

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Menschenrechte

Um zu verhindern, daß eine Dokumentation¹ über Menschenrechte in einer CONCILIUM-Nummer zum Kirchenrecht in eine schiefe Perspektive gerät, sei vorher darauf aufmerksam gemacht, daß im Terminus «Menschenrechte» das Wort «Recht» nicht jene prägnante Bedeutung hat, welche die Wissenschaft voraussetzt, die «Kirchenrecht» heißt. Die am 10. Dezember 1948 von den Vereinten Nationen in Paris feierlich proklamierten Menschenrechte sind eine idealtypische Formulierung für die Stellung, die der Mensch in jedem Rechtssystem einnehmen sollte. Die in Paris formulierten Forderungen sind keine schlechthin erzwingbaren Rechte, sondern mehr die Formulierung des in der Würde eines jeden Menschen begründeten idealen Rechtszustands. Sie drücken nicht so sehr die Fortschritte der menschlichen Kultur auf juridischer Ebene aus, sondern sind eher eine Aufgabe; sie bedeuten einen Appell, die in der *Erklärung* formulierten Rechtsideale für jeden Menschen, jede Rechtsordnung und jede Gesetzgebung zunehmend zu verwirklichen. Die *Erklärung* ist ein lebendiges und dynamisches Dokument, das in zwanzig Jahren für die Aufrechterhaltung und den Schutz der unaufgebbaren Menschenrechte und fundamentalen Freiheiten des Menschen viel zu erreichen mußte.

Diese inspiratorische Kraft der Menschenrechte wird noch größer, wenn sich Staatengruppen in freiem Übereinkommen zu einer engeren Bindung an diese Menschenrechte verpflichten. So gibt es schon mehrere Staatskonventionen – u. a. eine europäische Übereinkunft von sechzehn Staaten –, von denen die formulierten Menschenrechte auch durch einen internationalen Apparat geschützt werden, der die Befolgung der Verpflichtungen garantiert, die diese Staaten so auf sich genommen haben – z. B. der Europäische Gerichtshof (für Menschenrechte) in Straßburg. Alle Länder des Europarats (außer Frankreich und der Schweiz) haben die Europa-Konvention als bindend angenommen. In diesem Rahmen ist auch ein richterliches Vorgehen möglich, nicht nur einzelner Staaten, sondern auch der einzelnen (Klagerecht), aller-

dings nur gegen Staaten, die das ausdrücklich akzeptiert haben.

So hat die *Erklärung* indirekt großen Einfluß auf die Gesetzgebung der einzelnen Staaten gehabt, obwohl man im allgemeinen zögert, die Formeln der Menschenrechte in den Text der Grundgesetze aufzunehmen. Dies weist wieder auf den eigenen Charakter dieser *Rechte* hin: Sie sind Postulate, die der Gesetzgebung selbst vorangehen, durch diese Gesetzgebung aber nicht mehr negiert oder eingeschränkt werden können. In diesem Sinne kann die Erklärung der Menschenrechte ihren Einfluß auch auf die Rechtsordnung in den Kirchen und die Kodifizierung eines neuen Kirchenrechts ausüben. Deshalb kann es nützlich sein, (I) sich die geschichtliche Entwicklung dieser Menschenrechte vor Augen zu halten; sie sind ja nur ein vorläufiger Endpunkt dessen, was auch die christliche Kultur zustande gebracht hat; (II) nicht zu übersehen, welches Echo die Erklärung in der katholischen Kirche und in den anderen christlichen Kirchen gefunden hat; (III) den Versuch zu wagen, auf mögliche Verbesserungen durch den Einfluß der *Erklärung* auf die geltende Rechtsordnung in der katholischen Kirche hinzuweisen. Vor diesem Hintergrund können einige Richtlinien für die Kirchenordnung der Zukunft aufgezeigt werden.

I. DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG DER ERKLÄRUNG²

Der Tenor der *Erklärung der Menschenrechte* ist, daß alle Menschen einzig und allein durch die Tatsache, daß sie Mensch sind, unaufgebbare Rechte haben und in ihrer Würde grundsätzlich gleich sind. Diese grundsätzliche Gleichheit aller Menschen gehört zu den Kernpunkten der christlichen Botschaft und vielleicht zum Revolutionärsten des Evangeliums. Wenn man in der christlichen Überlieferung diese grundsätzliche Gleichheit als «Gleichheit vor Gott» interpretiert hat, so kann diese Hinzufügung in der Praxis eine Einschränkung der Menschenrechte bedeuten. Es ist damit aber auch schon ein Anfang mit der Anerkennung der Gleichheit aller Menschen voreinander gemacht, wenn auch die praktische Anerkennung dieser Gleichheit faktisch immer mit Revolution gepaart ging. Man könnte dabei an das Wort von Camus denken: «L'esprit de révolte ne peut exister que dans une société dans laquelle une égalité théorique cache de grandes inégalités de fait» (Der revolutionäre Geist kann nur in einer Gesellschaft bestehen, in welcher eine theoretische Gleichheit

