

Grundrechte in den Religionen

Ein einleitender Essay

Eine Muslimin hat mir im Rahmen einer Veranstaltung der eidgenössischen Antirassismuskommission aufgezeigt, dass sie ihre Religionsgemeinschaft nicht verlassen kann, trotz der verfassungsmässigen Garantie. (Art. 15 Abs. 4 BV) Theologische, psychologische, menschliche und andere Gründe können verhindern, dass jemand seine Religionsgemeinschaft verlassen kann.

Religionsgemeinschaften sind zum Teil weltumspannende Grossorganisationen und Arbeitgeberinnen von vielen Menschen. Zudem bilden sie für viele Gläubige eine emotionale Heimat, die nicht so leicht aufgegeben werden kann. Es stellt sich daher die Frage: Wie werden Konflikte innerhalb von Religionsgemeinschaften gelöst?

Staat und Religionsgemeinschaft unterscheiden sich in einem Punkt wesentlich: Die politische Macht ist in einem demokratischen Staat die Macht der Öffentlichkeit, das heisst die kollektive Macht freier und gleicher Bürger. „In einer demokratischen Gesellschaft ist jede nicht-öffentliche Macht, zum Beispiel die Autorität der Kirche über ihre Mitglieder, eine freiwillig akzeptierte Macht. Da Abtrünnigkeit vom Glauben und das Vertreten häretischer Lehren keine Rechtsverletzung [vor dem Staat] darstellen, können diejenigen, welche die Autorität der Kirche nicht länger anerkennen, aus der Kirche austreten, ohne in Konflikt mit der Staatsgewalt zu geraten.“¹ Die Religionsfreiheit wird hier als „Schutz des Individuums gegenüber der Kirche“² verstanden. Mit dem Austrittsrecht wird der Schutz des Individuums vor der Religionsgemeinschaft von den staatlichen Juristen als genügend anerkannt. So lautet das rechtswissenschaftliche Argument gegen die Einforderung des säkularen Menschenrechtsethos von den Religionsgemeinschaften als Institutionen.

Der Staat ist keine freiwillig akzeptierte Autorität. „Die Bande der Gesellschaft und Kultur, der Geschichte und der sozialen Herkunft ... sind normalerweise so stark, dass das Recht zu emigrieren nicht ausreicht, die Autorität des Staates, politisch gesehen, als eine freiwillig akzeptierte Autorität erscheinen zu lassen.“³ Viele Religionsangehörige würden aber dasselbe von ihren Religionsgemeinschaften sagen. Einige harren aus trotz heftiger Konflikte. So gesehen bräuchte es auch in einem Staat keine Grundrechte, denn auch aus einem Staat kann man auswandern. Die Möglichkeit des Austritts aus einer Religionsgemeinschaft kann genau so wenig als Argument gegen die Einforderung von Grundrechten in Religionsgemeinschaften geltend gemacht werden wie die Möglichkeit des Auswanderns als Argument dienen kann gegen die Einforderung von Grundrechten in einem Staat.

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.

Oder bietet die kollektive Religionsfreiheit die Möglichkeit einer grundrechtsfreien Zone in den Religionsgemeinschaften? Wenn nicht, dann müssten in Zukunft die Fragen des Verhältnisses von Religionsfreiheit zu den anderen Grundrechten noch genauer studiert

¹ John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 2003, 322.

² Ebd. Anm. 8

³ A.a.O. 324.

werden. Als ein Beispiel werden in diesem Buch „Impulse des staatlichen Gleichstellungsrechts für die Religionsgemeinschaften“ diskutiert.

„Menschenrechte gehören nicht zum klassischen Traditionsgut der **Religionen**.“⁴

Das Bekenntnis zu den Menschenrechten ist heute aber weltweit. Ihm haben sich nach und nach auch die Weltreligionen geöffnet. Seit den ersten Weltkonferenzen der Religionen für den Frieden 1970 in Kyoto gehören die Menschenrechte zu den vorrangigen Themen vieler internationaler Konferenzen der Religionen, die sich direkt oder indirekt an dem fortschreitenden Menschenrechtsprogramm der UNO und des Völkerrechts orientieren.

