

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 397

Marianne Heimbach-Steins

Religionsfreiheit oder: Die Gretchenfrage des Umgangs mit den Menschenrechten

J.P. BACHEM MEDIEN

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

November 2012, Nr. 394: Ingeborg Gabriel
Erosion der Demokratie? Eine Problemanzeige

Dezember 2012, Nr. 395: Elmar Nass
Das Menschenbild des Christentums. Programm für den Sozialen Humanismus.

Januar 2013, Nr. 396: Peter Schallenberg / Arnd Küppers
Zeichen der Zeit. 50 Jahre *Pacem in Terris* –
Kontinuität und Wandel der katholischen Soziallehre

VORSCHAU:

März 2013, Nr. 398:
Johannes Frühbauer zum Themenbereich „Wirtschaftsdemokratie“

April 2013, Nr. 399:
Mathias Wirth zum Themenbereich „Psychiatrie und Freiheit“

Mai 2013, Nr. 400:
Michael Eilfort zum Themenbereich „Euro- und Schuldenkrise“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Brandenberger Straße 33**

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

**Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach**

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2013

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2682-5

Das Jahr 2012 hat in unterschiedlichen Weltregionen erhebliche Konflikte um Glaubens- und Religionsfreiheit gesehen. Die Konflikte haben vielfältige Ursachen, betreffen verschiedene Akteurskonstellationen und werden mit unterschiedlichen Mitteln ausgetragen. Aus etlichen Ländern des Nahen und Mittleren Ostens sowie Afrikas erreichten uns Nachrichten über Bedrohungen und Verletzungen der Religionsfreiheit von Christen. Vor allem religiöse Minderheiten erleiden Einschränkung oder Verweigerung ihrer Religionsfreiheit aufgrund der engen Verbindung zwischen religiösen Akteuren und staatlicher Macht (dies betrifft etwa Christen und Bahai in Iran); Bedrohungen gehen aber auch von militanten (religiös motivierten?) Gruppen aus, die ihren Dominanzanspruch gewaltsam durchsetzen (zum Beispiel die Gruppe Boko Haram in Nigeria). Auch in Gesellschaften, in denen Freiheitsrechte einschließlich der religiösen Freiheit rechtlich abgesichert sind, gibt es faktische Bestreitungen und Bedrohungen der Religionsfreiheit; nicht selten erwachsen sie aus einem problematischen Rechtsverständnis bestimmter gesellschaftlicher Gruppen. So versuchen fundamentalistische – auch christliche – Gruppen, Ansprüche aus dem Recht auf Religionsfreiheit einseitig zu Lasten der Rechte Dritter geltend zu machen, oder stellen säkularistische Strömungen über die gesellschaftliche Meinungsbildung und die Rechtsauslegung die freie individuelle oder gemeinschaftliche, auch öffentliche Religionsausübung in Frage. Zwar trifft das nicht die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit als solche, wohl aber deren weitere Auswirkung im *forum externum* und damit eines der durch das religiöse Freiheitsrecht geschützten Güter.¹ Solche konfliktiven Konstellationen, die derzeit etwa in den USA und in Deutschland zu beobachten sind, lassen sich als Auseinandersetzung um Reichweite und Grenzen der Religionsfreiheit lesen; sie bergen aber auch eine grundsätzliche Gefahr für das Recht auf religiöse Freiheit, insofern dieser grundlegende Rechtsanspruch eines jeden Menschen nicht allgemein akzeptiert zu werden scheint.

So unterschiedlich die Konfliktherde und -linien sich darstellen: Sie fügen sich zu dem Bild einer komplexen Gefährdungslage der Religionsfreiheit als Recht der Person zusammen.

Der Ausgangspunkt: Religionsfreiheit im Konflikt

Auf diese Ausgangslage bezieht sich meine These: *Die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit erweist sich in der gegenwärtigen religiö-*

sen und religionspolitischen Lage als ein Prüfstein für den Umgang mit den Menschenrechten in ihrer Universalität und Unteilbarkeit. Dies betrifft die weltanschaulich plurale Gesellschaft als ganze wie auch religiöse Akteure als Anspruchsberechtigte und als Anwältinnen der Menschenrechte. Diese These soll in zwei Richtungen entfaltet und exemplarisch erörtert werden. Um konkret argumentieren zu können, konzentriere ich mich in religionspolitischer Hinsicht zunächst auf den deutschen Kontext. Die im Sommer 2012 entbrannte Debatte um das Kölner Beschneidungsurteil erscheint symptomatisch für eine „Großwetterlage“, die bedeutsame Verschiebungen in der rechtlichen Auffassung der Religionsfreiheit sowie grundlegende Probleme mit den ethischen Grundlagen der Anerkennung dieses Rechtes offenbart. Das trifft gläubige Menschen, ihre Religionsgemeinschaften und Kirchen insgesamt, nicht nur die unmittelbar von den Folgen des Urteils betroffenen Akteure. Vor diesem Hintergrund lenke ich den Blick auf die katholische Kirche und ihr Verhältnis zur Religionsfreiheit und erörtere knapp die – bis heute herausfordernden – Implikationen der Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person für das Verhältnis der katholischen Kirche zu Gesellschaft und Staat. Daran anschließend ziehe ich, Bezug nehmend auf die Logik der Unteilbarkeit der Menschenrechte, einige Folgerungen für die öffentliche Debatte um die Religionsfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung sowie für die Herausforderungen an die religiösen Akteure in der weltanschaulich pluralen Gesellschaft.

