

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel / Martin Baumeister / Michael Böhnke (eds.), *Menschenrechte in der Katholischen Kirche*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hilpert, Konrad; Heimbach-Steins, Marianne

Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Konsequenzen und neue Fragen

in: Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel / Martin Baumeister / Michael Böhnke (eds.), *Menschenrechte in der Katholischen Kirche*, pp. 175–194

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Gesellschaft – Ethik – Religion 12)

[https://doi.org/10.30965/9783657788910\\_015](https://doi.org/10.30965/9783657788910_015)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

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

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel / Martin Baumeister / Michael Böhnke (Hg.), *Menschenrechte in der Katholischen Kirche* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hilpert, Konrad; Heimbach-Steins, Marianne

Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Konsequenzen und neue Fragen

in: Marianne Heimbach-Steins / Saskia Wendel / Martin Baumeister / Michael Böhnke (Hg.), *Menschenrechte in der Katholischen Kirche*, S. 175–194

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2018 (Gesellschaft – Ethik – Religion 12)

[https://doi.org/10.30965/9783657788910\\_015](https://doi.org/10.30965/9783657788910_015)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

# Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit – Konsequenzen und neue Fragen

Marianne Heimbach-Steins / Konrad Hilpert

## (mhs) Einleitung

Die Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person schließt die Freiheit des Gewissens ein - sowohl im säkularen Verständnis als auch in der Lehre der Kirche. Als Kern der Verknüpfung zwischen Religions- und Gewissensfreiheit weist das Zweite Vatikanum die Pflicht aus, *die Wahrheit zu suchen und an der einmal erkannten Wahrheit festzuhalten* (vgl. DiH 2,2; 3): als existentielle sittliche Verantwortung der Person, nicht als von außen auferlegter Zwang (vgl. DiH 11,1; vgl. Heimbach-Steins 2012: 79f.). Im Begriff *Gewissen* reflektiert die Tradition eben diese Vermittlung von Wahrheit und Freiheit als personale Aufgabe. Die Anerkennung der *Gewissensfreiheit* setzt ein subsidiäres Verständnis von Stellenwert und Funktion kirchlicher Lehraussagen über Fragen des Glaubens und der Moral voraus: Sie ersetzen nicht die aktive Rolle der Gläubigen als Subjekte des Glaubens, sondern sollen diese unterstützen, begleiten, ggf. provozieren. Glaubenslehren werden im freien Glaubensvollzug nicht bloß rezipiert, sondern in einer dialogischen, geschichtlich-dynamischen Aneignung mit konstituiert (vgl. Heimbach-Steins 2012: 81-86). Moderne theologische Ethik reflektiert diesen Zusammenhang in der Semantik der (sittlichen) Autonomie der Person. Sie korrespondiert mit einer ekklesiologischen Reflexion des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen Lehr- und Leitungsamte der Bischöfe, dem Glaubenssinn der Gläubigen und dem Lehramt der Theologie. Die damit aufgeworfenen theologischen Fragen sind auf der Ebene des kirchlichen Lehramtes bisher nicht spannungsfrei gelöst.

Unser Dialog erörtert Konsequenzen und ausstehende Aufgaben, die der katholischen Kirche aus der Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit *heute* erwachsen: in einer Zeit, in der weite Teile der Menschheit religiöse Freiheit entbehren, während sie in unseren Breiten zwar rechtlich gesichert, aber umstritten ist (vgl. hierzu u.a. Bogner/Heimbach-Steins [Hg.] 2012; Liedhegener/Lots 2017); in einer Situation, in der die Kirche, unbeschadet der expliziten Anerkennung, ein de facto ambivalentes Verhältnis zu den Menschenrechten unterhält: Sie verteidigt sie zwar in vielen Zusammenhängen als „Menschenrechtsorganisation“ (Witschen 2002), eignet sie sich aber nur selektiv an. Diese Ambivalenz wirkt sich auch im Bereich von

Religions- und Gewissensfreiheit aus, und zwar umso mehr, je konkreter der mit diesem Recht formulierte Schutzanspruch auch das kirchliche Innenverhältnis betrifft.

Wir skizzieren unsere Argumente in fünf Doppelthesen, die sich gegenseitig ergänzen.

## **I. Religionsfreiheit ist und bleibt als Menschenrecht prekär – aktuelle Kontexte**

### **(KH) Die prekäre Lage der Religionsfreiheit weltweit**

Der Religionsfreiheit geht es wie den vielen anderen Menschenrechten auch: Sie scheinen die Brisanz, die sie einmal in der Geschichte an bestimmten Stellen hatten, als ihre Einforderung kontrafaktisch zur rechtlichen und politischen Realität war, in den Ländern Europas und Nordamerikas, also konkret in den Zeiten der Glaubensspaltung und der Konfessionalisierung, verloren zu haben.

Aber dieser Eindruck bildet nicht ab, wie es um die Religionsfreiheit weltweit wirklich bestellt ist und welche Rolle Religion als Diskriminierungsfaktor tatsächlich spielt. Unter gesetzlichen Einschränkungen der Religions- und Glaubensfreiheit einerseits und unter Benachteiligungen und Gewaltakten aufgrund oder im Namen eines bestimmten Glaubens andererseits leiden etwa drei Viertel der Weltbevölkerung<sup>1</sup>. Verübt wird beides von Regierungen, von politischen Organisationen, von gesellschaftlichen Mehrheiten und von Gruppen militanter Glaubensanhänger. Hauptbetroffen sind derzeit vor allem Menschen in Ländern des Nahen und Mittleren Ostens, in Afrika sowie in autoritär regierten Ländern Asiens. Opfer sind Jesiden, Schiiten, Bahai, muslimische Minderheiten, Zeugen Jehovas, aber in erheblichem Ausmaß eben auch Christen<sup>2</sup>.

Die *Erklärung über die Religionsfreiheit (DiH)* kann an dieser Lage nichts ändern. Aber als prominentes Dokument der größten christlichen Gemeinschaft ist sie zum einen ein fortdauerndes starkes Statement in der Weltöffentlichkeit und eine permanente Einladung an die Anhänger aller anderen Glaubensrichtungen und ihre Amtsträger zum Gespräch. Zum anderen ist sie eine Selbstverpflichtung zum Engagement für ein friedliches Zusammenleben; das schließt die

---

<sup>1</sup> Vgl. den von der DBK und der EKD gemeinsam verantworteten „Ökumenischen Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit“ (unter [http://www.ekd.de/download/religionsfreiheit\\_christen\\_weltweit\\_2013\\_07\\_01.pdf](http://www.ekd.de/download/religionsfreiheit_christen_weltweit_2013_07_01.pdf)). Aktuell besonders bedrückend ist die Lage von Christen in Ägypten, Indien, Indonesien und in bestimmten Regionen der Philippinen.