die tatsächlichen großen Ungleichheiten zudeckt). Wo im Lauf der Geschichte von einem Fortschritt in der Formulierung der Menschenrechte die Rede ist, spricht immer die Stimme des Protestes und bricht eine Schau auf menschliche Befreiung durch, so beschränkt sie auch manchmal sein mag. Auch sieht man in der geschichtlichen Entwicklung eine quantitative und qualitative Ausweitung dieser Menschenrechte. Das gilt schon für die *Magna Charta* (vom 15. Juli 1215), die oft als ein geschichtlicher Anfang für die Formulierung der Menschenrechte angesehen wird. Sie verlieh dem feudalen Adel und kirchlichen Amtsträgern Vorrechte gegenüber dem König; die Träger dieser Menschenrechte bildeten gegenüber der Masse der Rechtlosen also nur eine kleine Gruppe. Als das Volk seine eigene Stimme in der Stimme der Kirche nicht mehr wiedererkannte, eroberte es selbst seine Rechte: in der britischen *Bill of Rights* (1689). Die scholastische Lehre vom Naturrecht als Teilhabe am ewigen Gesetz Gottes und die spanische Scholastik, vor allem die Lehre des Vitoria, sowie die Auffassungen des Hugo Groot vom Völkerrecht waren jedes für sich eine theoretische Grundlegung für die Menschenrechte; aber ihre weitere Entwicklung wurde in Europa von der verschärften religiösen Unduldsamkeit blockiert, die von der Theorie des Humanismus hart abstach und dem monarchistischen Absolutismus in die Hand arbeitete. Die Aufklärung schaffte ein günstiges Klima für die Rechte und Freiheiten, vor allem des einzelnen gegenüber der Gesellschaft. In der Neuen Welt lösten sich die Kolonisten vom Europäischen Mutterland (Amerikanische Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 und die amerikanische *Bill of Rights* von 1789), aber die quantitative Verbreitung der Menschenrechte war damals noch nicht so weit, daß man sie auf die kolonisierten Völker selbst anwendete. Die südamerikanischen Staaten waren mit ihrer Gesetzgebung in dieser Hinsicht Nordamerika voraus. Die Menschenrechte, wie sie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und den Grundgesetzen der Vereinigten Staaten formuliert wurden, galten nur für diejenigen, die von ihren Mitbürgern tatsächlich als Menschen, d. h. als *amerikanische* Menschen angesehen wurden. Dazu gehörten anfangs weder Neger, noch Katholiken, noch Atheisten.

Über Milton, Hobbes und Locke führte die Geschichte der Menschenrechte zum *Contrat Social* des Rousseau, der in der Französischen Revolution politische Realität wurde: Die Menschen haben eine eigene, vom Staat unabhängige, ursprüng-

liche Würde; ihre Freiheiten und Rechte, niedergelegt in der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, sind unverlierbar: Freiheit, Eigentum, Sicherheit, Widerstand gegen Unterdrückung. Tatsächlich wurden das aber die Privilegien einer erfolgreichen und selbstbewußten Bürgerklasse. Der französischen *Déclaration* von 1789 folgt das *Kommunistische Manifest* und die russische Oktoberrevolution von 1917. In seiner Rede über die *vier Freiheiten*³ vom 6. Januar 1941 versucht Roosevelt, den Menschenrechten eine neue Dimension zu geben: eine quantitative und qualitative Universalität. Durch die Tatsache, daß einer Mensch ist, gehören ihm diese Freiheiten; das gilt für jeden von Geburt an; seine Rechte beziehen sich auf das ganze menschliche Dasein. Daß damit noch nicht alle Möglichkeiten für eine wirkliche Universalität dieser Rechte erschöpft sind, beweisen u. a. die Universitätsrevolten,⁴ bei denen sich vor allem die Jüngeren auf andere, manchmal sehr radikale Dimensionen der Universalität berufen. Man kann die Menschenrechte also nicht als statische Gegebenheit sehen; sie sind eine dynamische Wirklichkeit, die noch immer weiter wirken wird, manchmal auf unerwartete und sogar unerwünschte Weise.

Die bisherigen Formulierungen sind jedoch Postulate, an denen weder nationale Gesetzgebungen noch Rechtssatzungen einzelner Ordensgenossenschaften vorbeigehen können.⁵ In den Menschenrechten wird eine fundamentale Würde des Menschen formuliert. Die praktische Anerkennung und Förderung dieser Würde geht der Akzeptierung der *Erklärung* voraus. Das wird aber nicht von allen Staaten, die die *Erklärung* angenommen haben, verwirklicht. Zum Beispiel findet man in den Verfassungen der kommunistischen Länder ebenfalls die Freiheitsrechte – auch die Redefreiheit, die Pressefreiheit, die Koalitions- und Versammlungsfreiheit – erwähnt, aber die von diesen Staaten praktizierte Anthropologie macht aus diesen Freiheiten oft eine Karikatur. Es wäre deshalb auch eine utopische Meinung, daß bei einer neuen Formulierung des Kirchenrechts alles gewonnen wäre, wenn diese *Erklärung* in den neuen Codex aufgenommen würde.

Nachdem nun die Menschenrechte formuliert sind, hört man als Kritik, daß sie zu humanistisch seien (arabische Länder), daß sie zu westlich seien (kommunistische Länder und Entwicklungsländer), oder zu individualistisch (Sowjetblock; sowohl die Länder des Sowjetblocks wie auch die arabischen Länder enthielten sich der Stimme bei

der endgültigen Annahme der *Erklärung*) oder zu wenig religiös (christliche Kirchen). Zu letzterem: Man übersieht dabei wohl die geschichtliche Wirklichkeit, daß die nordamerikanische Gesetzgebung und Rechtsprechung als einzige aus einer christlichen Tradition stammt, während das kanonische Recht in hohem Maße hellenistischen und römischen Einflüssen verpflichtet ist.