„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.“⁵

Verschiedene Religionsgemeinschaften treten heute für die Durchsetzung der Grund- und Menschenrechte in der Öffentlichkeit ein. Die Frage drängt sich auf, wie Organisationen, die die Grund- und Menschenrechte von andern einfordern, diese in den eigenen Reihen umsetzen. Es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit. Was Religionsgemeinschaften von Staaten und internationalen Organisationen fordern, das sollen sie selbst umsetzen.⁶ Den Kirchen müsste der Gedanke der Reziprozität vertraut vorkommen, hat doch der Bergprediger gefordert: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“ (Mt 7,12).

Religiöse Menschen in Europa sind Bewohner eines grundrechtlich geschützten Rechtsstaates, das heisst, sie sind an gewisse Grundrechtsstandards gewöhnt. Sie fragen sich daher: Wer hält den Religionsgemeinschaften den „Spiegel der Menschenrechte“⁷ vor? Wer fordert sie zur Gewissenserforschung und „Reinigung ihres eigenen Lebens, ihrer Gesetzgebung, ihrer Institutionen und ihrer Handlungsweisen“⁸ auf? Die Aufgabe der Kirche und ihr Verdienst „die Grundrechte des Menschen verkündet und verteidigt zu haben, befreien sie nicht davon, sondern verpflichten sie vielmehr, für die Welt ‚Spiegel der Gerechtigkeit‘ zu sein. Die Kirche hat hier eine besondere Verantwortung“, wie Johannes Paul II. zu Recht erinnerte.⁹

Wie aber lassen sich in den Rechtsordnungen der Religionsgemeinschaften **subjektive Freiheitsrechte** mit **objektiven Glaubenswahrheiten** theologisch verbinden? Bisher

⁴ Johannes Schwartländer, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 14.

⁵ So der evangelische Bischof von Berlin-Brandenburg, Wolfgang Huber, Menschenrechte - Christenrechte, in: Recht nach Gottes Wort, Neukirchen-Vluyn 1989, 82.

⁶ „Die Kirche wird von keinem Staat mehr glaubwürdig die Achtung eines Menschenrechtes einfordern können, das sie nicht im eigenen Bereich im gleichen Masse zu respektieren bereit ist. Schlimmer: die Kirche wird auch nicht ein einziges dieser Grundfreiheiten und Menschenrechte mehr glaubhaft von irgendeinem Staat einfordern können, wenn sie selbst auch nur ein einziges von ihnen selbst vorenthält. Vielmehr müsste sich die Kirche jederzeit das tu quoque entgegenhalten lassen, das auch dem aus dem Common Law ins Völkerrecht eingegangenen Estoppel-Prinzip zugrunde liegt, welches besagt, dass man niemandem die Rechtswidrigkeit eines Verhaltens vorwerfen kann, dessen Rechtmässigkeit man selbst dadurch konkludent dargetan hat, dass man dieses Verhalten ebenfalls gesetzt hat.“ Heribert Franz Köck, Menschenrechte in der Kirche. Mit Bezug auf die in der EMRK enthaltenen europäischen Grundrechtsstandards, in: Zeitschrift für Rechtsvergleichung, int. Privatrecht und Europarecht, Wien (1996) 89-108, 102.

⁷ A.a.O. 89.

⁸ Papst Paul VI., Botschaft über Menschenrechte und Versöhnung, in: Herder Korrespondenz 28 (1974) 624.

⁹ Papst Johannes Paul II., Ansprache an den Dekan und die Mitglieder der Sacra Romana Rota zur Eröffnung des neuen Gerichtsjahres vom 17.2. 1979, in: AAS 71 (1979) 423; dt. in: AfKKR 148 (1979) 143.

bestehen noch grosse Schwierigkeiten. Es stellt sich sogar die Frage: Kann die religiöse Rechtsbegründung über alles hinwegsehen, was die säkulare Freiheitsgeschichte – gerade in der Geschichte der Menschenrechte – ihrerseits an positiver Vermittlung in der Frage nach der Gerechtigkeit hervorgebracht hat?