<sup>2</sup> Vgl. die vom Rat der Außenminister der EU verabschiedeten Richtlinien zur Förderung und zum Schutz der Religions- und Weltanschauungsfreiheit von 2013 (unter <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P7-TA-2013-0279+0+DOC+XML+VO//DE>).

Ablehnung und Delegitimierung von religionsgestützter Gewalt mit den Mitteln theologischer Argumentation und gelebter Praxis des respektvollen Zusammenlebens ein. Letzteres impliziert auch den Willen, die Andersglaubenden kennenzulernen und dort, wo in der Vergangenheit Übergriffe stattgefunden haben, auf die Suche nach deren Wurzel und vor allem nach neuen Wegen zu gehen.

### **(mhs) Eine neue Prekarität der Religionsfreiheit auch in Europa**

In Westeuropa ist das Recht auf Religionsfreiheit nicht vergleichbar gefährdet wie in den Kontexten, an die im vorigen Abschnitt erinnert wurde; gleichwohl ist es auch hier prekär geworden. – Eine ausgedehnte wissenschaftliche Debatte hat die religiöse Lage im modernen Europa unter den Leitmotiven „Säkularisierung“ und „Postsäkularität“ zu bestimmen versucht (vgl. u.a. Hoff 2016; Joas/Wiegandt [Hg.] 2007; Pollack/Rosta 2015; Willems et al. [Hg.] 2013. Unter dem (Ein-)Druck offensiver, teils konfliktiver Präsenz einer Pluralität von Religion(en) und Weltanschauungen wie der Bestreitung ihrer Legitimität hat sich diese Debatte zunehmend differenziert und modifiziert. Die Rede von „multiplen religiösen Gegenwart(en) in Europa“ (Hoff 2016: 357) deutet den Kontext an, in dem über Religionsfreiheit als Menschenrecht zu reden ist. In Gesellschaften, die (sozialen) Frieden von grundlegender Rechtsgleichheit und Nichteinmischung des Staates in die persönlichen Überzeugungen erwarten, steht öffentlich präsente Religion (gleich welche) grundsätzlich unter Rechtfertigungsdruck. Zwar ist Religion nur *ein* Faktor gesteigerter Heterogenität, aber einer, der Differenz respektive Fremdheit in Gestalt individueller und gemeinschaftlicher Religionsausübung öffentlich und als Konfliktquelle wahrnehmbar macht.

Zugleich gewinnt Religion erneut Gewicht als Identitätsressource angesichts der Erfahrungen von Wandel und Verunsicherung in politischen, ökonomischen und sozialen Hinsichten, insbesondere unter dem Einfluss großskaliger internationaler (Flucht-)Migration nach Europa. Mehrheitlich muslimische, aber auch christliche Migrantinnen und Migranten bringen ihre Religiosität mit in die Aufnahmegesellschaft – nicht selten gekoppelt mit der Erfahrung von Unterdrückung und Verfolgung aus Gründen ihrer Religionszugehörigkeit. Für fremde Neuankömmlinge kann Religion als Ressource der Identitätsvergewisserung wichtig sein oder werden (vgl. u.a. Bogner 2017; Schmid 2017); in der Aufnahmegesellschaft kann sie als Identitätsmarker für die Zuschreibung von (Nicht-)Zugehörigkeit fungieren. Mit zunehmender Heftigkeit wird vor allem *der* Islam als „fremde“ Religion zum Feindbild stilisiert, sei es durch militanten Säkularismus oder durch rechtspopulistische Programme, die teils unter Inanspruchnahme, teils unter

Verzicht auf christlich religiöse Identitätsbehauptungen die Integrität der „Nation“ gegen das Fremde zu verteidigen beanspruchen (vgl. Heimbach-Steins et al. 2017). Missbräuchliche Beanspruchung des Islam zur Legitimation von Gewalt und Terror geben solchen Tendenzen zusätzlich Nahrung.

Unter diesen Bedingungen gerät Religionsfreiheit als Menschenrecht unter Druck. Bestreitungen werden in unterschiedlichen Varianten vorgetragen; typische Argumente, die auch in Kombination auftreten können, lauten etwa: Religionsfreiheit bilde bloß einen Unterfall der Meinungsfreiheit - der genuine Anspruch religiöser Überzeugung wird negiert. Oder: Um des gesellschaftlichen Zusammenhalts willen sei Religion aus der Öffentlichkeit zu bannen und das Freiheitsrecht auf die individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit zu beschränken - laizistisch bzw. säkularistisch wird die Privatisierung von Religion postuliert. Oder: Freiheit der Religionsausübung unterliege einem Kulturvorbehalt und stehe den Anhängern „fremder“, nicht „zu uns“ gehörender Religion nicht zu - das identitätspolitische Argument, das die „eigene“ Religion vereinnahmt und die fremde(n) ausschließt. Der Ruf nach Beschränkung bzw. die Bestreitung des religiösen Freiheitsrechts treffen nie nur die adressierte „fremde“ Religion, sondern mindestens potentiell Religion überhaupt. Brisante Fälle wie das Kölner Beschneidungsurteil (Landgericht Köln 2016) und die heftige gesellschaftliche Auseinandersetzung darum zeigen das deutlich (vgl. u.a. Bielefeldt 2012; Fateh-Moghadam 2012; Heil/Kramer [Hg.] 2012; Heimbach-Steins 2013; Merkel 2012). Die jüngste europäische Rechtsprechung tendiert dazu, die Religionsausübungsfreiheit einzuschränken, wie etwa zwei Urteile des EuGH zum Kopftuch in der Arbeitswelt aus jüngster Zeit (Gerichtshof der Europäischen Union 2017) zeigen. Der menschenrechtliche Charakter der Religionsfreiheit mit allen ihren Implikationen ist in gesellschaftlichen, politischen, wissenschaftlichen und innerreligiösen Diskursen Europas keineswegs unbestritten.

## **II. Staat und Kirche, Moral und Gewissensfreiheit**

### **(KH) Staat und Moral**

Die Anerkennung der Religionsfreiheit impliziert die Bejahung der Entflechtung von Politik und Religion bzw. von Staat und Kirche. Der Staat muss darauf verzichten, seinen Herrschaftsanspruch und die Pflichten der Bürger auf einen religiösen Glauben zu stützen und muss es den Religionsgemeinschaften überlassen, sich um ihre Ausdrucksformen, ihre Organisation, um die Bestellung ihrer Amtsträger und das sozialcaritative Wirken zu kümmern. Für die Kirche bedeutet diese Anerkennung, dass sie um ihre Sichtbarkeit in der Gesellschaft selbst besorgt sein

muss und sich lästige weltanschauliche Konkurrenz nicht vom Hals schaffen noch verhindern kann, dass sich Menschen von religiösen Bindungen ganz verabschieden.