Der gesellschaftliche Stellenwert religiöser Freiheit – Überlegungen im Anschluss an die Beschneidungsdebatte in Deutschland

Die Beschneidungsdebatte, die die deutsche Öffentlichkeit seit dem Sommer 2012 bewegte, wurde ausgelöst durch ein Urteil des Landgerichts Köln vom 7. Mai 2012. Zur Entscheidung stand ein Fall religiös motivierter Beschneidung eines zum Zeitpunkt des Geschehens vierjährigen Knaben.² Es ging um die strafrechtliche Bewertung dieser rituellen Beschneidung, die mit der ausdrücklichen Zustimmung der beiden muslimischen Eltern aus ausschließlich religiösen Gründen von einem muslimischen Arzt nach den Regeln der ärztlichen Kunst vorgenommen worden war. Das Gericht befand (im Gegensatz zum Votum der Erstinstantz), die Beschneidung nicht einwilligungsfähiger minderjähriger Knaben sei strafrechtlich als Körperverletzung zu bewerten; ein solcher Eingriff in die körperliche Integrität könne ausschließlich aus medizinischer Notwendigkeit gerechtfertigt werden. In der Urteilsbegründung

heißt es: „Die in der Beschneidung zur religiösen Erziehung liegende Verletzung der körperlichen Unversehrtheit ist, wenn sie denn erforderlich sein sollte, jedenfalls unangemessen. Das folgt aus der Wertung des § 1631 Abs. 2 Satz 1 BGB. Zudem wird der Körper des Kindes durch die Beschneidung dauerhaft und irreparabel verändert. Diese Veränderung läuft dem Interesse des Kindes später selbst über seine Religionszugehörigkeit entscheiden zu können zuwider.“³ Indem das Gericht in der Urteilsbegründung die restriktivste Position übernahm, die zu dieser Frage in der deutschen Rechtswissenschaft vertreten wird⁴, hat es eine neue rechtliche Situation geschaffen. In der Folge müsste künftig jede Beschneidung aus religiösen Gründen in Deutschland unter Strafe gestellt werden, hätte der Gesetzgeber nicht mit einer gesetzlichen Regelung im Rahmen des elterlichen Sorgerechts reagiert, die Beschneidungen auch künftig zulässt, es sei denn, das Kindeswohl sei dadurch gefährdet.⁵ Dass Muslime und Juden, denen die Knabenbeschneidung als wesentliches Element ihrer religiösen Identität gilt, das Kölner Urteil als gravierende Beschränkung ihrer Religionsausübungsfreiheit verstanden haben, verwundert nicht.

Das Urteil hat in der medialen Öffentlichkeit und in der Wissenschaft eine heftige Debatte ausgelöst. Sie war nicht nur von teils harschen anti-religiösen Tönen geprägt, sondern hat auch ein offenbar rapide schwindendes Verständnis für die Eigenart religiöser Selbstartikulation zum Vorschein gebracht. Folgenden Aspekten kommt bezüglich der Wahrnehmung der Religionsfreiheit in unserer Gesellschaft besonderes Gewicht zu: Rechtlich geht es um eine Verhältnisbestimmung und um einen praktischen Ausgleich zwischen drei konkurrierenden Grundrechten: dem Recht des Kindes auf körperliche Unversehrtheit, dem Recht der Eltern und des Kindes auf religiöse Freiheit (mit den positiven und negativen Aspekten dieses Freiheitsrechtes) und dem elterlichen Erziehungsrecht. Das Kölner Urteil behauptet das Recht auf körperliche Unversehrtheit als alleinigen Maßstab eines ausschließlich medizinisch bestimmten Kindeswohls. Damit setzt es dem Elternrecht eine starre Grenze und negiert ein eigenes Gewicht des religiösen Freiheitsrechtes. Es balanciert die konkurrierenden Rechte nicht aus, sondern löst die Spannung zwischen ihnen einseitig zu Lasten der Religionsfreiheit auf.⁶