Die von der französischen Revolution geprägten Leitbilder Menschenwürde und Menschenrechte erscheinen heute „als legitimes Anliegen eines zukunftsorientierten Bemühens um das Recht und insbesondere auch um das kanonische Recht“¹⁰. Bis weit in das 20. Jahrhundert galt der liberale, demokratische Rechtsstaat für die Kirchen in Europa nicht als die ideale Staatsform. Seit der Erklärung über die Religionsfreiheit hat die katholische Kirche versucht, ein neues Verhältnis zu den Prinzipien von Grundrechten und Demokratie zu entwerfen. Diese Kirche versteht sich selbst heute als Teil der demokratischen Zivilgesellschaft, als „Grossbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen“, so Johannes Paul II.¹¹

Mit der Verwurzelung des Rechts in der Freiheit „ist eine wesentliche systematische Grundlage für die Möglichkeit des **Dialogs zwischen Theologie, Rechtsphilosophie und Jurisprudenz** gelegt. Ziel eines solchen Dialogs ist es, Entsprechungen wie auch Differenzen zwischen kirchlichem und weltlichem Recht wachzuhalten. Verfehlt wäre daher sowohl eine unkritische Übernahme weltlichen Rechts als auch eine pauschale Distanznahme.“¹² Eine pauschale Distanznahme untergräbt zudem die Glaubwürdigkeit der soziaethischen Verkündigung der Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit. Abweichungen vom Grundrechtsideal müssen auch für diese Öffentlichkeit begründbar sein, sonst werden Religionsgemeinschaften zu gesellschaftlichen Sekten, von denen die Zivilgesellschaft kaum mehr soziaethische Impulse für die Problemlösung ihrer Fragen aufnimmt. Diese Entwicklung wäre aber auch für Rechtsstaaten nicht ungefährlich.

In modernen Gesellschaften können Religionsgemeinschaften ihren Glauben nur durch Zustimmung der Mitglieder von einer Generation an die nächste weitergeben.

Religionszugehörigkeit ist gemäss der Bundesverfassung freiwillig (Art. 15 Abs. 4 BV). Ob jemand zu einer Religionsgemeinschaft dazugehören will, ist seine persönliche Entscheidung. Bis eine Religionsgemeinschaft zu einer Heimat wird, die nicht mehr so leicht verlassen werden kann, sind Menschen zu überzeugen, dass sie mit ihrem Glauben ein sinnvolles Leben entwerfen können. Kann ein Glaube gegen das Menschenrechtsethos ein vernünftiger Glaube sein?

Religionsgemeinschaften sind aber nicht in erster Linie **Ethikagenturen**, die die Religionsmitglieder zu guten Bürgern erziehen. Die Geschichte der liberalen Theologie im Protestantismus und im Judentum zeigt, wie dieser Versuch 1918 scheiterte. Auf die entscheidende religiöse Frage in einer pluralistischen Gesellschaft konnte sie keine Antwort geben: „,Why be a Christian?' ,Why be a Jew?' – liberal theology offered no answer at all.“¹³

¹⁰ Hugo Schwendenwein, Die Errungenschaften der Französischen Revolution und das Kanonische Recht. Überlegungen zu einer Frage der Rechtsentwicklung, in: Rechtsfragen in Kirche und Staat, Graz 1979, 27-38, 38.

¹¹ Adrian Loretan, Wie entwickelt die Römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?, in: Adrian Loretan-Saladin/Toni Bernet-Strahm (Hrsg.), Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich 2006, 19-34, 29.

¹² Gerhard Luf, Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1999, 33-48, 47.

¹³ Mark Lilla, The stillborn God. Religion, Politics, and The Modern West, New York 2007, (4. Aufl.), 301-302.