II. DAS ECHO DER «ERKLÄRUNG» IN DEN CHRISTLICHEN KIRCHEN

1. In der katholischen Kirche

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß die südamerikanische Gesetzgebung die *Erklärung* positiv beeinflußt hat und daß der nordamerikanische Episkopat den «vier Freiheiten» Roosevelts schon vor der *Erklärung* sehr positiv gegenüberstand. Bei den Debatten während des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders bei den Diskussionen um die Religionsfreiheit, waren die Menschenrechte unsichtbar anwesend, zumal wenn sich der nordamerikanische Episkopat dazu äußerte. Die Bischöfe wußten sich dabei gestützt von den unzweideutigen Aussagen über die Menschenrechte der Enzyklika *Pacem in terris*, die nach den antimodernistischen Verlautbarungen *Quanta Cura*, *Mirari Vos* und dem *Syllabus*, die seit Leo XIII. schüchterne und zögernde Anerkennung der Menschenrechte entschlossen zu einer überzeugenden Synthese brachte. Die Grundelemente für diese Enzyklika Johannes' XXIII. stammen aus Ansprachen Pius' XII. (vor allem aus den Ansprachen vom 24. Dezember 1942, AAS 35, 1943, 9–24). Die Tatsache, daß die *Erklärung* grundsätzlich von jeder religiösen Grundlegung absieht, gibt ihr in bestimmten kirchlichen Kreisen das Odium eines Erbes der Aufklärungszeit und des Modernismus. Die offizielle Botschaft Pauls VI. an die Konferenz von Teheran bei Gelegenheit des 20. Jahrestages der *Erklärung* beginnt mit einer Erinnerung an diese Vorwürfe und dem Hinweis auf den sichtbaren Bruch zwischen Theorie und Praxis der Menschenrechte. Die Botschaft übt Kritik am dritten Gesichtspunkt der *Erklärung*: Recht auf Widerstand gegen jede Unterdrückung. Positiv bewertet sie, daß die *Erklärung* die Organisation der Weltgemeinschaft fördern kann. Obwohl Paul VI. Worte Johannes' XXIII. benutzt, läßt sich bei ihm eine gewisse Zurückhaltung beobachten: der Versuch, die Menschenrechte ausdrücklich auf Naturrecht und Gott zu begründen und sie

für die Ankunft im himmlischen Vaterland als Garantie zu benutzen.⁶

Im allgemeinen ist die Reaktion der katholischen römischen Autoritäten auf die *Erklärung* der Menschenrechte positiv wohlwollend. Vergleicht man ihre Haltung z. B. mit jener, die die katholischen Autoritäten zur französischen *Déclaration* einnahmen, erkennt man ein merkliches Wachstum der Würdigung. Obwohl sich im Eingang des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit eine deutliche Reserve erkennen läßt, wenn es darum geht, die Religionsfreiheit in Praxis umzusetzen (man betont sie ja vor allem als Sicherung gegen eine Unterdrückung durch den Staat) – in der Praxis der neuen Sekretariate für die Förderung der christlichen Einheit und für die Nichtgläubigen spürt man durchaus eine loyale Anwendung dieser Religionsfreiheit, bei der sich die Kirche auch selbst engagiert weiß.

2. In den anderen christlichen Kirchen

Wenn man die Selbstverständlichkeit außer acht läßt, mit der die Anglikanischen Kirchen die *Erklärung* aufnahmen, und wenn man die große Zurückhaltung unerwähnt läßt, mit der die Orthodoxen sie toschwiegen, darf man sagen, daß die protestantische Seite der *Erklärung* von Anfang an kritisch, aber doch positiv gegenüberstand. Die Formulierung der Rechte stammt ja aus einer religiösen Kultur, die vor allem in angelsächsischen Ländern humanisiert worden war. Beim Nachdenken über die ideellen Hintergründe standen vor allem protestantische Theologen ziemlich zurückhaltend vor dem stillschweigend achristlichen Fundament, das sie unter den Rechten vermuteten, oder sie fürchteten sich vor dem Auftauchen eines getarnten Naturrechts. In den bekennenden christlichen Kirchen hat man oft die Fundierung der Rechte auf einem rein humanistischen Glauben kritisiert (Eingang der *Erklärung*), der die Offenbarung auszuschalten schien.⁷

Bei den Kirchen des Ökumenischen Rates⁸ ist das aktuelle Interesse nicht mehr so groß wie zu Anfang. Seit der Genfer Konferenz des Jahres 1966 über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft will eine immer noch wachsende Zahl von Gliedkirchen der Entwicklungsländer Problemen, die brennender scheinen als die *Erklärung*, den Vorrang geben. Nur eine dünne Oberschicht der Weltbevölkerung, die kleine Gruppe der Bewohner wirtschaftlicher Wohlstandinseln, kann ja in Wirklichkeit mehr oder weniger von den Men-

schenrechten profitieren – wie u. a. R. Shaull es formuliert, ist in den Augen der jüngeren christlichen Kirchen der Entwicklungsländer das, was frühere Revolutionen an Freiheiten gebracht haben, schon längst wieder zum Establishment geworden. Das sozialethische Denken in vielen Kirchen des ökumenischen Rates bewegt sich seit Juli 1966 «von einer Ethik der Ordnungen zu einer Ethik der Wandlungen» (J. M. Lochmann) und bemüht sich nachdrücklich um eine Theologie der Revolution (P. Lehmann). Von Amsterdam bis einschließlich Uppsala hat sich der Ökumenische Rat der Kirchen jedoch mit den Menschenrechten befaßt. Die theologische Tendenz dieses Interesses könnte man etwa so zusammenfassen: Die Erklärung der Menschenrechte ist ein anthropologisches Minimum; die Theologie ist nicht dazu da, für diese Minimum-Anthropologie eine theologische Rechtfertigung zu leisten und sich damit zufriedenzugeben; sie soll dieses Minimum vielmehr als eine Aufforderung sehen, selbst zu einer noch schärferen Durchdenkung des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Gemeinschaft überzugehen. Zu einseitig klingt die moralisierende Mahnung, die Kirche solle sich immer mit Scham daran erinnern, daß sie in fast jeder Hinsicht die Lehrerin des totalitären Staates gewesen sei (E. Brunner). In den Texten der Schrift ist der Mensch ein viel problematischeres Wesen, als die optimistische Erklärung der Menschenrechte vermuten lassen könnte. Das gilt auch von der Freiheit, zu der das Evangelium aufruft, gegenüber der Freiheit, die der Tenor der Menschenrechte ist.

Wenn über die Grundlegung der Menschenrechte auch keine Einstimmigkeit zu erreichen ist,⁹ oder besser: wenn auch mehrere Wege möglich sind, auf denen man zur Anerkennung der Menschenrechte gelangen kann – das Wichtigste bleibt die *praktische* Anerkennung dieser Rechte.