Die Kirche muss aber auch hinnehmen, dass der Staat es nicht mehr als seine Aufgabe ansehen darf, die richtige Art zu leben vorzuschreiben und durchzusetzen, sondern lediglich, die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen, damit kein Bürger in seinem individuellen Lebensentwurf und in seinem Streben von anderen überwältigt, gegängelt, bedrängt, gesteuert oder angegriffen wird.

Das hat Folgen für die Interventionen von kirchlicher Seite in die rechtspolitische Gestaltung von Materien, die von der Kirche für moralisch relevant gehalten werden. Dabei ist das Recht der Kirche, sich in den demokratischen Willens- und den diesem vorausgehenden Meinungsbildungsprozess „einzumischen“, unbestritten.

Allerdings gehen die Erwartungen, die in einigen kirchlichen Stellungnahmen aus den letzten zwei Jahrzehnten formuliert wurden, deutlich weiter. Ich nenne drei Beispiele:

- (1) So wird in der Enzyklika *Evangelium Vitae* (1995) die schwere und klare Verpflichtung der Christen eingeschärft, sich Gesetzen, die Abtreibung und Euthanasie für rechtmäßig erklären, „mit Hilfe des Einspruchs aus Gewissensgründen zu widersetzen“. Konkret als „niemals erlaubt“ genannt werden die Beteiligung an einer Meinungskampagne für ein solches Gesetz und das Dafür-Stimmen bei einer Abstimmung (Nr. 73).
- (2) In der ersten Instruktion der Glaubenskongregation über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung von 1987 heißt es, es gehöre zu den Pflichten der öffentlichen Autorität, dafür zu sorgen, dass das staatliche Gesetz in all dem, was die Rechte des Menschen, des menschlichen Lebens, und der Institution der Familie betrifft, nach den grundlegenden Regeln des moralischen Gesetzes ausgerichtet sei (III). Als gegen die Institution der Familie bzw. gegen das den Beziehungen der Eheleute innewohnende Recht gerichtet werden konkret aufgezählt: die Techniken assistierter Reproduktion, Experimente, bei denen Embryonen zerstört werden, die Spendung von Keimzellen zwischen Personen, die nicht legitim verheiratet sind, Embryo-Banken, die Besamung post mortem, die Ersatzmutterschaft.
- (3) In einer anderen Verlautbarung derselben Kongregation zu *Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen* aus dem Jahr 2003 wird betont, dass Einspruch zu erheben sei gegenüber Anstrengungen,

homosexuelle Lebensgemeinschaften anzuerkennen und sie der Ehe gleich zu stellen. Diese Pflicht zum Einspruch gelte für alle Gläubigen, aber „in besonderer Weise“ für die katholischen Politiker.

### **(mhs) Normenrigorismus vs. Anerkennung der Gewissensfreiheit**

In lebens- und beziehungsethischen Fragen macht das katholische Lehramt dem Gewissen der Gläubigen (besonders, wenn sie Politiker\_innen sind) weitgehende inhaltliche Vorgaben, die keine Abwägungsmöglichkeiten zulassen (vgl. u.a. Kongregation für die Glaubenslehre 2002). Solcher Normenrigorismus steht zumindest in Spannung zu der vollen Anerkennung der Gewissensfreiheit. Die Konsequenzen für christliches Handeln *ad extra* sind gravierend:

Zum einen wird die Notwendigkeit, in der Politik Kompromisse zu bilden, die die Akteure im Gewissen verantworten müssen, zwar nicht vollständig negiert, so doch für bestimmte Felder des Handelns weitestgehend eingeschränkt<sup>3</sup>; dies geht nicht selten auf Kosten „besserer“ Lösungen, wo eine unzweideutig „gute“ Lösung nicht erreichbar scheint. Einer Ethik politischer Entscheidungsfindung durch Abwägung zwischen konfligierenden Gütern (wofür die katholische Tradition über elaborierte Instrumente verfügt) wird damit der Weg eher verstellt als ebnet.

M.E. bietet die Konzilsposition zur Religionsfreiheit Ansätze, wie christliche Überzeugung nicht-rigoristisch und unter Anerkennung der Gewissensfreiheit zur Geltung zu bringen ist. Die Anerkennung der Religionsfreiheit als Personrecht gründet auf zwei Voraussetzungen, die sich wie zwei Seiten einer Medaille zueinander verhalten: (1) Der Wahrheitsanspruch der Kirche ist nicht gegen die Freiheit der Person durchzusetzen, sondern bedarf ihrer freien Einsicht. (2) Wahrheit ist nicht dinghaft zuhanden, sondern geschichtlich und im Dialog zu suchen und zu finden (vgl. DiH 3,2; vgl. Heimbach-Steins 2012: 81-86). Dass „an der einmal erkannten Wahrheit [...] mit personaler Zustimmung“ (DiH 3,2) festzuhalten sei, bezeichnet die unvertretbare Aufgabe des Gewissens, also einen nicht dispensierbaren Freiheitsvollzug (vgl. Siebenrock 2005: 175), der seinerseits nicht von den geschichtlichen und sozialen Bedingungen abzulösen ist. Das Konzil reflektiert die dafür notwendigen *gesellschaftlichen* Voraussetzungen. Wenn es

---

<sup>3</sup> Dies betrifft typischerweise die Felder des Lebensschutzes und der Familie; Lebensschutz wird eng ausgelegt auf den Schutz des ungeborenen Lebens und des Schutzes am Lebensende, während gesellschaftliche-politische Bedingungen der Ermöglichung und Erhaltung von Leben - etwa i. S. des Eintretens für eine persongerechte und gemeinwohlorientierte Wirtschaftsordnung oder die Erhaltung beziehungsweise die Wiederherstellung des Friedens - allenfalls sehr allgemein angesprochen werden (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2002: Nr. 3; 4). Vgl. zu der insbesondere durch Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. vertretenen Argumentation, mit der die Lehre über die Religionsfreiheit v.a. in den Dienst des Anti-Relativismus und der Bekämpfung des „Indifferenzismus“ gestellt - und damit de facto der Begrenzung der Gewissensfreiheit zugeordnet - wird, u.a. Heimbach-Steins 2012: 72-77.

um die freie Ausübung der Gewissensverantwortung geht, muss sich auch das Lehramt der Kirche selbst diese Voraussetzungen aneignen, um der kontextuell-konkreten Verantwortung der Gläubigen im persönlichen Leben wie im politischen Prozess Genüge zu tun.