Hier ist nicht der Ort, um Bedeutung und Konzeptualisierung des Kindeswohls in der juristischen Argumentation und in der wissenschaftlichen Debatte zur Beschneidung im Detail zu analysieren. Dieses ohne Zweifel gewichtige Kriterium wird in der Urteilsbegründung und in De-

battenbeiträgen auf medizinische Aspekte enggeführt und dann holzschnittartig gegen die positive Religionsfreiheit der Eltern wie des Kindes ins Feld geführt; gleichzeitig wird beansprucht, die negative Religionsfreiheit des Kindes zu schützen. Dagegen ist einzuwenden: Eltern haben das Recht und die Verantwortung, ihre Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen (religiösen) Überzeugungen zu erziehen. Kinder haben das Recht, umfassend in eine Lebenswelt eingeführt und mit Identität stiftenden – auch religiösen – Traditionen vertraut gemacht zu werden. Ihre Freiheit, sich im Prozess des Erwachsenwerdens zu solchen Elementen ihrer Lebenswelt aktiv – zustimmend, kritisch-differenziert oder ablehnend – zu verhalten, wird dadurch nicht beschnitten. Die Möglichkeit, in eine religiöse Tradition hineinzuwachsen und sich darin zu beheimaten, ist als Element eines umfassend verstandenen Kindeswohls ernst zu nehmen und zu würdigen. Ein eigenes Gewicht religiöser Zugehörigkeit als Moment der Identitätsentwicklung wird aber weder in der Urteilsbegründung noch in weiten Teilen der Debatte in Betracht gezogen, von manchen Stimmen sogar explizit negiert. Mindestens ist aber zu respektieren, dass religiöse Menschen diese Dimension in der Erziehung ihrer Kinder geltend machen wollen; dafür können sie sich auf ihr religiöses Freiheitsrecht stützen. Das in der Debatte bemühte Postulat, Kinder seien von langfristig prägenden Einflüssen (nicht nur von körperlichen Markierungen wie der Beschneidung) zu „verschonen“, um ihren eigenen späteren Entscheidungen als Erwachsene nicht vorzugreifen, zeugt demgegenüber von einer bemerkenswerten Wirklichkeitsferne; es kann kaum als besondere Achtung vor dem Kindeswohl durchgehen.

Balance zwischen religiöser Freiheit und anderen Grundrechten

Gleichwohl wäre es fatal, würde ein Plädoyer für die Anerkennung des Religiösen in seinem Eigengewicht und die darauf bezogene positive Religionsfreiheit nun der umgekehrten Einseitigkeit verfallen. Dem Kind, seinen genuinen Rechten und seinem Wohl dürfen nicht die gebührende Aufmerksamkeit und Anerkennung verweigert werden; die lange Zeit gesellschaftlich übliche Ignoranz gegenüber dem Kind als eigenständigem Subjekt wird zu Recht kritisiert. Insofern führt die hier skizzierte Argumentation auch nicht „automatisch“ zu einer frag- und bedingungslosen Befürwortung der Beschneidung von Knaben aus religiösen Gründen. Wo einer solchen Praxis als religiösem Identitätsmarker konstitutive Bedeutung zugemessen wird, muss die betreffende Religi-

ongemeinschaft die Verträglichkeit mit den Anliegen des (auch, aber nicht nur medizinisch zu bestimmenden) Kindeswohls sicherstellen; darauf hebt auch die neue Gesetzeslage ab. Für den zu suchenden Ausgleich gilt: Religiöse Freiheit ist kein Privileg, das der Staat verleiht, sondern ein Grundrecht, das im Konfliktfall mit den konkurrierenden Grundrechten ausbalanciert werden muss. Dieser Anforderung müssen sich auch die religiösen Akteure stellen, wenn sie ihr Recht auf individuelle und kollektive Freiheit der Religionsausübung reklamieren. Hier zeigt sich einmal mehr die Verantwortung, die auch für die Träger eines Rechtes mit dessen Inanspruchnahme verbunden ist.⁷ Klar entgegenzutreten ist aber Tendenzen, die der Religionsausübungsfreiheit praktisch ihren Grundrechtsstatus absprechen, indem sie *per se* anderen Grundrechten untergeordnet oder lediglich als eine Art Ausnahmetatbestand dargestellt wird, der aus politischen Rücksichten als Privileg zu gewähren wäre; auch diese menschenrechtlich hochproblematische Position wurde mit Verweis auf die historische Verantwortung gegenüber der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland vertreten.⁸

Der diskutierte Fall betrifft die christlichen Kirchen in Deutschland nicht direkt. Aber die sich darin zeigende Tendenz zur Zurückdrängung religiöser Ausdrucksformen, die als fremd wahrgenommen und in ihrer Eigenlogik nicht verstanden werden, betrifft sie sehr wohl. Kaum zufällig weiten einzelne Stimmen, die das Kölner Urteil emphatisch begrüßt haben, die Infragestellung der Legitimität religiöser Riten an Kindern auch auf die christliche Taufe aus, wiewohl diese nicht ernsthaft unter das Verdikt der Körperverletzung gestellt werden kann.⁹ Es geht, mit Ansgar Hense gesprochen, „auch um eine symbolische Auseinandersetzung darüber, ob religiöse Handlungsweisen freiheitsorientiert in die gemeinsame Rechtsordnung integriert werden können oder nicht“¹⁰. Umso sorgfältiger ist zu fragen, wie sich religiöse Akteure selbst in der Öffentlichkeit wahrnehmbar machen, wie sie sich zu dem Recht auf Religionsfreiheit praktisch verhalten und wie sie den durch die grundgesetzlich abgesicherte korporative Religionsfreiheit gegebenen Handlungsspielraum ausfüllen. Diese Fragen werden im Folgenden mit Bezug auf die katholische Kirche gestellt.