III. MENSCHENRECHTE UND KIRCHENORDNUNG

Die Bemühung um eine Rechtsordnung, die grundsätzlich auf den Schutz der freien menschlichen Person gerichtet ist, muß auch in einer Kirchenordnung zum Ausdruck kommen. Man darf sogar erwarten, daß eine Kirchenordnung in diesem Punkt beispielhaft ist: Kirchenrecht sollte selbstverständlich lebendige Theologie des Rechtes sein.¹⁰ Einige Beispiele, die die Menschenrechte in die Kirchenordnung hineinzustellen versuchen, sollen das illustrieren.

1. *Eigenart der Kirchenordnung*

Die Rechtsverhältnisse in der Kirchengemeinschaft haben ihren eigenen Charakter. Die Gläubigen stehen nicht nur in eigener autonomer Freiheit einander gegenüber, sondern in ganz persönlicher Verbundenheit mit dem Herrn und in ganz persönlicher Verantwortung ihm gegenüber. Die konstitutiven Faktoren dieser Gemeinschaft sind Akte, welche die Gemeinschaft im Namen und in der Person des Herrn begeht: Sakramente. Kirchenordnung hat als zentrale Aufgabe und zentrales Ziel, die Glaubensverantwortung des einzelnen und ihre Entwicklung zu schützen und zu garantieren. Kirchengemeinschaft als sakramentale Glaubensgemeinschaft bestimmt die Art und Aufgabe des Kirchenrechts.

2. *Einzelne Rechte*

a) *Gleichheit und Brüderlichkeit.*¹¹ Der erste Artikel der *Erklärung* sagt, daß alle Menschen frei und an Würde und Rechten gleich geboren werden. Sie sind begabt mit Verstand und Gewissen und sollen zueinander im Geiste der Brüderlichkeit stehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Bedürfnis gehabt, die Tatsache des Evangeliums von der fundamentalen Gleichwertigkeit aller Gläubigen ausdrücklich neu festzustellen.¹² Die heutige bürgerliche Gesellschaft duldet es nicht, daß bestimmte Menschen Rechte haben, die eine persönliche Überlegenheit über andere bedeuten könnten. Von Rechts wegen anerkannter Personenkult wird abgelehnt. In diesem Punkt ist die Kirchenordnung nicht exemplarisch. Schüchterne Versuche der letzten Zeit,¹³ einige Ansprüche auf Überlegenheitssymbole zu reduzieren, machten die Rückständigkeit der Kirchenordnung kaum kleiner. Die Kirchenordnung müßte aber alle Ansprüche, die eine prinzipielle Ungleichwertigkeit der Gläubigen (welche Aufgabe sie auch haben mögen) nahelegen könnten, radikal und entschieden ablehnen. Ansprüche auf Symbole mit liturgischer Bedeutung können nicht zu personverehrenden Symbolen, und erst recht nicht zu personverherrlichenden Symbolen ausgeweitet und erniedrigt werden.

b) *Keine Diskriminierung!* In Artikel 2 lehnt die *Erklärung* jede Form von Diskriminierung ab.¹⁴ Zu diesem Punkt präsentiert sich die Kirchenordnung im allgemeinen viel günstiger. Rasse oder Hautfarbe sind im Kirchenrecht völlig irrelevant, und zwar rechtens. Zumal seit Pius XI. wird der

Aufbau eines volkseigenen Klerus und einer volkseigenen Hierarchie stark gefördert. Das kann für die Entwicklung junger Völker zu politischer Selbständigkeit mit Recht exemplarisch genannt werden. Geburt oder gesellschaftliche Abstammung geben rechtens nicht den geringsten Anspruch auf irgendwelche Vorrechte; bei Ernennungen und Wahlen für kirchliche Ämter und Aufgaben wird darauf auch in Wirklichkeit keine Rücksicht genommen. Das faktische Übergewicht der Italiener in den Kurienämtern ist rechtens durch internationale Besetzung zu ersetzen.¹⁵ Eine kirchliche Diskriminierung wegen politischer Überzeugungen ist heute rechtens für illegitim erklärt, seitdem die Autonomie der Laien auf politischem Gebiet anerkannt worden ist.¹⁶

Wo es um Diskriminierung aufgrund des Geschlechts geht, fällt das Urteil über das Kirchenrecht weniger günstig aus. Die Stellung der Frau in der Kirchenordnung, vor allem auch der Ordensfrauen,¹⁷ ist immer noch als schlechthin diskriminierend zu bezeichnen. Es ist dringend zu fordern, daß die noch immer bestehende, im Kirchenrecht verankerte Vormundschaft weltpriesterlicher Ordinarien oder Ordensoberen über Ordensfrauen, bis in Fragen des Ausgangs und der Kleidung, radikal abgeschafft und der Ordensfrau eine den männlichen Ordensangehörigen gleichwertige Stellung gegeben wird.

c) *Gleicher Rechtsprechungsschutz*.¹⁸ Das Kirchenrecht kennt zwar den Grundsatz, daß zum Schutz jeden Rechts, das eine Person innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft hat, vor einem kirchlichen Gericht ein Prozeß angestrengt werden kann (Kanon 1667). Das vierte Buch des kirchlichen Gesetzbuchs enthält eine ausführliche Einteilung des Gerichtswesens und der Prozeßführung. Daß man vor dem Richter nicht gegen Verwaltungs- und Leitungsverfügungen der Ordinarien klagen kann (Kanon 1601), ist jedoch eine drastische Beschränkung dieses Prozeßrechtes. Theoretisch wird behauptet, daß dies lediglich bedeute, man könne vor dem Richter nicht gegen Verfügungen der Ordinarien wegen vermeintlich falscher Anordnung klagen, wohl aber wegen Verletzung eines Rechtes. In der Praxis kommt das aber nie vor. Gegen die Verfügung einer Leitungsinstanz kann man lediglich bei einer höheren Leitungsinstanz Beschwerde einlegen, also bei einer römischen Kardinalskongregation. Gegen die Entscheidung einer Kongregation konnte man bisher nur eine neue Verhandlung des Prozesses durch die Kongregation selbst beantragen; seit der letzten Kurienreform ist es je-

doch möglich, gegen das Urteil eines römischen Kurienorgans Klage bei der Apostolischen Signatur zu erheben, wenn man meint, durch die Entscheidung in seinen Rechten verletzt worden zu sein.¹⁹ Die Folge dieser ganzen Regelung war, daß die kirchlichen Gerichte vor allem Eheprozesse führten: Prozesse über echte Rechtsdifferenzen waren und sind äußerst selten.