Zum anderen verfehlt die individualethisch-normrigoristische Verengung vielfach die Komplexität konkreter Probleme; dies zeigt sich exemplarisch am Thema Bevölkerungsentwicklung (zum Folgenden ausführlicher: Heimbach-Steins 2014: 77-83): Das Konzil und die Sozialenzykliken der 1960er Jahre formulieren Ansätze einer sozialetischen Betrachtungsweise, die das globale demographische Problem multifaktoriell und politisch wahrnimmt (vgl. GS 87); moraltheologisch wird auf das Recht der Eltern, das Sittengesetz und die Aufgabe der Gewissensbildung rekurriert. Mit der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) bricht diese Linie fast ausnahmslos ab.<sup>4</sup> Die Lehre von HV zur Empfängnisregelung ist schwerlich mit der Anerkennung von Gewissensfreiheit und sittlicher Autonomie vereinbar; das ist hinlänglich reflektiert. Weniger im Blick ist ihre Fernwirkung auf das Thema Bevölkerungsentwicklung im lehramtlichen Diskurs: Wahrgenommen wird nur die individualethische Handlungsebene der Sexualbeziehungen; Postulate gegenüber der Politik beschränken sich auf die Abstinenz gegenüber staatlich verordneten Geburtenregelungsprogrammen. Das schon mit der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) formulierte Ziel eines *umfassenden* Lebensschutzes, das eine *ganzheitliche* menschliche und ökologische Entwicklung (mit besonderer Fokussierung auf die Armen) umgreift, wird konterkariert; der multifaktorielle sozialetische Zugang zu den komplexen Herausforderungen der Bevölkerungsentwicklung wird blockiert. Kurz: HV *verschließt* die Perspektive auf das breite Spektrum von Wirkfaktoren, zeitlichen Rhythmen und gesellschaftlichen wie politischen Strategien. Erst in den Lehrschreiben des aktuellen Pontifikats zeigen sich Ansätze für einen Perspektivenwechsel.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Das Thema wird, wie die sexualethische Materie insgesamt, für Jahrzehnte zu einem Nogo-Area theologischer Ethik.

<sup>5</sup> So wird der Schutz des (ungeborenen) menschlichen Lebens als Anliegen der Kirche in dem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) in einen Zusammenhang mit Exklusion und Missachtung der Rechte der Frauen und mit der Missachtung der Integrität der Ökologie eingebettet (vgl. EG 212-215). In der Sozialenzyklika *Laudato si'* (2015) werden Schutz der Ökologie und Schutz des menschlichen Lebens wechselseitig als Kriterien der glaubwürdigen Sorge um die Schöpfung miteinander verbunden. Das nachsynodale Apostolische Schreiben *Amoris laetitia* (2016) nimmt kurz und prägnant auf das Grundanliegen von HV - Schutz der Personwürde – Bezug (AL 82), ohne jedoch die normativen Festlegungen zur Empfängnisregelung zu wiederholen. Darin lassen sich Anzeichen für eine Rekontextualisierung des Anliegens im Sinne eines umfassenden Lebensschutzes erkennen. Normative Konsequenzen der geweiteten sozialetischen Wahrnehmung zu erarbeiten, gehört zu den ausstehenden Provokationen der bereits im Konzil angelegten global-ethischen und menschenrechtlichen Herangehensweise.

### III. Grenzen der Religionsfreiheit

#### (KH) Grenzen der Religionsfreiheit

Während es in autoritär geführten Gesellschaften bis heute ein Problem ist, die Religionsfreiheit der Angehörigen von religiösen Minderheiten im öffentlichen Raum anzuerkennen, bereitet es vielen liberalen Gesellschaften Schwierigkeiten, dass die Religionsfreiheit exzessiv in Anspruch genommen wird. Als Grundrecht der Verfassung steht sie nämlich nicht unter Gesetzesvorbehalt. Das macht die Religionsfreiheit sehr stark. Dennoch ist Religionsfreiheit als die Garantie, sich im Denken, im Handeln, in der Lebensführung einem Unverfügbaren verpflichtet zu wissen, selbst nicht absolut, sondern hat faktisch auch Grenzen, weil sie eben immer innerhalb einer konkreten menschlichen Gesellschaft kontextuell realisiert und praktiziert wird.

Artikel 7 der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit nennt als solche Grenzen:

- die Beachtung der gleichen Rechte der Anderen wie auch der eigenen Pflichten gegenüber den Anderen und gegenüber dem Gemeinwohl,
- den Schutz gegen missbräuchliche Inanspruchnahme der Religionsfreiheit,
- die Erhaltung des öffentlichen Friedens und
- die Wahrung der öffentlichen Ordnung.

Diese Grenzen scheinen eher unbestimmt und in ihrem konkreten Verlauf unscharf zu sein. Gleichwohl charakterisieren sie vier Typen von möglichen Übergriffen, die im Einzelnen konkretisiert werden können und, um Willkür und Parteilichkeit zu vermeiden, auch rechtlich gefasst werden müssen. Die vier Arten möglicher Übergriffe sind:

1. Verstöße gegen die Rechte anderer auf Religionsfreiheit und gegen die grundlegenden ethischen Standards. (In DiH 6 werden ausdrücklich die unverletzlichen Menschenrechte dazu gezählt.)

2. die instrumentelle Benutzung des Labels „Religion“ und „religiös“ für nichtreligiöse Zielsetzungen, etwa wirtschaftliche Rendite, Gewinnung und Absicherung von Macht und Einfluss, Steigerung der Leistung, Durchsetzung einer Ideologie und ähnliches mehr. Diese Abgrenzung ist in der Praxis schwierig, weil der Staat weder die Kompetenz hat, zu beurteilen, welches die Wesensmerkmale von Religion bzw. religiöser Bindung sind, noch, im konkreten Fall darüber zu entscheiden, ob etwas als Religion Behauptetes wirklich auch Religion ist oder nicht. Er

muss sich hierfür weitgehend auf das Selbstverständnis der Anhänger verlassen und kann zusätzlich die Glaubwürdigkeit des Anspruchs prüfen.

3. Angriffe auf den öffentlichen Frieden. Um dem Missverständnis zu entgehen, dass hiermit jede Art von öffentlichem Frieden, also auch der durch Panzer, Repression und Überwachung erzwungene, gemeint sein könnte, wird die ins Auge gefasste Art von Frieden durch die Kriterien „ehrenhaft“ und „geordnetes Zusammenleben in wahrer Gerechtigkeit“ präzisiert. Es geht nicht nur um einen bloß äußerlichen Frieden, sondern um einen wirklich sozialen Frieden.

Schließlich wird noch eine 4. Sorte von Übergriffen genannt, nämlich massive Verstöße gegen die öffentliche Ordnung. Der Begriff der öffentlichen Ordnung wird auch mit „öffentlicher Sittlichkeit“ umschrieben. Das ist kaum weniger missverständlich als „Frieden“, deutet aber darauf hin, dass das Gesamt der – sei es durch formelle Regeln des Rechts, sei es durch Normen der Moral und „eingelebte“ Sitte – öffentlich anerkannten Standards gemeinsamen Lebens gemeint ist, also das, was heute sehr verkürzt als „unsere Art zu leben“ chiffriert wird.

In diesen vier Arten von Übergriffen wird zugleich gesagt, dass eine Begrenzung der Religionsfreiheit durch den Staat nicht durch eine andere Zielsetzung als den Schutz des Gemeinwohls begründet werden darf, auch und erst recht nicht durch eine genuin religiöse. Insofern klingt es zumindest missverständlich, wenn Papst Benedikt XVI. 2009 im Artikel über die Religionsfreiheit in der Enzyklika *Caritas in Veritate* (55) denen, die politische Gewalt ausüben, die Aufgabe zuteilt, zwischen den Religionen und Kulturen der Völker hinsichtlich deren jeweiligem Beitrag „zum Aufbau der Gemeinschaft“ „angemessen“ zu unterscheiden. Denn Religionsfreiheit bedeute „nicht religiöse Gleichgültigkeit und bringe nicht mit sich, dass alle Religionen gleich sind“ (ebd.).

### **(mhs) Religionsfreiheit – weder partikularistisch noch maximalistisch**

Die genannten Grenzen verweisen auf Konfliktpotentiale innerhalb der Religionsfreiheit und zwischen ihr und anderen Menschenrechten (sowie auf deren unteilbarem Zusammenhang). In der gesellschaftlichen Arena und vor den Gerichten werden Konflikte zwischen dem Recht auf Religions(ausübungs)freiheit und konkurrierenden Freiheitsansprüchen der gleichen Person oder Anderer ausgetragen.<sup>6</sup> Im Streit um das Verhältnis von positiver und negativer Religionsfreiheit (etwa in Bezug auf die Präsenz religiöser Symbolik in der Öffentlichkeit) ist aus der

---

<sup>6</sup> Auf einige rezente Beispiele wurde in Teil I unseres Beitrags hingewiesen.

Innenperspektive einer Religionsgemeinschaft nicht nur eine einseitige Favorisierung der negativen Religionsfreiheit zu kritisieren, wozu es vielfach Anlass gibt. Ebenso ist (auch aus der Innenperspektive) eine Überbeanspruchung der positiven Freiheit zur Religionsausübung auf Kosten anderer Rechte zu vermeiden. Dies widerspräche dem Gesamtzusammenhang der Menschenrechte. Zudem leistet eine einseitige, von dem Gesamtzusammenhang der Menschenrechte abstrahierende Behauptung des individuellen religiösen Freiheitsrechts oder eine Überdehnung von Ansprüchen korporativer Religionsfreiheit einer bestimmten Religion mit hoher Wahrscheinlichkeit einer Zurückdrängung von Religion aus dem öffentlichen Raum im Namen des gesellschaftlichen Friedens Vorschub. Für die religiöse Freiheit einzutreten, verlangt von jeder Religionsgemeinschaft, sowohl auf eine maximalistische als auch auf eine partikularistische Beanspruchung der Religionsfreiheit zu verzichten. Einer (heute nicht selten populistisch geforderten) pauschalen und menschenrechtswidrigen Bestreitung der Religionsausübungsfreiheit für bestimmte Gruppen kann nur dann begründet und mit Aussicht auf Wirksamkeit entgegengetreten werden, wenn der Zusammenhang der Menschenrechte und die daraus resultierenden Grenzen der Religionsfreiheit anerkannt werden und wenn diese Freiheit (auch) als Freiheit der Anderen verteidigt wird.

#### **IV. Anerkennung der Religionsfreiheit – Paradigma der Reformfähigkeit kirchlicher Lehre**

##### **(KH) Paradigma einer Korrektur der Tradition in Kontinuität**

Die Erklärung über die Religionsfreiheit war bekanntlich die Distanzierung von der bis dahin kirchlich vertretenen Position, dass dem Schutz der objektiven Wahrheit der Vorrang vor der Freiheit des einzelnen Subjekts gebühre. Die Distanz tritt besonders deutlich zutage, wenn man das Bekenntnis des 2. Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit mit den an Polemik kaum zu überbietenden Verurteilungen vergleicht, die im *Syllabus errorum* von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864 festgehalten sind. Hierin nämlich noch war die Religionsfreiheit als Menschenrecht eindeutig und grundsätzlich verworfen worden<sup>7</sup>, nicht etwa nur ihre Übertreibungen und Auswüchse. Bei der Entstehung der Konzilsdeklaration spielte denn auch die Sorge, dass ein Bekenntnis zur Religionsfreiheit die Konstanz und den überzeitlichen Anspruch der kirchlichen Lehre beschädigen könne, eine große Rolle. Entsprechenden Einwänden wurde im endgültigen Text dadurch Rechnung getragen, dass zwei Linien theologischer Kontinuität rekonstruiert

---

<sup>7</sup> Text in: Denzinger/Hünermann, Enchiridion, Rd.nr. 2901-2980.

wurden. Die eine verweist auf die Überzeugung der Theologen und die seit der Antike vertretene Lehre, dass der Akt des Glaubens immer nur freiwillig gesetzt werden könne (DiH 10). Ergänzt wird sie durch Äußerungen der Päpste seit Pius XI. über die Gründung der religiösen Freiheit in der Würde der menschlichen Person. Die zweite Linie versucht aufzuzeigen, dass die Religionsfreiheit auch in der biblischen Offenbarung tief verwurzelt ist, und zwar in dem, was dort über die Würde des Menschen, über seine Berufung und die Annahme des Glaubens gesagt ist. Dabei kommt vor allem das geduldige Vorgehen Jesu in seiner Verkündigung zur Sprache, seine Aufforderung, das Unkraut und den Weizen bis zur Ernte wachsen zu lassen, das Gebot, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, die Übung der Liebe und anderes mehr. Durch diese beiden Argumentationsstränge soll der Anschein eines Bruchs mit der Tradition vermieden werden, indem die Neupositionierung des Konzils als eine kontinuierlich vorhandene, aber überdeckte und unter dem dominierenden Eindruck geschichtlicher Bedrückungserfahrungen nicht zum Zuge gekommene herausgestellt wird.

Es dürfte zur Genüge bekannt sein, dass eine kleine, aber lautstarke Minderheit um den Erzbischof Lefebvre auf dem Konzil selbst wie auch in der nachkonziliaren kirchlichen Entwicklung diesem Wechsel nicht mitmachen wollte und von einem „Verrat“ des Zweites Vatikanums an der Lehre der Kirche gesprochen hat.<sup>8</sup>

In der feierlichen Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweites Vatikanum wird man das deutlichste Beispiel der Korrektur einer überlieferten kirchlichen Lehre sehen dürfen, die sich gleichzeitig mit einem Rückgriff auf den breiteren Strom der Tradition rechtfertigt. Ohne der bisherigen Positionierung einfach in toto jede Berechtigung abzusprechen, wird es für sinnvoll und unumgänglich erachtet, die heute sich stellenden Gegebenheiten und Herausforderungen („Zeichen der Zeit“) im Licht der gesamten Tradition (und nicht nur desjenigen Teils der Tradition, der in päpstlichen Äußerungen zu den Vorgängen im revolutionären Frankreich und seinen Folgen seinen Niederschlag gefunden hat) neu anzuschauen und zu bewerten. Wenn man es auf eine paradoxe Formel bringen wollte, könnte man sagen, dass hier Tradition durch Tradition überwunden wird.

Dies ist ein transparentes und durch Konzilsbeschluss amtliches und insofern verbindliches Verfahren, wie notwendige Korrekturen der Lehre aufgrund geschichtlicher Erfahrungen,

---

<sup>8</sup> „Es geht ganz zentral um Lehrfragen.“ Ein Gespräch mit Franz Schmidberger, in: Herder Korrespondenz 42 (1988), 417-424.

erweiterter Wahrnehmung (im Fall der Religionsfreiheit die Berücksichtigung auch der diesbezüglichen Erfahrungen in Nordamerika) und neu hinzu gekommenen Wissens vorgenommen werden. Die Berufung auf den Wortlaut eines früheren Dokuments allein führt hingegen in lebensferne Vereinzelung oder aber in einen Fundamentalismus, der sich jeder Kommunikation verweigert. Wenn Kirche und Religion unfähig oder nicht gewillt sind, ihre Standards unter neuen Bedingungen mittels Interpretation und Rückgriff auf den breiteren Strom der Tradition weiterzuentwickeln, würden sie Gefangene ihrer eigenen Tradition. Nichts zeigt dies deutlicher als der Streit um das jüngste nachsynodale Schreiben über die Familienpastoral, *Amoris Laetitia* (2016).

### **(mhs) Ein aktueller Impuls: Ethische Hermeneutik der Vermittlung von Subjekt, Situation und Norm**

Die Bedeutung von *Amoris laetitia* liegt nicht zuletzt in einem theologisch-ethischen Paradigmenwechsel von einer deduktiven Prinzipienmoral zu einer induktiven, erfahrungsbezogenen Vorgehensweise bzw. in einer Überwindung des neuscholastischen Paradigmas im lehramtlichen Moraldiskurs zu Fragen von Familie, Beziehung und Sexualität<sup>9</sup> (vgl. Heimbach-Steins et al. 2016; Schockenhoff 2017). Die Abkehr von einem objektivistischen Modell der Normenapplikation und die Hinkehr zu einer Hermeneutik der Unterscheidung, die erst in der Korrelation von Norm, Subjekt und Situation beziehungsweise von Handlung, Intention der handelnden Person und den Umständen zu einem moralischen Urteil kommt, geht mit einer starken Aufwertung des Gewissens einher. Explizit und verbunden mit einer selbstkritischen Einlassung wird die Befähigung des Gewissens als Maßstab der kirchlichen Lehrverkündigung geltend gemacht: „Wir tun uns [...] schwer, dem Gewissen der Gläubigen Raum zu geben, die oftmals inmitten ihrer Begrenzungen, so gut es ihnen möglich ist, dem Evangelium entsprechen und ihr persönliches Unterscheidungsvermögen angesichts von Situationen entwickeln, in denen alle Schemata auseinander brechen. Wir sind berufen, die Gewissen zu bilden, nicht aber dazu, den Anspruch zu erheben, sie zu ersetzen“ (AL 37).

Anhand der (Nicht-)Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten wird die Bedeutung der Neuorientierung in *Amoris laetitia* konkret: Indem der Papst die sorgfältige Unterscheidung des Einzelfalls verlangt, relativiert er die bisher lehramtlich vertretene absolute Unmöglichkeit, Menschen, die geschieden sind und in zweiter ziviler Ehe leben, zu Lebzeiten

---

<sup>9</sup> In anderen moraltheologischen und insbesondere in sozialetischen Fragen wurde dieser Paradigmenwechsel bereits seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil rezipiert.

des ersten Partners zu den Sakramenten zuzulassen. Zugleich weist er den Seelsorgenden wie den Betroffenen eine anspruchsvolle Unterscheidungsverantwortung zu. Eberhard Schockenhoff (2017) hat in einer genauen Lektüre dargelegt, dass diese Position gerade keinen Bruch mit der Tradition, sondern die Beseitigung eines inneren Widerspruchs innerhalb der kirchlichen Lehre bedeutet.

*Amoris laetitia* verbindet diese Aufwertung des Gewissens nicht mit einer Menschenrechte-Semantik. Auch von *Gewissensfreiheit* wird nicht explizit gesprochen.<sup>10</sup> Allerdings setzt das von Papst Franziskus skizzierte Programm eine ernsthafte Anerkennung des Gewissens als unhintergehbare Instanz der ethischen Urteilsbildung voraus und verweist damit *nota bene* auf die Freiheit des Gewissens. Mit seinem nachsynodalen Schreiben hat P. Franziskus daher m.E. die bisher uneingelöste Aufgabe auf die kirchliche Agenda gesetzt, nicht nur in allgemeinen Belehrungen, sondern in konkreten Konsequenzen mit dieser Aufwertung des Gewissens ernst zu machen, und zwar auch in Bereichen, in denen das Schreiben selbst noch keine entsprechenden Lösungswege eröffnet – z.B. in Bezug auf gleichgeschlechtliche Partnerschaften.

## V. Kirchliche Selbstkritik im Zeichen der Religionsfreiheit

### (KH) Ein Signal zur Erforschung des Gewissens

Das emphatische Bekenntnis zur Religionsfreiheit als verfassungsmäßig verbürgtem Recht und als Schutzanspruch jeder Bürgerin und jedes Bürgers nötigt die Kirche dazu, ihr eigenes Verhalten im Verlauf der Kirchengeschichte unter dieser Perspektive zu erforschen. Im Text der Erklärung von *Dignitatis humanae* gibt es hierzu das bekannte, eher schwache, aber durchaus wichtige Eingeständnis in Artikel 12, dass bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt „eine Weise des Handelns vorgekommen [sei], die dem Geist des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war“. Das ist 1965 gesagt, als es noch nicht so gängig war wie heute, dass Institutionen, Repräsentanten von Staaten oder gar christliche Kirchen eine Schuld der Vergangenheit vor dem Forum der Öffentlichkeit bekennen. In den großen Vergebungsbitten aus dem Jahr 2000 hat Papst Johannes Paul II. diesen Sachverhalt aufgegriffen und das Bekenntnis abgelegt, dass „auch Menschen der Kirche im Namen der Moral in

---

<sup>10</sup> Der Begriff „Freiheit“ kommt etliche Male in unterschiedlichen Zusammenhängen vor, überwiegend positiv konnotiert: durchgehend positiv ist der Begriff besetzt in Kombination mit der Liebe (als einer in Freiheit gegründeten Beziehung), im Zusammenhang der Familie, der Paarbeziehung und der Erziehung der Kinder. Mit skeptischem Unterton wird er an einigen Stellen als Wahlfreiheit im Sinne beliebiger Wahlmöglichkeiten (AL 33f.), im Zusammenhang mit der Angst vor Bindung und Verbindlichkeit (AL 40; 42) sowie im Kontext Gender als Unterstellung einer „individualistischen Wahlfreiheit“ in Bezug auf die eigene Identität (AL 56, wörtliches Zitat aus der *Relatio finalis* der Familiensynode) aufgerufen.

ihrem Einsatz zum Schutz der Wahrheit mitunter auf Methoden zurückgegriffen hätten, „die dem Evangelium nicht entsprochen hätten““ (Internationale Theologische Kommission [Hg.] 2000: 122). Die Formulierung „auch Menschen der Kirche“ mag man als Abschwächung von „die Kirche“ als Subjekt interpretieren; gleichwohl bleibt die skandalisierende Feststellung einer „Schuld im Dienst der Wahrheit“.

Das bezieht sich zunächst auf die Vergangenheit. Doch ist ein solches Bekenntnis nur dann stringent, wenn die Vergewisserung auch die Gegenwart erfasst und das künftige Handeln unter den erklärten Willen stellt, dass kirchliche Tätigkeit keine Opfer von Wahrheit produzieren soll und darf. Jede Religion steht hier in der Verantwortung. Und weltweit muss auch heute festgestellt werden, dass „Kämpfe und Konflikte ... noch immer aus religiösen Gründen ausgefochten werden“, wie es in der Enzyklika *Caritas in Veritate* aus dem Jahr 2009 hieß (Nr.29), und dass auch heute noch oft im heiligen Namen Gottes getötet wird, und dass es Terrorismus mit fundamentalistischem Hintergrund gibt, der Leid, Verwüstung und Tod verursacht. Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und bestimmten Formen von Gewalt wird hier stellvertretend von einer Glaubensgemeinschaft gestellt. Das kann man durchaus so verstehen, dass das Phänomen religiös gerechtfertigter Gewalt auch als Aufgabe für die Religionen erschlossen werden könnte, um den Ursachen auf die Spur zu kommen und gemeinsam an der Überwindung dieser Phänomene zu arbeiten.

### **(mhs) Religions- und Gewissensfreiheit – bleibende Provokationen**

Eine kirchliche Gewissenserforschung im Ausgang von *Dignitatis humanae* wird um eine Herausforderung, die sich im Bereich des *forum internum* für die Kirche (wie für jede Religionsgemeinschaft) selbst stellt, nicht herumkommen: das Recht auf Glaubenswechsel als konstitutives Element der Religionsfreiheit. Typischerweise wird es aus einer innerreligiösen Perspektive je nach der Richtung des (beabsichtigten oder vollzogenen) Religionswechsels gegensätzlich bewertet: Der Schritt vom eigenen zu einem anderen Bekenntnis wird als „Glaubensabfall“ oder „Apostasie“ sanktioniert; der Schritt von einem anderen zum eigenen Bekenntnis wird „Bekehrung“ oder „Konversion“ genannt und als Schritt der Wahrheitsfindung begrüßt. Das Thema betrifft den Kern der theologischen Auseinandersetzung um die Religionsfreiheit, das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit und die damit zusammenhängenden Fragen der Wahrheitserkenntnis. Für die kirchliche Praxis und das innerreligiöse Ethos der Religionsfreiheit ist es relevant im Zusammenhang mit dem Recht auf Mission und mit der Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Ort der Wahrheitsfindung. Es betrifft unmittelbar die innerkirchliche

Anerkennung der Gewissensfreiheit und die m.W. umstrittene Frage, inwiefern Religionsfreiheit auch als innerkirchliches Recht gelten kann (vgl. Heimbach-Steins 2012: 129-136).

Als Bekenntnisgemeinschaft kann die Kirche (wie jede andere Religionsgemeinschaft, die einen Wahrheitsanspruch erhebt), selbstredend nicht „weltanschaulich neutral“ sein, wie das vom säkularen Staat als Garanten der Religionsfreiheit aller seiner Bürgerinnen und Bürger erwartet wird. Sie kann weder gegenüber der Entscheidung eines/einer Getauften, sich von ihr abzuwenden, indifferent bleiben noch ein bedingungsloses Recht auf Mitgliedschaft etablieren. Es steht ihr - wie jeder anderen auf freier Zugehörigkeit basierenden Gemeinschaft - zu, Bedingungen und Grenzen der Mitgliedschaft zu definieren. Mit solchen, auf das kirchliche Recht verweisenden Koordinaten ist die Herausforderung aber keinesfalls umfassend und zureichend erfasst. Die theologischen Gründe für die Anerkennung der Religionsfreiheit - insbesondere die Freiheit des Glaubensaktes und die Einsicht in die Geschichtlichkeit (und damit Unabschließbarkeit) der Wahrheitserkenntnis - führen Fragen mit sich, die sich nicht durch rechtliche Normierung „erübrigen“; sie kulminieren in der (umstrittenen) Frage nach den innerkirchlichen Konsequenzen der Anerkennung - beziehungsweise schärfer formuliert (und mindestens in dieser Form umstritten) nach der innerkirchlichen Geltung - des Rechtes auf Religionsfreiheit.<sup>11</sup> Dass hiermit ein strittiges Thema angesprochen ist, liegt auf der Hand; ebenso, dass diese Frage zu den theologischen Zukunftsherausforderungen einer Kirche gehört, die die Menschenrechte vor mehr als fünfzig Jahren als Voraussetzung des Friedens und als Grundlage eines gedeihlichen Zusammenlebens anerkannt hat und sich in gesellschaftlichen Öffentlichkeiten als deren Verfechterin einsetzt.

