und Menschenrechte* (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 36), Freiburg/Schweiz 1992, 148.

¹⁶ G. Luf, *Grundrechte im CIC 1983*, in: *OeAfKR* 35 (1985), 107–131, 115.

¹⁷ F. Hafner, a.a.O., 189.

¹⁸ Papst Johannes Paul II. bezeichnet den Kodex als das Bemühen, «die konziliare Ekklesiologie in die kanonistische Sprache zu übersetzen». Apostolische Konstitution *Sacrae Disciplinaes Leges*, CIC, lateinisch-deutsche Ausgabe, Kevelaer 1983, XIX.

¹⁹ CIC, a.a.O., XLIII. Die 10 Leitsätze der Bischofssynode von 1967 werden in dieser Vorrede zum CIC 1983 wieder aufgenommen.

²⁰ E. Corecco, *Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte*, in: *AfKR* 150 (1981), 421–453, 449. E. Corecco nennt als Bedingung dafür, «dass sie sich nicht im Widerspruch zur eigenen Spezifität der Rechte des Christen entwickeln, und unter der Bedingung, dass sie positiv zur Verwirklichung der dem kanonischen Recht eigenen Ziele beitragen». Ebd.

²¹ F. Hafner, a.a.O., 221.

²² Papst Paul VI., *Wort und Weisung im Jahr 1974*, Città del Vaticano o.J., 357.

²³ P. Krämer, *Menschenrechte – Christenrechte. Das neue Kirchenrecht auf dem Prüfstand*, in: *Ministerium Iustitiae* (FS Heinemann), Essen 1985, 169–177, 170.

Solche Bekenntnisse der Kirche sind zu finden in der Kirchenkonstitution des Konzils (LG 8c), in der Erklärung über die Religionsfreiheit (DH 12a) und im neuen Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 2298. Hier wird die im römischen Recht übliche Folter abgelehnt, da sie nicht mit den Menschenrechten zu vereinbaren ist. Sie hat aber Eingang sowohl in weltliche als auch in kirchliche Gerichte gefunden (vgl. Anm. 4).

Vgl. Papst Johannes Paul II., *Während das dritte Jahrtausend näherrückt. Zur Vorbereitung auf das Jubiläum 2000* (deutsch: in SKZ 162 [1994], 657–671, Nr. 35): «Ein anderes schmerzliches Kapitel ... stellt die ... Nachgiebigkeit angesichts von Methoden der Intoleranz oder sogar Gewalt im Dienst an der Wahrheit dar. ... «Die Wahrheit erhebt nicht anders Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.» (DH 1).»

²⁴ Papst Paul VI. deutsch in: H. Müller, *Diskussion*, in: *Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akte des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, Fribourg (Suisse) 6.–11. X. 1980*, hrsg. v. E. Corecco, N. Herzog, A. Scola, Fribourg/Freiburg i. Br./Milano 1981, 97–101, 100.

²⁵ A.a.O., 101.

²⁶ Vgl. G. Luf, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in: *Handbuch des kath. Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 24–32, bes. 29–32, oder H. Müller, *Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht*, in: *AfKR* 150 (1981), 454–476.

²⁷ P. Krämer, *Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung* (Canonistica 5), Trier 1981, 7.

²⁸ Vgl. K. Koch, Christliche Sozialethik – auch im kirchlichen «Innerorts». Anstösse zur grösseren Glaubwürdigkeit der Kirche, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft, Zürich 1992, 127–150.

Vgl. H. Halter, Widerspruch zwischen katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?, in: Diakonia 22 (1991), 151–159.

²⁹ E. Corecco, a.a.O., 446–447.

³⁰ Die Menschenrechte prägen heute das Reden der Kirchen in verschiedenen Bereichen: Soziallehre der Päpste, Sozialethik, Kirche-Staat-Beziehung, Vatikanische Diplomatie, Staatskirchenrecht, Kirchenrecht. Daraus ergeben sich viele Fragen wie z.B.:

– Wie ist der Wahrheitsanspruch einer Kirche zu verstehen, wenn sie sich gleichzeitig für die Religionsfreiheit aller Religionen einsetzt?

– Die Kirche hat sich von einer Gegnerin der Menschenrechte zu einer Anwältin der Menschenrechte gewandelt, nachdem sie sich ihrer eigenen Tradition bewusst wurde. Aber wurde diese neue Rolle der Kirche als Anwältin der Menschenrechte in der Öffentlichkeit genügend zur Kenntnis genommen?