Hinzu kommt, daß die Rechtspflege – wenn auch nicht nach der Theorie, wohl aber in der Praxis – sich wie eine Gunst der Obrigkeit gibt, ohne die Betroffenen vor sich geht und sehr oft in der Mitteilung eines nicht näher begründeten Urteils endet. Damit wird die Rechtspflege unsauber. In einer sakramentalen Glaubensgemeinschaft ist es dringend erforderlich, daß für jedes Kirchenglied gegen jeden andern (wer er auch sei) und gegen jede Instanz ein deutlicher und offener Rechtsweg zum Schutz der eigenen kirchlichen Rechte offensteht. Auch der Grundsatz «*Prima Sedes a nemine iudicatur*» (Kanon 1556: Der Papst, die höchste Instanz in der Kirche, kann von keiner menschlichen Gewalt vor Gericht gezogen werden) ist in diesem Zusammenhang mehr zu nuancieren, wie bereits die Einsetzung der Apostolischen Signatur als Richter über Akte der römischen Kurienorgane andeutet.²⁰

d) *Unparteiische Rechtsprechung*. Die Existenz und das gute Funktionieren unabhängiger und unparteiischer Rechtsprechung²¹ ist ein Dienst an beiden Parteien und verhindert die Entstehung vieler Konflikte, die sonst unlösbar sind. Wenn z. B. der Bischof einen Konflikt mit einem seiner Priester hat und dieser meint, dadurch in seinem Recht verletzt zu sein, so ist es praktisch unmöglich, diesen Konflikt durch den Bischof selbst oder durch eine andere, vom Bischof abhängige Instanz beizulegen. Eine auch für die Gemeinschaft befriedigende Lösung des Streitfalls kann nur durch eine vom Bischof unabhängige, unparteiische richterliche Instanz gegeben werden. In dieser Hinsicht ist es fachlich nicht recht befriedigend, daß die apostolische Signatur – ein Kardinalskollegium – über die Handlungen von Kardinalskongregationen zu Gericht sitzt.

Was die *Erklärung* in Artikel 11 fordert, schließt im Kirchenrecht die Abschaffung der Amtssuspension «*ex informata conscientia*» ein (Kanones 2186 bis 2194). Für strafrechtliche Prozesse vor der Kongregation für die Glaubenslehre sind bei der Kurienreform einige dementsprechende Regeln gegeben worden.²²

e) *Achtung vor dem Privatleben*. Garantie für die

Unverletzlichkeit des Privatlebens, wie sie in Artikel 12 der *Erklärung* formuliert wird, lenkt die Gedanken wieder auf die Ordensleute, vor allem die Ordensfrauen, die in der Kirchenordnung durch das Recht sehr ungenügend vor einer manchmal geradezu totalen Einmischung in ihre Privatdinge geschützt sind oder die unter Umständen und nach Regeln leben, die sogar ein Minimum an Privatleben unmöglich machen.

f) *Gedankenfreiheit, Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit.* Zu Beginn dieser Dokumentation wiesen wir schon darauf hin, wie Artikel 18 der *Erklärung* das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit beeinflusst hat. Das Konzil hat den Grundsatz der Religionsfreiheit als Freiheit von jedem gesellschaftlichen Zwang seitens der Obrigkeit bejaht. Die Erklärung spricht aber nicht von den Folgen dieses Grundsatzes für die innerkirchlichen Verhältnisse. Sie wird wenigstens zur Folge haben müssen, daß die kirchliche Gemeinschaft auf jede Berufung an den weltlichen Arm verzichtet (vgl. Kanon 2198).

Kirchenrecht als Ordnung sakramentaler Glaubensgemeinschaft setzt die freie Annahme des Glaubens voraus. Auch die Geltung des Kirchenrechts beruht auf dieser freien Glaubensannahme. Es ist sinnlos, ein Kirchenrecht Menschen als bindend aufzuerlegen, die an diese Bindung nicht glauben und an dieser Gemeinschaft keinen Anteil haben wollen.

g) *Meinungsfreiheit und Freiheit der Meinungsäußerung.* Wie diese Freiheit in Artikel 19 formuliert wird, setzt sie auch das Recht auf Information voraus.²³ In diesem Zusammenhang darf die Frage gestellt werden, ob die übliche kirchliche Politik, die zumal auf der Ebene der zentralen Kirchenleitung die Geheimhaltung als notwendig voraussetzt und nur bei Gelegenheit die Öffentlichkeit zuläßt, nicht besser umgekehrt werden sollte: so daß also die Öffentlichkeit als Notwendigkeit angenommen wird und Geheimhaltung nur bei Gelegenheit aus zwingenden Gründen auferlegt wird.

b) *Koalitions- und Versammlungsfreiheit.* Dieser in Artikel 20 der *Erklärung* formulierte Grundsatz ist im Kirchenrecht genügend gesichert. Im allgemeinen ist die Freiheit persönlicher Entscheidungen garantiert, vor allem für die Wahl des Ehepartners, die Wahl des geistlichen Standes und des Ordensstandes (Kanon 214; 542 § 2; 552 § 2; 572 § 1, 4; 973 § 2; 1020 § 2; 1074; 1081 § 1; 1087: 2352 und 2353). In der Konstitution über die Kirche und im Dekret über das Laienapostolat sind die Grundsätze über Koalitionsfreiheit, wie sie im