Die „neo-orthodoxen“¹⁴ Antworten von Karl Barth und Franz Rosenzweig wiesen jedoch ebenso wenig auf, wie die Mitglieder der christlichen bzw. jüdischen Religionsgemeinschaften anschlussfähig an den demokratischen Staat der Weimarer Republik sein konnten. Obwohl Karl Barth eine zentrale Figur des intellektuellen Lebens war, stand er abseits der Diskussionen über die Legitimität der Weimarer Republik. „Christians should keep their eyes on eternity rather than the ‚game‘ of contemporary politics.“¹⁵ Die apokalyptische theologische Sprache konnte von der Hitler-Propaganda sehr gut für ihre Zwecke missbraucht werden.¹⁶ „The language of the new theological dispensation could just as easily be used to defend a decision *for* the Nazis and the German Christians.“¹⁷ Die Kirchen müssen sich fragen lassen, warum sie mehrheitlich abseits standen in den intellektuellen Auseinandersetzungen um die Legitimität der Weimarer Republik. Sind die Religionsgemeinschaften ihrer Verantwortung für den demokratischen Rechtsstaat damals nachgekommen? „Ein Grund für den Zusammenbruch der Weimarer Republik war, dass keine der traditionellen Eliten in Deutschland die Weimarer Verfassung unterstützte und bereit war, zu ihrer Erhaltung beizutragen.“¹⁸ Konservative glaubten sogar, Hitler als Kanzler kontrollieren zu können.¹⁹

Dieses Beispiel zeigt, welche zentrale Rolle den **Religionsgemeinschaften in einer pluralistisch demokratischen Gesellschaft** zukommt. Die Theologien der Religionsgemeinschaften sind herausgefordert, die Frage zu beantworten: „Wie kann eine stabile und gerechte Gesellschaft freier und gleicher Bürger, die durch vernünftige und gleichwohl einander ausschliessende religiöse, philosophische und moralische Lehren einschneidend voneinander getrennt sind, dauerhaft bestehen?“²⁰

Die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Religionen und Weltanschauungen darf nicht zu einer Segmentierung führen. „Sie erfordert die Integration der Staatsbürger – und die gegenseitige Anerkennung ihrer subkulturellen Mitgliedschaften - im Rahmen einer geteilten politischen Kultur.“²¹ John Rawls hat die Bedeutung der „Tatsache des Pluralismus“ erkannt. „Ihm kommt das grosse Verdienst zu, über die politische Rolle der Religion frühzeitig nachgedacht zu haben.“²² Bei seinen Lehrveranstaltungen an der Universität Luzern hat Jürgen Habermas mich auf diese Bedeutung eines „overlapping consensus“ der Religionen und Weltanschauungen in einer pluralistischen Gesellschaft aufmerksam gemacht.

Die Erfahrung des religiösen Pluralismus verlangt nach einer staatlichen Rechtsgrundlage, die alle Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen anerkennen können.²³ Das staatliche Recht darf nicht als Machtinstrument weniger verstanden werden, „sondern [soll] Ausdruck des gemeinsamen Interesses aller sein ..., dieses Problem scheint, fürs erste jedenfalls, durch

¹⁴ A.a.O. 267.

¹⁵ A.a.O. 279.

¹⁶ Vgl. a.a. O. 280.

¹⁷ A.a.O. 281.

¹⁸ John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, 65.

¹⁹ Vgl. Carl Schmitt, Die Krise der parlamentarischen Demokratie, Berlin. Vgl. das Vorwort zur zweiten Auflage von 1926 und Kapitel 2.

²⁰ John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, 14.

²¹ Jürgen Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 258-278, 278.

²² Jürgen Habermas, Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 119-154, 154.

²³ Vgl. John Rawls, Die Idee eines übergreifenden Konsenses, in: ders., Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, 219-265.

die Instrumente demokratischer Willensbildung gelöst, weil darin alle am Entstehen des Rechtes mitwirken“²⁴, betont Josef Kardinal Ratzinger.

Die Würde des Menschen als Legitimation der Grundrechte stellt einen weiteren Kernbestand eines universalen natürlichen Ethos dar, das die gesellschaftlich-geschichtliche Vernunft des Menschen hervorgebracht hat. Dabei spielten christliche Impulse eine Rolle. Der freiheitliche Rechtsstaat setzt voraus, dass der Mensch eine unverlierbare Würde hat. Er kann den Grund dieser Würde nicht selbst in der gesellschaftlichen Diskussion nennen. Daher sind philosophische und religiöse Begründungen sehr erwünscht²⁵, aber auch sehr verschieden. „Würde der Staat sich auf eine dieser Antworten – und wäre sie auch als die einzig richtige zu verifizieren – festlegen, würde er die Freiheit, von der er ausgeht und auf der er gründet, unweigerlich beengen.“²⁶