Katholische Kirche, Religionsfreiheit und moderner Staat¹¹

Grundlegend ist zu erinnern: Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963), deren Erscheinen sich im Frühjahr 2013

zum fünfzigsten Mal jährt, die Menschenrechte im Kontext der katholischen Tradition rezipiert¹² und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen (1948) als ideelle Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Weltgemeinschaft ausdrücklich gewürdigt: Als „ein Akt von höchster Bedeutung“ (PT 142) sei sie „als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten“, insofern damit „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt“ werde und „jedem Menschen die Rechte zugesprochen [werden], die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen“ (PT 144). Gleichsinnig hat das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Erklärung „Dignitatis humanae“ (1965) das Recht auf Religionsfreiheit als Recht der Person feierlich anerkannt und damit in Relation zur theologischen Tradition wirklich Neues formuliert. Seither setzt sich die katholische Kirche weltweit zugunsten der Menschenrechte im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen ein. Dennoch ist nüchtern festzustellen, dass das Potential der Konzilserklärung sowohl in ihren Auswirkungen auf das gesellschaftlich-politische Handeln der Kirche als auch für das innerkirchliche Leben keinesfalls ausgeschöpft ist. Umso mehr muss es aus theologischen Gründen wie angesichts der angedeuteten religionspolitischen Lage beunruhigen, wenn jüngste lehramtliche Bezugnahmen auf die Religionsfreiheit eine Tendenz zur Rücknahme bzw. Relativierung der erreichten Standards anzuzeigen scheinen.¹³

Der mühevolle Lernprozess, in dem sich die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts als Recht der Person durchgerungen hat, ist mit weit reichenden Konsequenzen für die gesellschaftliche Praxis der Kirche und für ihre Erwartungen gegenüber dem Staat verbunden: Im Konzil hat die Kirche sich ein zentrales Element des modernen Gesellschafts- und Staatsverständnisses grundsätzlich angeeignet. Sie hat einen wesentlichen Schritt zu einem Selbstverständnis getan, das nicht (mehr) in fundamentaler Opposition zur Moderne verharrt, sondern diese als Kontext und Erfahrungsraum des Glaubens sowie als konstruktive Herausforderung theologischer Vernunft würdigt. Der Staat, der die Religionsfreiheit als Recht jedes Menschen zu achten und zu schützen hat, kann und darf nicht als Agent bestimmter religiöser Wahrheitsüberzeugungen in Anspruch genommen werden. Die Kirche muss die weltanschauliche Neutralität des Staates, die diesem die Identifikation mit bestimmten weltanschaulichen

oder religiösen Bekenntnissen verwehrt, anerkennen. Will sie den eigenen ethischen bzw. religiösen Lehren und Überzeugungen in der Gesellschaft Geltung verschaffen, so muss sie sich auf den Wettstreit der Argumente in den Foren öffentlicher Meinungsbildung einlassen.

Tendenzen zur restriktiven Auslegung von Religionsfreiheit

Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts war die katholische Staatslehre integralistisch geprägt; die Kirche suchte den Staat (jedenfalls grundsätzlich) für die Durchsetzung der katholischen Wahrheitsauffassung in die Pflicht zu nehmen. Mit der Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person ging notwendig eine Neuausrichtung einher. Gleichwohl lassen lehramtliche Texte aus jüngster Zeit erkennen, dass deren Einwurzelung in der Lehre der Kirche bis heute in Spannung zu der Sorge um die gesellschaftlich-politische Durchsetzung bestimmter moralischer Lehren steht. So zeigt sich im Katechismus der katholischen Kirche (1993), in einer Reihe jüngerer Dokumente der römischen Glaubenskongregation und in Texten des gegenwärtigen Pontifikats eine Tendenz, die Grenzen der Religionsfreiheit stärker zu betonen als die Freiheit als solche sowie die Orientierung der politisch Verantwortlichen (nicht nur der katholischen Politiker) an der katholischen Wahrheitsauffassung zu postulieren.¹⁴ Erwartungen an Katholiken, die als Parlamentarier bzw. Abgeordnete politische Verantwortung wahrnehmen, werden vor allem im Bereich der katholischen Lehrpositionen zum Schutz des ungeborenen Lebens und zur ehebasierten Familie so dezidiert formuliert, dass sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Anerkennung der Gewissensfreiheit in der katholischen Lehre unweigerlich aufdrängt. Die tendenziell restriktive Auslegung der Religions- und der Gewissensfreiheit, die nicht von einander zu trennen sind, verweist auf eine noch immer tief wurzelnde Skepsis gegenüber der vollständigen Anerkennung der Menschen- bzw. Personrechte in ihrer Unteilbarkeit.