Kirchenzusammenhang gelten, noch einmal ausdrücklich dargelegt.²⁴

i) *Demokratie.* Das Recht, an der Regierung des Landes teilzunehmen und gleichberechtigt zu den Behördendiensten zugelassen zu werden, wie es in Artikel 21 der *Erklärung* formuliert wird, ist von der geltenden Kirchenordnung insoweit anerkannt, daß es keine Diskriminierung für die Zulassung zu den Leitungsdiensten gibt, mit Ausnahme der noch ungeklärten Frage nach der Zulassung der Frau zum kirchlichen Amt. Das einzige Kriterium für die Zulassung zum Leitungsdienst ist übrigens die Eignung.

Von maßgeblicher Seite wurde die Erwartung ausgesprochen, daß sich auch in der Kirchenordnung demokratischere Regierungsformen entwickeln werden.²⁵ Dafür gibt es schon deutliche Anzeichen wie Konsultation von Klerus und Volk vor der Ernennung eines Bischofs, Beratung aller Ordensmitglieder vor der Revision einer Verfassung kirchlicher Ordensgemeinschaften,²⁶ die Einsetzung der Bischofssynode²⁷ sowie der Priester- räte und Seelsorgeräte.

Die Spannung zwischen der notwendigen Einheit miteinander und der Verbundenheit aller mit Christus kann durch keine Macht aufgehoben werden, auch nicht durch die demokratische Macht der Hälfte plus einem. Unentbehrliche Vorbedingung für eine Weiterentwicklung der demokratischen Leitungsformen in der Kirche ist denn auch die Weiterentwicklung des persönlichen Verantwortungsbewußtseins eines jeden vor dem Herrn.

j) *Teilnahme am kulturellen Leben.* In der Linie des Artikels 27 der *Erklärung* und der Ziffern 4 und 5 der *Christian Freedoms* liegt folgende Überlegung. Die Kirche als sakramentale Glaubensgemeinschaft sieht als Aufgabe der Beziehungen der Gläubigen untereinander und der Regelung dieser Beziehungen in einer Kirchenordnung die Entwicklung des Glaubenslebens in den einzelnen Gläubigen und in ihrer Gemeinschaft. Diese Entwicklung vollzieht sich zunächst in den Menschen selbst und in den Gemeinden, in welchen sie ihren Glauben gemeinsam bekennen. Die zentrale Leitung wird nur so weit regelnd für alle Kirchen auftreten, wie das für die Aufrechterhaltung der notwendigen Einheit erforderlich ist. Der Geist des Herrn hat die Freiheit, alle Kirchen zu inspirieren, wie er will. Die zentrale Leitung in der Kirche hat dieser Inspiration zu folgen und sie anzuregen; sie soll diese Inspiration nicht durch eigene Initiative ersetzen. Allerdings ist zu erwarten, daß die Koordination lokaler Entwicklungen in der einen Weltgemein-

schaft eine kritische Stellungnahme der zentralen Leitung zu dieser Entwicklung erforderlich macht. Bei Aufrechterhaltung aller rechtmäßigen Ansprüche auf Freiheit und Eigenart sollen die örtlichen Gemeinschaften für diese delikate Aufgabe der zentralen Leitung Verständnis haben und nicht zu einseitig die bremsenden oder (besser) die kritischen Wirkungen dieser Aufgabe als Konservativismus abstempeln. Die Verantwortung für die Entwicklung der katholischen Weltgemeinschaft

liegt sicherlich auch bei jeder örtlichen Kirchengemeinschaft; aber gerade diese Verantwortung verlangt den Dialog und die Zusammenarbeit mit der zentralen Führung. In dieser Richtung kann die *Erklärung der Menschenrechte* inspirierend wirken, nicht nur bei einer neuen Kodifizierung der Rechte der Christen in einer neuen Kirchenordnung, sondern auch für das Wachstum eines Gemeinschaftsrechts, das sie schon vielen nationalen Gesetzgebungen inspiriert hat.

¹ Für diese Dokumentation hat das Generalsekretariat eine Studiengruppe gebildet mit den Herren J. Donders, Prof. P. Huizing und J. Rietmeijer.

Für die Dokumentationen über kirchliches Recht wird das von Prof. René Metz und Jean Schlick an der Straßburger Universität errichtete CERDIC unentbehrlich sein: Centre de Recherche et de Documentation des Institutions Chrétiennes. Beginnend im September 1969, läßt dieses Dokumentationszentrum jährlich eine Bibliografie über kirchliche Einrichtungen mit Stichworten in fünf Sprachen erscheinen. Dafür sowie für die Auswertung der Artikel wird man sich des Computersystems bedienen. Auch anglikanische, orthodoxe und protestantische Veröffentlichungen werden in diese Untersuchung einbezogen. Außerdem organisiert das CERDIC jährlich ein Kolloquium über die brennendsten juristischen Probleme. Im Mai 1970 soll es dabei um das Eheband gehen. - Adresse: CERDIC, Strasbourg (Frankreich), Place de l'Université 67.