Gewährt ein Staat keine Religionsfreiheit, weil er an der für ihn wahren Religion festhält, kann er für die Falschgläubigen zum totalitären Unrechtsstaat werden. Der Rechtsstaat nimmt mit der Gewissensfreiheit die religiöse Wahrheitsfrage von der politischen Tagesordnung. „Wenn bestimmte Angelegenheiten von der politischen Tagesordnung genommen werden, werden sie nicht länger als angemessene Gegenstände für politische Entscheidungen nach der Mehrheitsregel ... betrachtet.“²⁷

Es kann auch für den Rechtsstaat nicht gleichgültig sein, welche Rechtskultur die Religionsgemeinschaften pflegen. Denn die religiösen Menschen werden von dieser Rechtskultur geprägt, wie das Beispiel der Weimarer Republik zeigte.²⁸

In der Diskussion um die **Rechtstheologie in der römisch-katholischen Kirchenrechtswissenschaft** treten rechtsphilosophische und rechtswissenschaftliche Aspekte deutlich in den Hintergrund gegenüber der nachkonziliaren theologischen Akzentuierung. Meine Bedenken gegenüber dieser Entwicklung richten sich nicht gegen klare rechtstheologische Grundlagen der Kirchenrechtswissenschaft, sondern gegen bestimmte Theologien des Kirchenrechts, die in Konkurrenz zum Anspruch rechtsphilosophischer bzw. rechtswissenschaftlicher Reflexion geraten. „Im Gegensatz zur staatlichen Gemeinschaft könne der Christ ... gar nicht erst in ein Spannungsfeld zur kirchlichen „communio“, ja zur institutionell vermittelten Kirchlichkeit überhaupt, geraten. Denn sein Christ-sein sei ihm ja ausschliesslich und unmittelbar durch seine vorgängige Bezogenheit auf die kirchliche Gemeinschaft und deren ‚geistliche Vollmacht‘ vermittelt“²⁹, so die theologische Abwehr des

²⁴ Josef Kardinal Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vropolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, 28-40, 30.

²⁵ „Der Auftrag der Kirchen hat heute besonderes Gewicht ... [besonders] in der Frage, warum man sich überhaupt für Menschenrechte einsetzen soll.“ Peter Saladin, Vorwort, in: Menschenrechte. Der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung. Ein Werkbuch für Kirche und Unterricht, hrsg. von der Menschenrechtskommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und der Schweizerischen Nationalkommission Justitia et Pax, Bern 1986, 6-7, 7.

„Wenn sich in einem Gemeinwesen Intoleranz und Menschenverachtung breit machen, kann der Staat einen wirksamen Menschenrechtsschutz auf die Dauer nicht gewährleisten. Dies gilt besonders in unserer halbdirekten Demokratie: In der Schweiz tragen wir, die Bürger, Verantwortung für eine Rechtsordnung und für eine Staatsorganisation, welche Menschenrechte achten und sichern.“ A.a.O. 6.

²⁶ Alfons Auer, Die Bedeutung der christlichen Botschaft für das Verständnis und die Durchsetzung der Grundwerte, in: Ansgar Paus, Werte, Rechte, Normen. Graz – Wien – Köln 1979, 29-85, 63.

²⁷ John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, 240 (Anm. 16).

²⁸ Vgl. Detlev J.K. Peukert, Die Weimarer Republik. Krisenjahre der klassischen Moderne, Frankfurt am Main 1987, bes. die Kapitel 11-14.