## **(KH) Zum Schluss**

Was die Zukunft betrifft, spricht einiges dafür, dass das religionspolitische Umfeld in Bewegung ist, in dem das Recht auf Religionsfreiheit konkret gelebt, eingefordert und durch Rechtsordnung und Rechtsprechung konkretisiert wird. Dabei wird es einerseits um den Ort und das Gewicht von Religion und Religionen in der Öffentlichkeit gehen, andererseits aber um die

---

<sup>11</sup> So vertritt Winfried Aymans in seinem Lehrbuch zum Kanonischen Recht die streitbare These, das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gelte mit allen Implikationen auch innerhalb der Kirche als „Basisrecht“: "Die religiöse Freiheit gilt also auch für die, die ihrer Pflicht, an der Wahrheit festzuhalten, nicht nachkommen. Dies ist eine strikt innerkirchliche Aussage; das Menschenrecht gewinnt den Charakter eines kirchlichen Basisrechts. Es besagt, dass ein Gläubiger gegenüber der Kirche den Anspruch hat, selbst im Falle eines völligen Versagens frei zu bleiben von Zwangsmitteln, die dem Geist des Evangeliums widersprechen. Der Gesetzgeber hat es versäumt, dieses Basisrecht im CIC ausdrücklich normativ zu erfassen, obwohl sich in dem ‚Grundstatut der Gläubigen‘ (cc. 208-223) hierfür ein angemessener Platz angeboten hätte. Gleichwohl beansprucht das vom Konzil formulierte Prinzip volle Geltung.“ (Aymans 1991: 95f.)

Zunahme von religiös begründeten Forderungen nach Respektierung (Di Fabio 2012). Beide Entwicklungen finden nicht unabhängig voneinander statt, sondern stehen in einer Wechselwirkung miteinander. Was das für die Ausgestaltung der Religions- und Gewissensfreiheit à la longue bedeutet, ist gegenwärtig noch offen. Möglich erscheint, wenn die Alternative einer laizistischen Verdrängung aus der Öffentlichkeit nicht eingeschlagen werden soll, eine verstärkte Konkretisierung in Ausnahmeregelungen oder Minderheitenrechten, alternativ auch die konkrete Festlegung des Grenzverlaufs zwischen Verhaltensweisen, Traditionen und Anschauungen, die von Gläubigen als Formen der Ausübung der geschützten Religionsfreiheit beansprucht werden, und den Ansprüchen aus anderen Menschenrechten. Die rechtlich verbürgte und in liberalen Gesellschaften selbstverständliche Möglichkeit, sich religiösen Ansprüchen, die als repressiv erlebt werden, durch Lossagung zu entziehen, stellt für viele Menschen mit migrantischem Hintergrund keine wirkliche Alternative dar, da der soziale Preis, den sie dafür entrichten müssten, zu hoch ist.

## Literatur:

Bielefeldt, Heiner (2012): Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit. *Blätter für deutsche und internationale Politik* 9/2012, 63–71.

Bogner, Daniel (2017): Kann Religion eine Integrationsressource sein?, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*, Freiburg i.Br., 163-174.

Bogner, Daniel/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.) (2012): *Freiheit - Gleichheit - Religion. Orientierungen moderner Religionspolitik*, Würzburg.

Di Fabio, Udo (2012): *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?* Freiburg i. Br.

Fateh-Moghadam, Bijan (2012): Criminalizing male circumcision? Case Note: Landgericht Cologne, Judgment of 7 May 2012 – No. 151 Ns 169/11, in: *German Law Journal* 13, No. 09, 1131–1145.

Gerichtshof der Europäischen Union (2017): Pressemitteilung Nr. 30/17 (14. März 2017) Urteile in den Rechtssachen C-157/15, Achbita und Centrum voor Gelijkheid van kansen en voor racismebestrijding / G4S Secure Solutions, und C-188/15, Bougnaoui und Association de défense des droits de l’homme (ADDH) / Micropole Univers, <https://curia.europa.eu/jcms/upload/docs/application/pdf/2017-03/cp170030de.pdf> (15.08.2017)

Heil, Johannes/Kramer, Stephan J. (Hg.) (2012): *Beschneidung: Das Zeichen des Bundes in der Kritik. Zur Debatte um das Kölner Urteil*, Berlin.

Heimbach-Steins, Marianne (2012): *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn.

Heimbach-Steins, Marianne (2013): *Religious Freedom and the German Circumcision Debate*. EUI Working-Papers, hg. vom Robert Schuman Centre for Advanced Studies (RSCAS 2013/18), Florenz 2013.

Heimbach-Steins, Marianne (2014): Ein Schlüssel, der im Schloss klemmt. Sexualethische Engführung und sozialetische Perspektiven auf die Weltbevölkerungsentwicklung, in: Schaupp, Walter (Hg.): *Ethik und Empirie*, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br., 171-184.

Heimbach-Steins, Marianne et al. (2017): *Grundpositionen der Partei „Alternative für Deutschland“ und der Katholischen Soziallehre im Vergleich* (ICS AP Nr. 8), Münster 2017.

[http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/christlichesozialwissen-schaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics\\_ap\\_8\\_afd\\_kathsl.pdf](http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/c-systematischetheologie/christlichesozialwissen-schaften/heimbach-steins/ics-arbeitspapiere/ics_ap_8_afd_kathsl.pdf)

Hoff, Gregor Maria (2016): Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent. In: ThRev 112, Nr. 5, 355-376.

Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln/Freiburg 2000, 120-128.

Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.) (2007): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt/M.

Landgericht Köln (2012): Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen (151 Ns 169/11), [http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg\\_koeln/j2012/151\\_Ns\\_169\\_11\\_Urteil\\_20120507.html](http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html) (15.08.2017).

Liedhegener, Antonius/Lots, Laura (2017): Integration im Fokus? Politikwissenschaftliche und sozioethische Positionen zur Religionspolitik in Deutschland, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): **Titel**. JCSW 58, **xxx-xxx**.

Merkel, Reinhard (2012), *Die Haut eines Anderen*, Süddeutsche Zeitung, 30.08.2012, <http://www.sueddeutsche.de/wissen/beschneidungs-debatte-die-haut-eines-anderen-1.1454055> (15.08.2017).

Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*, Frankfurt/M.

Schmid, Hansjörg (2017): Hindernis oder Ressource? Die Rolle des Islams für die Integration von Flüchtlingen, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*, Freiburg i.Br., 163-174.

Schockenhoff, Eberhard (2017): Traditionsbruch oder notwendige Weiterbildung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens „Amoris laetitia“. In: StdZ 2017, H. 3, 147-158.

Siebenrock, Roman (2005): Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae. In: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.) *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 4*, Freiburg i.Br., 125-218.

Willems, Ulrich et al. (Hg.) (2013): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld.

Witschen, Dieter (2002): *Kirche als Menschenrechtsorganisation*, in: Ders.: *Christliche Ethik der Menschenrechte. Systematische Studien*, Münster, 23-31.