² Zur Entstehungsgeschichte der Erklärung: Ph. de la Chapelle, *La déclaration universelle des Droits de l'homme et le Catholicisme* (Paris 1967) VIII und 490 (apologetische Tendenz); Commission of Human Rights, Report on the 21st Session (29. Jan.-19. Febr. 1968) (New York 1968) und seit 1946 das Yearbook of the United Nations; R. M. MacIver, *Great expressions of human rights* (New York 1950); G. Österreich, *Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Wolfenbüttel 1961); J. P. Roche u. a., *All men are created equal = The Franklin memorial lectures* (Detroit 1966); P. Modinos, *Introduction à l'étude des droits de l'homme* (Straßburg 1963); L. Rubio Garcia, *Hacia un nuevo orden internacional* (Madrid 1968); über spezielle Organisationen und einzelne Konventionen s. die Liste im Bulletin of the International Commission of Jurist 32 (Dezember 1967) 8; ferner *Human Rights and the United Nations Family* (New York 1968); N. Luhmann, *Grundrechte als Institution* (Berlin 1965) weist darauf hin, daß die Pluriformität der Gesellschaft differenzierter wird, je mehr sich die Menschenrechte in unserer Gesellschaft ausdehnen und je tiefer sie in der sozialen Ordnung verankert werden, und daß trotzdem die Gesellschaft selbst - bei aller wachsenden Verschiedenheit - einen hohen Grad von Integration haben kann.

³ Zwei Arten von Freiheit werden in dieser Aufzählung zusammengefaßt: Freiheit *zu* (Punkt 1 und 2) und Freiheit *von* (Punkt 3 und 4), freedom of speech and expression; freedom of every person to worship God in his own way; freedom from want; freedom from fear.

⁴ Vgl. unsere Dokumentation über das ethische Problem der Universitätsrevolution: Concilium 5 (1969) 405-415. Oft droht hier die Forderung eines Rechts auf alles und für jeden ein neuer Mythos zu werden: vgl. *Le droit à la santé - mythe ou réalité = Sondernummer der Cahiers Laennec* (März 1967).

⁵ Dossier sur les droits de l'homme: Doc. Cath. (1949) 401-428; 478-490; ebd. November 1968, S. 1999; Sondernummer *Lumen Vitae* 23,4 (1968) 593-674; J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York 1943); L. de Naurois, *Introduction à l'étude des droits et libertés de l'homme: Revue de Droit Can.* 14 (1964) 221 bis 240; C. van Boven, *Rechten van de mens op nieuwe paden* (Deventer 1968); R. R. K. A. Gardiner, *Christianity and Human Rights: The Ecumenical Review* 20 (Oktober 1968) 404-409; O. F. Nolde, *Human Rights in Retrospect - a contemporary appraisal*: ebd. 395 bis 403; Sister Marg. Row, *Cloistered Human Rights: New Christian*

83 (Nov. 1968) 6; A. Messineo, *La promozione dei diritti dell'uomo: Civiltà Cattolica* 119, 2843 (Dezember 1968) 478-482; *Bene comune e diritti dell'uomo alla 39a Settimana sociale dei Cattolici Italiani*: ebd. 2840 (Okt. 1968) 105-109. Wegen ihres positiven Einflusses auf die Redaktion der Erklärung müssen unbedingt zwei katholische Organisationen ausdrücklich genannt werden: die Weltorganisation der katholischen Frauen, vertreten durch O. Schäfer und M. de Romer, und die internationale Vereinigung christlicher Gewerkschaften, vertreten durch A. Vanistendael.

⁶ *Message du Pape Paul VI à la conférence de Téhéran*: Doc. Cath. 1517 (19. Mai 1968) 881-884; *Sacramentum Mundi - Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 3 (Freiburg 1969) 418-424 bietet aus der Feder von J. M. Diez Alegria einen interessanten Übersichtsartikel, in dem er die Menschenrechte mit den Enzykliken vor allem von Leo XIII. und Pius XII. in Verbindung bringt. Gleichzeitig wird hier deutlich, wie mit «*Pacem in terris*» Johannes' XXIII. eine lange und schwierige Dialektik zwischen dem kirchlichen Denken und den Ideen der Aufklärung und der Französischen Revolution zu einer positiven Synthese reift, die ihr Echo in verschiedenen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils findet (Mission, Religionsfreiheit, nichtchristliche Religionen, Gaudium et Spes).

⁷ Der Delegierte des Libanon, der orthodoxe Ch. Habib Malik, hat bei der Redaktion der Erklärung ohne Unterlaß darauf bestanden, daß die Formulierung der Erklärung in Übereinstimmung sein müsse mit der Auffassung von der menschlichen Würde; A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme* (Löwen 1964).

⁸ *Message from the president of the World Council of Churches for Human Rights Day: The Ecumenical Review* 21,2 (April 1969) 167-168; U. Scheuner, *Zum Jahr der Menschenrechte: Luther. Monatshefte* (1968) 616-619; J. de Graaf, *Theologische achtergronden van het manifest van de rechten van de mens: Rondom het Woord* 11,1 (Februar 1969) 47-57; A. J. Rasker, *De universele Verklaring aangaande de rechten van de mens - axioma of experiment? De Rechten van de Mens* (Leiden 1968); O. F. Nolde, «*Free and Equal*» (Genf 1968); W. Dantine, *Verantwortung für das Recht als Forderung des Glaubens: Evangelische Theologie* 29,1 (Jan. 1969) 24-40.

⁹ Wie verschiedenartig die Meinungen über die Grundlegung der Menschenrechte sind, kann man am besten in *Le fondement des Droits de l'homme - Actes et entretiens de l'Aquila* vom 14. bis 19. Sept. 1964 erkennen (Florenz 1966), vor allem in den Beiträgen von C. Perelman, N. Bobbio, L. J. Russel, A. G. M. Melsen und J. Hyppolite. Eine vorherige Befragung der Teilnehmer ergab, daß niemand das Fundament in einer natürlichen oder transzendenten Ordnung sehen wollte. Jeder war aber ebenso sehr davon überzeugt, daß diese Rechte nicht nur durch ihren historischen Charakter gerechtfertigt werden können. Von sowjetischer Seite wird größerer Nachdruck auf die gesellschaftlichen Grundrechte gelegt als auf die Freiheitsrechte; siehe R. Cassin, *Twenty years after the Universal Declaration: Journal of the International Commission of Jurists* (Dez. 1967) 6-7.