²⁹ Eva Maria Maier, Communio versus Gerechtigkeit?, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 2005, 63-87, 78.

säkularen Menschenrechtsethos gegenüber der Kirche als Institution. „Die Gerechtigkeit, so scheint es, ist dem Vokabular des Kanonisten abhanden gekommen, zerrieben zwischen den Mühlsteinen einer legalistischen Praxis und einer spiritualistischen Rechtstheorie.“³⁰ Religionsgemeinschaften, die derart die Gemeinschaft hervorheben, verharmlosen das Phänomen der Machtausübung in der Religionsgemeinschaft.³¹ Massnahmen, die zur Förderung der Eigenverantwortung oder zur Verstärkung der Rechtsschutzeinrichtungen in den Religionsgemeinschaften dienen sollten, geraten unter Verdacht. Die Moralisierung des religiösen Rechts, die nicht zwischen personalem Glauben und dessen moralischen Anforderungen und den Grundrechten der Religionsmitglieder gegenüber den religiösen Institutionen unterscheidet, erlangt Freiheit bedrohenden Charakter. Zudem trägt sie zur Aushöhlung des Rechtsbegriffs in den Religionsgemeinschaften und nicht nur dort bei. Denn die zunehmende Moralisierung des Rechts fördert die Auflösung seiner spezifisch rechtlichen Verbindlichkeit.

Konflikte zwischen Mitgliedern von Religionsgemeinschaften und den religiösen Institutionen können dann nur in Formen paternalistischer Befürsorgung gelöst werden, da keine Freiheit gewährenden Grundrechte vorhanden sind und entsprechende rechtliche Verfahren nur rudimentär ausgestattet sind.³² Dieser die Grundrechte in Teilbereichen ausschaltende religiöse Rechtsbegriff fördert nicht das Vertrauen und die Akzeptanz der Religionsmitglieder in ihre eigene Rechtskultur.

Die Kirchenrechtswissenschaft hat zu studieren, wie die Grundrechte in der Kirche aussehen könnten: Menschenwürde und Grundrechte gelten nicht nur in der Weltgemeinschaft („*communitas hominum*“), sondern auch in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft („*communio ecclesialis*“), da die Grundrechte des Christen als ihr Fundament die menschlichen Grundrechte fordern.³³ Johannes Paul II. hat der Kirchenrechtswissenschaft die schwere Aufgabe („*arduum sane opus*“) gestellt, die Grundrechte der Christen unter dem Anspruch der „wahren Würde der menschlichen Person“, die auch die Menschenrechte umfasst, zu bestimmen. Er sieht die Achtung der Menschenwürde auch dem Kirchenrecht grundlegend aufgegeben.

Die Päpstliche Kommission „*Justitia et Pax*“ schreibt dazu in ihrem Dokument „Die Kirche und die Menschenrechte“: Die in der Gottesebenbildlichkeit begründete Menschenwürde und ihr Menschenrechtsgehalt gelte nicht kraft hierarchischer Zustimmung, sondern sei kraft ihres

³⁰ A.a.O. 63.

³¹ Vgl. Concilium 24 (1988) Heft 3: Macht in der Kirche.

³² Z.B. das Verfahren vor der Kongregation für die Glaubenslehre hat zum Ziel festzustellen, ob eine bestimmte Lehre mit der *regula fidei*, also mit der geoffenbarten und vom Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre, übereinstimmt. Werner Böckenförde hat vorgeschlagen, dass dieses Verfahren zu einem förmlichen Strafverfahren umgebaut wird. „Ein förmliches Strafverfahren wird der Subjektstellung des Betroffenen besser gerecht als ein Lehrverfahren ... In einem gerichtlichen Strafverfahren wären zwingende Prozessvorschriften zu beachten, ein Verteidiger zu bestellen, Akteneinsicht zu gewähren. Und das wichtigste: Fragestellung und Beweislast änderten sich. Denn nicht, ob eine Lehre der *regula fidei* entspricht, wäre zu prüfen, sondern, ob sie der *regula fidei* widerspricht, wäre zu prüfen ..., und das Lehramt wäre gehalten, den Widerspruch aufzuweisen.“ Werner Böckenförde, Menschenrechte in der Kirche? Vortrag, gehalten auf Einladung des Fachbereichs Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität am 3. Mai 1982 in Münster, 1-37, 31-32.

³³ „...id quod tanto magis necessarium est, quia eadem iura Christianorum uti fundamentum suum postulant primaria hominis iura“. Ansprache des Papstes auf dem 4. Internationalen Kongress für Kirchenrecht 1980: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, in: Eugenio Corecco u.a. (Hrsg.) Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, Freiburg / Schweiz 1981, XXIX-XXXIV, XXXII-XXXIII.

Vernunftnaturrechtswesens der Kirche auch in ihrem eigenen Bereich aufgegeben. Deshalb seien „Grundrechte innerhalb ihrer eigenen Organisation“³⁴ zu achten und anzuerkennen. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte sowohl die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) als auch eine „legitime Autonomie der Wissenschaften“. Es sah daher keinen „Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft“ (GS 36). Interdisziplinäre Gespräche zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Recht sind deshalb so notwendig, wie sie in der Tradition selbstverständlich waren. Dabei kann an die gemeinsame naturrechtliche Argumentation angeschlossen werden. Thomas von Aquin hat in seinem Traktat über den Gesetzesbegriff das Gegenüber von Gemeinschaft (communio) und Person gelöst: Wie sind ein gemeinschaftliches Ethos und gleiche Freiheit zu vermitteln?³⁵ Teile der heutigen katholischen Kirchenrechtswissenschaft wollen den Gesetzesbegriff von Thomas von Aquin für das Kirchenrecht über Bord werfen. Anders der baptistische Pfarrer Martin Luther King. Im Gefängnis hat er sich an den Gesetzesbegriff von Thomas erinnert. Für King war ein „gerechtes Gesetz ein von Menschen gemachter Kodex, der mit dem moralischen Gesetz und dem Gesetz Gottes übereinstimmt. Ein ungerechtes Gesetz ist ein Kodex, der nicht mit dem moralischen Gesetz harmonisiert. Um es in den Worten des heiligen Thomas von Aquin zu sagen, ein ungerechtes Gesetz ist ein Gesetz von Menschen, das nicht in der Ewigkeit und im natürlichen Recht verwurzelt ist. Jedes Gesetz, das die menschliche Person entwürdigt, ist ungerecht. Alle Rassentrennungsgesetze sind ungerecht, weil die Rassentrennung die menschliche Seele verzerrt und die Persönlichkeit beschädigt.“³⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil formuliert mit eben demselben Menschenrechtsethos: Es gebe „in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht.“ (LG 32) Daher müsse „jede Form einer Diskriminierung ... beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht“. (GS 29) Johannes XXIII. formulierte kurz vor seinem Tod sein Glaubensbekenntnis in Erinnerung an seine Menschenrechtsenzyklika „Pacem in terris“: „Mehr denn je, bestimmt mehr als in den letzten Jahren, sind wir heute darauf ausgerichtet, dem Menschen als solchem zu dienen, nicht bloss den Katholiken, darauf in erster Linie und überall die Rechte der menschlichen Person und nicht nur diejenigen der katholischen Kirche zu verteidigen.“³⁷

Für ein friedliches Zusammenleben in einer pluralistischen Gesellschaft von Katholikinnen, Protestanten und Musliminnen, von nichtreligiösen Menschen und religiösen Fundamentalisten sind die Religionsgemeinschaften herausgefordert, in Dialog zu treten mit der freiheitlich-demokratischen Rechtskultur. Die Religionsgemeinschaften müssen ihr Verhältnis zum liberalen Staat, zu anderen Religionsgemeinschaften und zur säkularen Gesellschaft neu bestimmen. Dabei wird die Diskussion um die schöpferische Transformation der Grundrechte in den Religionsgemeinschaften keine unbedeutende Rolle spielen.

³⁴ Die Kirche und die Menschenrechte, hrsg von der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“, Entwicklung und Frieden 5(Vatikan 1975) Nr. 60-62, vgl. Nr. 92.

³⁵ Vgl. Eva Maria Maier, Teleologie und politische Vernunft. Entwicklungslinien republikanischer Politik bei Aristoteles und Thomas von Aquin, Baden-Baden 2002, 275 ff.

³⁶ Aus dem Absatz 14 des Letter from Birmingham Jail von Martin Luther King, April 1963, zitiert bei John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt am Main 2003, 357, Anm. 39.

³⁷ Johannes XXIII., Ohne Titel, in: Orientierung 52 (1988) 109, oder in: Ludwig Kaufmann/Nikolaus Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg, Brig 1990, Titelseite.