Diese Beobachtungen verweisen auf einer fundamentalen Ebene auf die aktuellen theologischen Auseinandersetzungen um die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die bisherige Auslegungsgeschichte hat die Neupositionierung des Konzils gegenüber der Religionsfreiheit vielfach und gründlich reflektiert; kaum jemand bestreitet, dass das Konzil eine deutliche Abkehr von der antimodernen Opposition der Päpste des 19. Jahrhunderts gegenüber dem modernen Freiheitsverständnis und dem integralistischen Staatsverständnis vollzogen hat. Die unleugbare

Diskontinuität wird aber unterschiedlich gewichtet und bewertet. Eine Schlüsselposition in der gegenwärtigen Debatte kommt der Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. aus dem Jahr 2005 zu. Darin verwirft er eine „Hermeneutik der Diskontinuität“, die einen Bruch zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche riskiere, und plädiert für eine „Hermeneutik der Reform“. Diese wendet er exemplarisch auf die Lehre von der Religionsfreiheit an: Der unbezweifelbaren, aber das Wesentliche nicht betreffenden Diskontinuität in der Staatslehre stehe eine Kontinuität in der Anerkennung der Glaubens- und der Gewissensfreiheit gegenüber; dies sei an der Ablehnung der Staatsreligion und am Zeugnis der Märtyrer in der frühen Kirche zu sehen.¹⁵ Ob zwischen dem Eintreten für die Glaubensfreiheit in der frühen Kirche und dem modernen Verständnis von Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht wirklich eine ungebrochene „Kontinuität im Wesentlichen“ behauptet werden kann, erscheint jedoch fraglich. Die Zeugnisqualität der altkirchlichen Praxis steht außer Frage. Dennoch muss eine geschichtliche Hermeneutik die voraussetzungsreichen politischen Entwicklungen, philosophischen Vermittlungsprozesse und theologischen Lernprozesse und den tiefgreifenden Wandel von Denkform und Begründungsmustern einbeziehen, die erst in der Moderne zu einem Verständnis der Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrecht und schließlich zu deren Anerkennung durch die katholische Kirche geführt haben. Das menschenrechtliche Proprium der Religionsfreiheit, das in der „ausschließliche(n) Begründung durch den Respekt vor der unveräußerlichen Menschenwürde“¹⁶ liegt, spielt in der Rekonstruktion des Papstes unter dem Vorzeichen der „Hermeneutik der Reform“ keine Rolle. Die Religionsfreiheit wird, in explizit antirelativistischer Stoßrichtung, mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis eingeführt; die Rückbindung des religiösen Freiheitsrechtes an die Würde der Person, die für das Konzil programmatisch ist, wird gar nicht angesprochen.¹⁷

Gesellschaftliche Konflikte als Herausforderung für die kirchliche Positionierung

Dem theologischen Streit um die Konzilshermeneutik korrespondieren Auseinandersetzungen um die Positionierung der Kirche in konkreten politischen Kontexten. Aktuelle Konflikte um Stellung und Handlungsrahmen der katholischen Kirche in freiheitlich-demokratischen Gesellschaften zeigen, dass eine modernekompatible katholische Staatsauffassung als Korrelat zu dem Anspruch auf religiöse Freiheit für die Gläubi-

gen, aber auch für die Kirche selbst kein „Selbstläufer“ ist. Beispielhaft ist dies u. a. in den USA zu beobachten. In der aufgeheizten Stimmung des letztjährigen Präsidentschaftswahlkampfes gingen die Wogen auch im Katholizismus hoch. Streitthemen boten insbesondere die Ausführungsbestimmungen zu der von Barack Obama gegen immense Widerstände aus dem republikanischen Lager durchgesetzten Gesundheitsreform. Sie waren und sind für die katholische Kirche insofern mit Zumutungen verbunden, als die von Gläubigen geforderte Gewissensfreiheit, nicht an Abtreibungen mitwirken zu müssen, erst nach heftigen Protesten und nur eingeschränkt gesichert werden konnte. Die Bischöfe fassten dies als Behinderung der freien Religionsausübung auf und starteten eine Kampagne gegen die Bedrohung der Religionsfreiheit.¹⁸ Ein weiteres Konfliktthema im Wahlkampf bildete Obamas Positionierung zur rechtlichen Gleichstellung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften mit der traditionellen Ehe (eine Auseinandersetzung, die aktuell mit offensichtlich etwas anderen Kräfteverhältnissen, aber keineswegs weniger konfrontativ auch in Frankreich ausgetragen wird).

Die Kirche der USA erfährt in diesen Auseinandersetzungen nicht nur deutlich, dass die Erwartung, kirchlicher Morallehre könne mit Hilfe staatlicher Politik zur Durchsetzung verholfen werden, in einer pluralen Gesellschaft mit strikter Trennung von Staat und Kirche(n) unrealistisch ist, sondern auch, dass die Konfliktlinien mitten durch die Kirche selbst verlaufen: Denn die Gläubigen schienen mehrheitlich andere moralische und politische Prioritäten zu setzen als die Bischöfe, die sich aus Gründen bestimmter Aspekte des Lebensschutzes für das republikanische Lager stark machten. Insbesondere die wachsende katholische Bevölkerungsgruppe der Hispanics gab hingegen der Erwartung einer gerechten Einwanderungspolitik ausschlaggebendes Gewicht für ihre politische Option. Theologisch-ethische Analysen der aktuellen Debatte zur Religionsfreiheit in den USA (so etwa beim Kongress der „Society of Christian Ethics“ im Januar 2013 in Chicago) weisen bestimmte Themen des Lebensschutzes als vorrangige Konfliktfelder hinsichtlich der freien Ausübung der Religion aus und problematisieren zugleich, die kirchliche Wahrnehmung sei in zweifacher Hinsicht eng geführt: Einerseits erscheint das Spektrum der Verantwortung, mit dem Katholiken sich gestaltend in gesellschaftliche und politische Prozesse einbringen sollten, verkürzt; andererseits wird möglicherweise die Gestaltungsmacht überschätzt, über die die katholische Kirche als religiöse Minderheit in der US-amerikanischen Gesellschaft tatsächlich verfügt.

„Wie hältst Du’s mit der Religionsfreiheit?“ – Anfragen und Herausforderungen

Die ethischen und kulturellen Grundlagen der Anerkennung religiöser Freiheit als nicht nur negatives Abwehrrecht, sondern als positives Recht auf freie Religionsausübung können in unserer Gesellschaft immer weniger fraglos vorausgesetzt werden. Sowohl aus einer säkularistisch religionskritischen als auch aus einer religiös modernekritischen Richtung wird der notwendige innere Zusammenhalt einer menschen- bzw. grundrechtlichen Ordnung, in den die Religionsfreiheit als ein zentrales Element eingelassen ist, in Frage gestellt.

Der Horizont der unteilbaren Menschenrechte

Die Menschenrechte bilden eine Basis für das freiheitliche und friedliche Zusammenleben in einer pluralen gesellschaftlichen Konstellation, insofern sie als universal und als unteilbar anerkannt werden. Menschenrechte und ihre Positivierung als Grundrechte in nationalen und internationalen Rechtsordnungen funktionieren nicht wie ein „Katalog“, aus dem beliebig ausgewählt werden kann, was ins eigene Konzept passt. Sie bilden einen Zusammenhang, der *als ganzer* das Zusammenleben in solidarischer Freiheit ordnet und sichert. Diese rechtlich wie ethisch grundlegende Logik gerät ins Wanken, wenn je nach ideologischem Standpunkt die Geltung einzelner Normen zu Lasten anderer verabsolutiert oder umgekehrt zu Gunsten anderer abgestritten wird. In jedem Konflikt zwischen konkurrierenden Normen innerhalb dieses Gefüges muss deshalb nach einem möglichst schonenden Ausgleich der auf dem Spiel stehenden Grundrechtsansprüche gesucht werden. Wo dieser Ausgleich nicht mehr als Ziel angestrebt wird, entsteht eine für die menschenrechtliche Ordnung insgesamt gefährliche Schiefelage, weil das, was Freiheit und Frieden für alle sichern soll, zum Spielball partikularer Interessen zu werden droht.

Streitigkeiten um die Geltung einzelner menschenrechtlicher Normen verweisen damit auf eine weitere Dimension des Konflikts, die nicht mehr allein durch das Recht einzuholen ist, sondern die sittlichen Grundlagen betrifft, auf die jede Rechtsordnung angewiesen bleibt. Die Bestreitung des grundrechtlichen Charakters des Rechtes auf freie Religionsausübung scheint auf einen Mangel an Respekt vor den Trägern nicht geteilter und nicht verstandener Überzeugungen hinzudeuten. Der (öffentliche) Ausdruck religiöser Überzeugungen mag diejenigen irritie-

ren, die damit nichts anzufangen wissen oder der Religion ablehnend gegenüber stehen. Wenn aber aus solcher Fremdheitserfahrung eine Bestreitung des gleichen Rechts der Religiösen erwächst, ihren Überzeugungen auch öffentlich Ausdruck zu geben, fehlt es offensichtlich gegenüber dem konkreten Anderen an jenem Respekt, der eine Kultur der Toleranz nährt. Mit dem Anspruch, im Namen der „Aufklärung“ die negative Religionsfreiheit gegen unverstandene, als „archaisch“ beargwöhnte religiöse Praxen zu verteidigen, wird unversehens einem Paternalismus das Wort geredet, der „dem Staat die Rolle der Sozialdisziplinierung“ auf Kosten eines positiven religiösen Freiheitsrechts zuweist.¹⁹ Solche Tendenzen scheinen – das hat die Debatte um das Beschneidungsurteil deutlich gezeigt – in Deutschland an Bedeutung und Einfluss auf das religionspolitische Klima zu gewinnen. Gleichwohl lassen sich auf europäischer Ebene aktuell auch gegenläufige Entwicklungen beobachten: etwa im Hinblick auf die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, der nach einer Phase der vorrangigen Gewichtung der negativen Religionsfreiheit gegenwärtig der positiven Religionsfreiheit größeres Gewicht einräumt; exemplarisch könnte hierzu auf die beiden, im Ergebnis einander entgegengesetzten Sprüche in der bisher jüngsten Auseinandersetzung um ein Kreuzifix in einer staatlichen Schule – im Fall Lautsi vs. Italien 2009/2011 – hingewiesen werden.

Anerkennung der Anderen – Grundvoraussetzung für fairen Streit

Die Anerkennung der religiös oder weltanschaulich Anderen als Träger gleicher Freiheitsrechte verlangt zum einen die Achtung der menschenrechtlichen Gleichheit der Einzelnen unabhängig von ihren je persönlichen Überzeugungen und lebenspraktischen Präferenzen; zum anderen bedarf sie eines Sensus für den Wert und die Bedeutung einer kulturellen und religiösen Vielfalt, die sich aus dem aufbaut, was die „Anderen“ als Andere erkennbar macht. Das bedeutet nicht, dass *jede* öffentlich artikulierte Überzeugung und *jede* Art von (religiös motivierter) Praxis in einer Gesellschaft fraglos zugelassen werden kann und muss. Es gibt notwendigerweise Grenzen, die durch die Aufrechterhaltung der grundrechtlich gesicherten Freiheitsräume für alle Mitglieder der Gesellschaft bestimmt sein müssen, aber eben auch nur von diesem Kriterium her bestimmt sein dürfen. Im Rahmen dessen, was eine Ordnung der Freiheit „verträgt“, ist allen Beteiligten zuzumuten, die jeweils Anderen ihren Überzeugungen gemäß leben und sich artikulieren zu lassen. Über die

Frage, wie weit die Freiheitsspielräume reichen, muss in einer pluralen Gesellschaft verhandelt und nötigenfalls gestritten werden.

Für die Träger religiöser, nicht-religiöser oder antireligiöser Überzeugungen ist dies mit der Herausforderung verbunden, sich in gewissem Maße dem Anderen und Fremden aussetzen zu müssen, die eigene Identität in der Auseinandersetzung mit anderen Identitätskonzepten überprüfen zu lassen. Gegebenenfalls müssen die Träger bestimmter, nicht allgemein geteilter weltanschaulicher oder religiöser Überzeugungen bereit sein, sich gegenüber Vertretern anderer Überzeugungen zu erklären und das, was ihnen identitätsbedeutsam ist und wofür sie deshalb Achtung und Schutz reklamieren, zu plausibilisieren. Diese Bereitschaft aufzubringen, ist eine Konsequenz gegenseitigen Respekts. Mit der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit – nicht nur als Glaubensfreiheit im *forum internum*, sondern auch als Bekenntnisfreiheit und Religionsausübungsfreiheit im *forum externum* – ist eine sittliche Verantwortung verbunden, das eigene, religiös motivierte Handeln im gegebenen sozialen Kontext zu plausibilisieren. Zudem ist darauf zu bestehen, dass nicht im Namen der Religionsfreiheit konkurrierende menschenrechtliche Ansprüche verletzt werden.

Die Gretchenfrage „Wie hältst Du’s mit der Religionsfreiheit?“ zielt nicht nur auf die Skeptiker, die den Wert dieses Freiheitsrechts bezweifeln. Sie muss ebenso den Religiösen und ihren Institutionen gestellt werden, die Gefahr laufen, sich – aus falscher Rücksicht auf antimoderne Strömungen in den eigenen Reihen – in einen praktischen Widerspruch zur Grundidee der Menschenrechte zu begeben. Damit riskieren sie die eigene Glaubwürdigkeit und das Vertrauen der Gesellschaft auf die grundsätzliche Sozialverträglichkeit und untergraben die Basis der Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit als nicht nur negatives, sondern auch positives Freiheitsrecht.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. Witschen, Dieter (2012): Religionsfreiheit und Kirche. Politik – Rechts-ethik – Theologie. Paderborn, 20f.
- ² Landgericht Köln (2012): Urteil des Landgerichts Köln zur Strafbarkeit von Beschneidungen nicht einwilligungsfähiger Jungen aus rein religiösen Gründen (151 Ns 169/11), online:

- http://www.justiz.nrw.de/nrwe/lgs/koeln/lg_koeln/j2012/151_Ns_169_11_Urteil_20120507.html (31/01/13). Vgl. dazu: Heimbach-Steins, Marianne (2013): Religious Freedom and the German Circumcision Debate. Florenz (online als EUI Working Paper, i. E.); auf diesen Beitrag stützt sich die folgende knappe Skizze.
- ³ Landgericht Köln, 151 Ns 169/11, 7.
 - ⁴ Vgl. v. a. Putzke, Holm (2008): Die strafrechtliche Relevanz der Beschneidung von Knaben. Zugleich ein Beitrag über die Grenzen der Einwilligung in Fällen der Personensorge, in: Strafrecht zwischen System und Telos, Festschrift für Rolf Dietrich Herzberg zum siebzigsten Geburtstag am 14. Februar 2008, hrsg. v. Holm Putzke, Bernhard Hardtung, Tatjana Hörnle, Reinhard Merkel, Jörg Scheinfeld, Horst Schlehofer und Jürgen Seier, Tübingen, 669–709.
 - ⁵ Vgl. Deutscher Bundestag (2012): Gesetz über den Umfang der Personensorge bei einer Beschneidung des männlichen Kindes (Drucksache 17/11295). Es liegt auf der Hand, dass mit der neuen gesetzlichen Regelung weitere Konflikte um die Einschätzung, wann das Kindeswohl gefährdet ist, nicht abgewendet sind: Entscheidend ist, wie Tiefe und Tragweite des Eingriffs bewertet werden.
 - ⁶ 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 (2012) No. 09, 1131 – 1145; Bielefeldt, Heiner (2012): Der Kampf um die Beschneidung. Das Kölner Urteil und die Religionsfreiheit. Blätter für deutsche und internationale Politik 9/2012, 63 – 71. Online: <http://www.blaetter.de/archiv/jahrgaenge/2012/september/der-kampf-um-die-beschneidung> (31/01/13).
 - ⁷ Vgl. Hense, Ansgar (2012): Wie weit reicht die Religionsfreiheit? Das Kölner Urteil zur Beschneidung gibt zu denken, in: Herder-Korrespondenz 66, 443 – 447, 445f.
 - ⁸ Vgl. Merkel, Reinhard (2012): Die Haut eines Anderen, in: Süddeutsche Zeitung, 30.08.2012, online: <http://www.sueddeutsche.de/wissen/beschneidungs-debatte-die-haut-eines-anderen-1.1454055> (31/01/13)
 - ⁹ Vgl. Kahl, Joachim (2012): Neun Thesen zur Beschneidungsdebatte aus laizistisch-humanistischer Sicht, online: <http://www.laizistische-sozis.eu/inhalt-menu/meinung/111-neun-thesen-zur-beschneidungsdebatte-aus-laizistisch-humanistischer-sicht> (13/12/12).
 - ¹⁰ Hense (2012), 443.
 - ¹¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher: Heimbach-Steins, Marianne (2012): Religionsfreiheit – ein Menschenrecht unter Druck. Paderborn, 51 – 77; dies. (2013): Religionsfreiheit in der Bestreitung. Katholisch-fundamentalistische Versuchungen, in: Stephan Goertz, Rudolf B. Hein, Katharina Klöcker (Hg.): Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral. Freiburg, 257 – 282.
 - ¹² Vgl. Enzyklika *Pacem in terris* (1963), 8 – 45.

- ¹³ Vgl. hier und zum Folgenden: Heimbach-Steins (2013), v. a. 263 – 271; Goertz, Stephan (2010): Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae*, in: *Trierer theol. Zeitschrift* (119. Jg.), 235 – 249.
- ¹⁴ Vgl. zum erstgenannten Aspekt: Katechismus der katholischen Kirche Nr. 2104 – 2109; zum zweiten Aspekt u. a.: Kongregation für die Glaubenslehre: Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (24.11.2002) (VAS 158) hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, Nr. 8; Benedikt XVI.: Enzyklika *Caritas in veritate* (VAS 186), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009, 55. Dazu Heimbach-Steins (2013), 265 – 268.
- ¹⁵ Vgl. Papst Benedikt XVI.: Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006 (VAS 172). Vgl. dazu Heimbach-Steins (2013), 268 – 274.
- ¹⁶ Striet, Magnus (2009): Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne, in: Peter Hünermann (Hg.): *Exkommunikation oder Kommunikation (= QD 236)*, Freiburg i. Br., 175 – 236, 199.
- ¹⁷ Vgl. Benedikt XVI.: Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17; dazu auch Striet (2009), 198 – 202.
- ¹⁸ Vgl. zum ganzen Abschnitt: Oertel, Ferdinand (2013): Kirchenvolk auf eigenen Wegen. Die US-amerikanischen Katholiken stimmen mehrheitlich für Barack Obama, in: *Herder-Korrespondenz* 67, 20 – 24.
- ¹⁹ Zitat: Hense (2012), 445.

Zur Person der Verfasserin

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., ist seit 2009 Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster/Westfalen.