¹⁰ A. M. Rouco Varela, *Was ist «Katholische Rechtsstheologie»? Archiv für kath. Kirchenrecht* 135 (1966) 530-543.

¹¹ Die zusammenfassenden Titel sind dem Werk von Ph. de la Chapelle entlehnt, aaO.

¹² Dogmatische Konstitution über die Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil) Nr. 32.

¹³ Der lateinische Text «Ut sive sollicite» erschien im *Osservatore Romano* vom 6. April 1969; s. auch *Doc. Cath.* 51, Nr. 1538 (20. April 1969) 364–366.

¹⁴ CLSA (Canon Law Society of America), A Symposium on a Declaration of Christian Freedoms sponsored by CLSA and The Cath. University of America: Washington DC (Oktober 5–6, 1968), Towards a Declaration of Christian Freedoms: «All members of the Church are entitled to all rights and freedoms of Christians without discrimination on the basis of race, color, sex, birth, language, political opinion, national or social origin»; J. Beyer, *De iuribus humanis fundamentalibus in statuto iuridico christifidelium assumendis: Periodica* 58 (1969) 29–58; J. Delanglade, *Nécessité et urgence de la réforme du droit canon: Études* (Juni 1969) 894–905. Interessant ist die Feststellung, daß die Kommission für die Erklärung der Menschenrechte Schwierigkeiten hatte, als sie die juristische Gleichwertigkeit ehelicher und unehelicher Kinder erklären wollte. Den Vorschlag, unehelichen und ehelichen Kindern dieselben Rechte zuzuerkennen, konnte sie nicht durchsetzen, obwohl die sowjetischen Länder, die skandinavischen Staaten und Südamerika dafür waren; sie hat sich schließlich mit dem gleichen sozialen Schutz (Art. 25, 2) zufriedengeben müssen. Siehe dazu V. Saario, *Study of discrimination against persons born out of wedlock* (New York 1967) 16–20 und 191–193.

¹⁵ Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae Universae»: *Doc. Cath.* 49 (3. Sept. 1967) 1500, 1442–1473; *Decretum de Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia «Christus Dominus»*: «... optantur ut eorum membra, officiales et consultores necnon legati Romani Pontificis... ex diversis Ecclesiae regionibus assumantur» (Nr. 10).

¹⁶ Dekret über das Laienapostolat Nr. 7, 13, 14.

¹⁷ M. Rowe, *Cloistered human Rights: New Christian* aaO.; V. M. Walsh, *Pacem in terris, the religious sister and the revision of canon Law: The Jurist* (1966) 460–464.

¹⁸ Declaration of Christian Freedoms: «All members of the Church have a right to effective remedies for the redress of grievances and the vindication of their rights» (Nr. 10).

¹⁹ Apostolische Konstitution «Regimini Ecclesiae universae» (Nr. 106); *Doc. Cath.* 49 (3. September 1967) 1500, 1468.

²⁰ K. A. Fink, *Zum Thema: Papstabsatzung im Mittelalter: Theol. Quart.* 149, 2 (1969) 185–189.

²¹ Die Artikel 9–11 der Erklärung zeigen eine auffallende Ähn-

lichkeit mit der Verteidigung der Freiheit der Theologie, die von einigen Theologen dieser Zeitschrift *Concilium* ausging.

²² Apostolische Konstitution usw. (Anm. 19), Nr. 36.

²³ Es gibt schon mehrere Erklärungen über die Freiheit der Christen. Wir haben in dieser Dokumentation bereits mehrere Male auf die abgewogenen Formulierungen der Canon Law Society of America hingewiesen. Daneben ist man auch zu einer Formulierung der Rechte des Theologen übergegangen; es gibt eine Formulierung von Stanley I. Stuber, der dreizehn Jahre Vorsitzender der Commission on Religious Liberty der Baptist World Alliance war: *Universal Declaration of Rights for theologians*, die es schwer haben wird, anerkannt zu werden, da sie außer Rechtsformulierungen auch bestimmte theologische Auffassungen voraussetzt. In Spanien hat man sowohl von konservativer wie von fortschrittlicher Seite aus Erklärungen über die Freiheit der Theologen verbreitet, nach Muster und aus Anlaß der Erklärung über «Die Freiheit der Theologen und der Theologie» vom 13. Dezember 1968, die vom *Concilium* ausging: M. Alcalá, *Declaraciones de teólogos: Razón y Fe* 854 (März 1969) 246–252. Eine gewisse Nüchternheit bei der Abfassung neuer Erklärungen scheint geboten zu sein, wenn man nicht zum Gegenteil von dem kommen will, was man anfangs beabsichtigte; vgl. ders., *La Iglesia y la información: aaO.* Nr. 852 (Januar 1969) 14–17; *Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum: Wort und Wahrheit* 24 (Mai/Juni 1969) 195–205.

²⁴ «Lumen Gentium», Nr. 37; Dekret über das Laienapostolat, Kap. 5; Otto ter Reegen, *Die Rechte des Laien: Concilium* 4 (Oktober 1968) 568–574.

²⁵ H. Küng, *Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen: Theologische Quartalschrift* 149, 2 (1969) 147–165. In scharfem Widerspruch zu der hier vorgetragenen Theorie und dem oben unter c) Behandelten stand die Liste, die Illich vorgelegt wurde: J. M. D. (omenach), *Illich au Saint Office: Esprit* 37, 5 (Mai 1969) 922–924; *Le questionnaire «Illich»: La Revue Nouvelle* 25, 3 (März 1969) 313–324; *Nat. Cath. Rep.* 5, 16 (12. Februar 1969) 6.

²⁶ *Motu Proprio «Ecclesiae Sanctae»* vom 6. August 1966.

²⁷ F. Klostermann, *Die überstaatlichen Bischofskonferenzen: Concilium* 4 (Oktober 1968) 609–612.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens