

Freiheit als Wagnis

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 19

Ewald Sauer

Freiheit als Wagnis

Sozialethische Perspektiven
zur Religionsfreiheit
bei Ernst-Wolfgang Böckenförde

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier | Fördert
gute Waldnutzung
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2024

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-39719-6

Vorwort

Manchmal muss man weite Wege zurücklegen, um ans Ziel zu gelangen. So ist es mir zuweilen mit der Arbeit an der vorliegenden Studie „Freiheit als Wagnis. Eine sozioethische Studie zum Recht auf Religionsfreiheit unter Berücksichtigung ausgewählter Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde“ ergangen, die im Wintersemester 2022/23 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen wurde. Für die Drucklegung wurde der Titel geringfügig überarbeitet.

War es mir nach Jahren in der praktischen Seelsorge als Kaplan und Pfarrer ein Anliegen, wissenschaftlich zu reflektieren und arbeiten zu können, so entwickelte sich daraus ein Projekt, dessen Thema mich innerlich bewegt hat. Als ich im Jahr 2015 Regens des Erzbischöflichen Priesterseminars Bamberg wurde, eröffnete sich die Möglichkeit der wissenschaftlichen Betätigung noch einmal neu und mit günstigeren Voraussetzungen, die sich schlichtweg aus der Möglichkeit, eine Bibliothek zur ständigen Verfügung zu haben, ergaben. Während der Zeit im Lockdown im Zusammenhang der Coronapandemie 2020/21 konnte ich die Arbeit schließlich zu einem Abschluss bringen.

An dieser Stelle möchte meinem Oberhirten, Erzbischof Dr. Ludwig Schick, für seine nachhaltige Inspiration besonders danken. Ein ganz großer Dank gebührt meinem Doktorvater Prof. Dr. Alois Baumgartner für die geduldige Begleitung und einfühlsame Mitsorge am Werde- und Entstehungsprozess. Es ist mir eine Ehre, als sein chronologisch gesehen „letzter Schüler“ zu einem wissenschaftlichen Abschluss zu gelangen.

Ferner danke ich Prof. Dr. Markus Vogt für die Erstellung des Zweitgutachtens und darüber hinaus für so manchen hilfreichen Austausch und fachkundigen Rat. Für die Aufnahme in die Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung“ und für wertvolle Vorschläge zur Überarbeitung danke ich Prof. Dr. Stefan Kopp. Dem Verlag Herder, Freiburg i. Br., und besonders Dr. Stephan Weber als zuständigem Lektor danke ich für die hervorragende Betreuung bei der Drucklegung. Für wichtige Hinweise und Beratung bei der Erstel-

lung des wissenschaftlichen Apparats danke ich can. theol. Paul Jasper Rosch, ebenso wie Kathrin Dachwald für die Mühe des Korrekturlesens. Ich widme diese Arbeit den Propädeutikern des Bamberger Priesterseminars, die ich seit 2015 begleiten darf.

Bamberg, Oktober 2023

Ewald Sauer

Inhalt

Vorwort	5
Thematische Hinführung	13
 I Das Verhältnis von Kirche und Staat – eine historische Skizzierung hinsichtlich des Rechts auf Religionsfreiheit	 49
1 Grundlegende Verhältnisbestimmung	47
1.1 Das Verhältnis von Kirche und Staat als philosophisch-theologische Fragestellung	 51
1.1.1 Neues Testament	51
1.1.2 Augustinus	54
1.1.3 Scholastik	58
1.1.4 Neuscholastik	65
1.2 Die traditionelle Lehre der Kirche über den Staat am Beispiel von Oswald von Nell-Breuning von 1948	 75
1.2.1 Staatsbegriff und Staatsidee	76
1.2.2 Subsidiarität und Gemeinwohl	77
1.2.3 Gefährdung der Staatsidee	78
1.2.4 Staat und Kirche	79
1.2.5 Objektiver Staat	81
1.3 Der Verfassungsstaat als Derivat des Christentums in der Betrachtung von Josef Isensee	 83
1.3.1 Politische Wirkung des Evangeliums	83
1.3.2 Gegenüber von Kirche und Staat	85
1.3.3 Menschenbild und Staatsverfassung	87
1.3.4 Ethik der Grundrechte	89
1.4 Fazit	92
2 Die Haltung der katholischen Kirche anderen Konfessionen und Religionen gegenüber von Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Grundlinien)	 94
2.1 Die Entwicklung seit der Reformation	97
2.1.1 Notwendigkeit der Befriedung des Konflikts der Konfessionen	 99
2.1.2 Rechtsphilosophische Beiträge zum Friedenserhalt	100

2.1.3 Erklärung der Menschenrechte	105
2.2 Die Situation der katholischen Kirche in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts	110
2.2.1 Historische Vorbedingungen	111
2.2.2 Geistesgeschichtliche Vorbedingungen	114
2.2.3 Immanentes Freiheitsverständnis	116
2.3 Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts	117
2.3.1 Restaurative Gegenwehr	118
2.3.2 Joseph de Maistre	119
2.3.3 Félicité de Lamennais	121
2.4 Die lehramtliche Verurteilung des Liberalismus	126
2.4.1 Enzyklika „Mirari vos“ von Papst Gregor XVI.	126
2.4.2 Enzyklika „Quanta cura“ von Papst Pius IX.	128
2.5 Die Entwicklungen der Staatslehre und des Freiheitsgedankens vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil	130
2.5.1 Freiheitsbegriff bei Papst Leo XIII.	130
2.5.2 Subsidiarität und Personalität bei Papst Pius XI.	137
2.5.3 Würdigung der Demokratie und die Betonung des Toleranzgedankens bei Papst Pius XII.	139
2.5.4 Verbindung von Gemeinwohlprinzip und Würde der Person bei Papst Johannes XXIII.	147
2.6 Fazit	153
3 Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ und ihre lehramtliche Rezeption	156
3.1 Die Erklärung „Dignitatis humanae“	157
3.1.1 Entstehungsgeschichte der Konzilserklärung in ihren wichtigsten Etappen	157
3.1.2 Darstellung der Konzilserklärung in ihren wesentlichen Aussagen	163
3.2 Lehramtliche Rezeption des Konzilstextes	170
3.2.1 Menschenwürde und Evangelium: Papst Paul VI.	172
3.2.2 Kategorisches Verständnis der Freiheitsrechte: Papst Johannes Paul II.	173
3.2.3 Fundamentaltheologische Prinzipienlehre: Papst Benedikt XVI.	177
3.2.4 Gesellschaftspolitische Dimension: Papst Franziskus	185
3.3 Fazit	195

II Das Recht auf Religionsfreiheit in ausgewählten Werken von Ernst-Wolfgang Böckenförde	199
1 Religionsfreiheit in Kirche und Staat	202
1.1 Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen	204
1.1.1 Toleranz und Religionsfreiheit als Leidensweg der abendländischen Christenheit	205
1.1.2 Kritik der traditionellen kirchlichen Lehre	207
1.1.3 Ausblick: Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen	209
1.2 Würdigung der „Erklärung über die Religionsfreiheit“	211
1.2.1 Vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person	212
1.2.2 Moralische Verpflichtung gegenüber der Wahrheit	215
1.2.3 Konsequenzen aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit	216
1.3 Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation	218
1.3.1 Gegenüber von sakraler Ordnung und politischer Ordnung im Investiturstreit	219
1.3.2 Emanzipation des Staates und Souveränitätsidee im Dienst der Friedensordnung	222
1.3.3 Wagnis der Freiheit und „Böckenförde-Diktum“	225
1.4 Fazit	227
2 Freiheit als Prinzip des Rechts	228
2.1 Das Recht auf Freiheit	229
2.1.1 Gewährleistung von Freiheit durch das Recht	230
2.1.2 Begrenzung des Staates als Bedingung der Freiheit	234
2.1.3 Aufgaben des Staates zur Freiheitsverwirklichung	236
2.2 Das Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung	237
2.2.1 Aufgabe und Funktion des Rechts	239
2.2.2 Reziprokes Verhältnis zwischen Recht und sozialer Wirklichkeit	240
2.2.3 Recht als Erhaltungsordnung	243
2.3 Der Staat als sittlicher Staat	244
2.3.1 Staat als Herrschafts- und Friedensordnung	245
2.3.2 Inhaltliche Zweckausrichtung des Staates	246
2.3.3 Grenzen staatlicher Tätigkeit	247
2.4 Fazit	250
3 Anthropologische Grundbestimmung	252
3.1 Das Bild vom Menschen in der Rechtsordnung	252
3.1.1 Individuum als Voraussetzung des Rechts	254
3.1.2 Verlust der metaphysisch-transzendenten Dimension	254
3.1.3 Problematik des Pluralismus	256

3.2 Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft	258
3.2.1 Historische Grundlagen und Voraussetzungen	259
3.2.2 Verfassungsorganisatorisches Prinzip	262
3.2.3 Staat und Gesellschaft in der Demokratie	264
3.3 Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit	267
3.3.1 Gewissensfreiheit als Ergebnis historischer Entwicklungen	269
3.3.2 Neuakzentuierung von Artikel 4 des Grundgesetzes . . .	272
3.3.3 Gewissensbegriff	275
3.4 Fazit	278
4 Christsein im politischen Prozess	279
4.1 Die Stellung und die Bedeutung der Religion in einer „civil society“	280
4.1.1 Religionsfreiheit und Rechtsordnung	281
4.1.2 Rechtsstatus der Religion	283
4.1.3 Bedeutung und Wirksamkeit der Religion	285
4.2 Die Formen kirchlicher Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft	289
4.2.1 Verhältnis von kirchlichem Handeln und politischer Wirksamkeit	291
4.2.2 Politisches Handeln durch kirchliche Amtsträger . . .	292
4.2.3 Politisches Handeln durch Laien	295
4.3 Das politische Mandat der Kirche	298
4.3.1 Theologische Aspekte der Kirchenverfassung	300
4.3.2 Konsequenzen für das politische Mandat	302
4.4 Fazit	305
5 Abschließende Systematisierung und Einordnung	307
5.1 Zugänge zur Religionsfreiheit als Kriterien der Systematisierung	307
5.1.1 Historischer Zugang	310
5.1.2 Rechtsphilosophischer Zugang	312
5.1.3 Sozialethischer Zugang	315
5.1.4 Ekklesiologischer Zugang	319
5.2 Verfassung und Politik als Kriterien der Einordnung	322
5.2.1 Religionsfreiheit im Grundgesetz	324
5.2.2 Begrenzung verfassungsrechtlicher Bestimmungen . . .	331
5.2.3 Bedeutung des Politischen	338
5.3 Fazit	340

III Zusammenfassung und Ausblick auf Herausforderungen der Gegenwart	343
1 Zusammenfassung	343
1.1 Vom Konfessionalismus bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit	344
1.1.1 Zur grundlegenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat	345
1.1.2 Zur Entwicklung des Rechts auf Religionsfreiheit in der katholischen Kirche vom Zeitalter der Reformation bis zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils	347
1.1.3 Zur Konzilerklärung „Dignitatis humanae“ und ihrer Rezeption	352
1.2 Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht	358
1.2.1 Zur Religionsfreiheit in Kirche und Staat	359
1.2.2 Zur Freiheit als Prinzip des Rechts	360
1.2.3 Zur anthropologischen Grundbestimmung	362
1.2.4 Zum Christsein im politischen Prozess	363
1.2.5 Zur Systematisierung und Einordnung	365
1.3 Ergebnissicherung	366
1.3.1 Vielfalt ethischer Prinzipien	368
1.3.2 Religionsfreiheit als Ergebnis anthropologischer und theologischer Prinzipien	370
1.3.3 Recht ist Friedens- und Freiheitsordnung	372
1.3.4 Verfassungsbindung und politische Wirksamkeit	373
2 Ausblick	374
2.1 Religionsfreiheit und Pluralismus	376
2.1.1 Pluralismus als religiöses Phänomen	377
2.1.2 Konsequenzen für die Religionsfreiheit	380
2.1.3 Problematisierung und Einordnung	384
2.2 Religionsfreiheit und Fundamentalismus	388
2.2.1 Der Begriff „Fundamentalismus“	389
2.2.2 „Online-Hassrede“ als Bedrohung der Religionsfreiheit	391
2.2.3 Bewertung und Konsequenzen	393
Epilog	397
Abkürzungen	400
Bibliographie	402

Thematische Hinführung

Am 07. Dezember 1965, dem letzten Sitzungstag des Zweiten Vatikanischen Konzils, erfolgt mit der Erklärung „*Dignitatis humanae. Declaratio de Libertate Religiosa*“¹ die Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht aller Menschen durch die katholische Kirche. Am Ende eines langen, historisch nachvollziehbaren Prozesses knüpft die Kirche damit an eine Errungenschaft an, die bereits durch die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“² von 1789/1791, durch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“³ der Vereinten Nationen von 1948 und durch das „Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland“⁴ von 1949, um nur besonders herausragende Dokumente zu nennen, wirkmächtig zum Ausdruck gebracht worden war. Die Religionsfreiheit ist ein Freiheitsrecht des Einzelnen und einer Gemeinschaft dem Staat gegenüber; sie gehört zum Katalog der Menschenrechte. Mit Konrad Hilpert lässt sich bezüglich des Menschenrechtsbegriffs feststellen:

„Mit dem Stichwort ‚Menschenrechte‘ verbindet sich das Bewusstsein, dass es einer jener programmatischen Begriffe ist, mit dem das Selbstverständnis der Neuzeit bündig und zugleich in einem kennzeichnenden Punkt zusammengefasst werden kann.“⁵

Menschenrechte, Menschenwürde und Freiheitsrechte, das sind die Koordinaten, um sich dem Thema „Religionsfreiheit“ in sozioethischer Perspektive zu nähern.

¹ *Dignitatis humanae. Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit.* Im Weiteren mit „DiH“ zitiert.

² Verfassung vom 03. September 1791 mit Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, in: Gosewinkel / Masing, *Die Verfassungen in Europa*, S. 165–192.

³ *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, in: *Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen*, S. 52–59.

⁴ *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, herausgegeben von der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit.

⁵ Hilpert, *Menschenrechte*, S. 17.

Die Menschenrechte beanspruchen einen axiomatischen Charakter für das Zusammenleben in der Moderne, sie lassen sich sowohl theologisch wie auch rechtsphilosophisch begründen und erlangen dadurch eine ethische Relevanz. Heiner Bielefeldt und Michael Wiener vertreten die These, dass die Religionsfreiheit als Menschenrecht innerhalb des Menschenrechtskonzepts unverzichtbar ist.⁶ Dabei ist als anthropologischer Grundsatz festzuhalten: „Subjekte der Religionsfreiheit sind die Menschen, nicht die Religionen und Weltanschauungen als solche.“⁷ Peter G. Kirchschläger fordert für die universelle Geltung der Menschenrechte, und damit auch für das Grundrecht auf Religionsfreiheit, eine moralische Begründung.⁸ Als „Ergebnisse eines Einigungsprozesses zwischen Menschen“, wodurch die Menschenrechte historisch entstanden sind, bedürfen sie einer Begründung, die „in der engen Verknüpfung der Idee der Menschenrechte mit einer Idee ihrer Begründung“ besteht.⁹

Von daher liefert die theologische Begründung der Menschenrechte im Sinne des Metaphysischen nicht nur eine Rechtfertigung für das menschenrechtliche Verständnis der Religionsfreiheit, sie weist vielmehr darüber hinaus. Im Sinne der These Kirchschlägers, wäre die theologische Begründung der Menschenrechte gleichzeitig eine „Idee ihrer Begründung“ selbst, die Religionsfreiheit würde darin gleichzeitig ihre metaphysische Legitimation erfahren. Zur theologischen Begründung der Menschenrechte kommt ihre rechtliche Fixierung auf völkerrechtlicher und verfassungsrechtlicher Ebene. Begrifflich sind dabei Menschenrechte, Bürgerrechte und Grundrechte voneinander zu unterscheiden.¹⁰ „Menschenrechte“ sind demnach „fundamentale Rechte“, die jedem Menschen unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einem Staat zukommen, „Bürgerrechte“ sind dagegen an eine jeweilige Staatsangehörigkeit gebunden, der

⁶ Bielefeldt / Wiener, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand, S. 17.

⁷ Ebd., S. 18.

⁸ Siehe hierzu: „Die Menschenrechte können ohne moralische Begründung weder die religiöse und weltanschauliche Differenz gewährleisten noch in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hineinwirken, da ohne eine moralische Begründung die Grenzen der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleichsam die Grenzen für die Geltung der Menschenrechte wären (...).“, in: Kirchschläger, Menschenrechte und Religionen, S. 78.

⁹ Ebd., S. 80.

¹⁰ Hollerbach, Menschenrechte, Sp. 1104f.

Begriff „Grundrechte“ wird schließlich als „Oberbegriff“ für die Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und Bürgerrechten gebraucht.¹¹ Wenn nun von „Freiheitsrechten als Grundrechten“ gesprochen wird, so sind nach Hollerbach damit „diejenigen Menschen- oder Bürgerrechte gemeint, die den Freiheitsstatus des einzelnen näher bestimmten.“¹²

Der Sozialphilosoph Hans Joas sieht die Menschenrechte in der „Sakralität der Person“ begründet.¹³ Die Menschenrechte entstammen damit nicht, wie heute weithin angenommen, aus einem säkular-humanistischen, sondern einem sakral verorteten Kontext. Mit der „Methode der affirmativen Genealogie“ im Unterschied zum Verständnis einer linearen geschichtlichen Genese, führt Joas die Entstehung der Menschenrechte vor Augen, wie sie sich in historischen Prozessen, wie z. B. in der Überwindung der Sklaverei, vollzogen haben; darauf weist Konrad Hilpert in einer Rezension des Werkes von Joas hin.¹⁴ Im Gegensatz zu einer aufklärerisch verstandenen Hervorhebung des Individuums überträgt Joas ein spezifisches Verständnis von Heiligkeit auf die Person des Menschen, er lehnt sich dabei an Studien des französischen Soziologen Émile Durkheim an:

„Die vorgeschlagene alternative Deutung steht (...) unter der Überschrift ‚Die Sakralisierung der Person‘. In dieser Perspektive sind die Reformen des Strafrechts und der Strafpraxis ebenso wie die Entstehung der Menschenrechte im späten 18. Jahrhundert Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird.“¹⁵

¹¹ Ebd., Sp. 1105.

¹² Ebd.

¹³ Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte.

¹⁴ Siehe hierzu: „Entsprechend dieser Methode der affirmativen Genealogie kann der Schlüssel für die Entstehung der Menschenrechte als Komplex univeralistischer Werte nicht nur in historisch kontingenten Überzeugungen, Weltbildern und Traditionen gesucht werden, sondern entscheidend dort, wo diese Werte plötzlich auch bindende Kraft erzeugen und den Charakter von Unbedingtheit annehmen. Joas glaubt, diesen entscheidenden Ursprung der Evidenz und Bindung in der Überzeugung von der Sakralität der Person und deren Institutionalisierung im Recht gefunden zu haben.“, in: Hilpert, Rezension zu Hans Joas, Die Sakralität der Person, S. 206.

¹⁵ Joas, Die Sakralität der Person, S. 81f.

Joas sieht darin, wie Durkheim, eine Fortsetzung der christlichen Tradition:

„Fortsetzung heißt aber hier gleichzeitig Überwindung. Das Christentum ist in dieser Betrachtung ein ‚beschränkter Individualismus‘, der heute durch ‚einen höher entwickelten Individualismus‘ ersetzt werden müsse. Der Glaube an die Menschenrechte, wird so nicht in das Christentum eingebettet; er soll vielmehr an die Stelle derjenigen Religion treten, der nur zugestanden wird, diesen Glauben verbreitet zu haben.“¹⁶

Unter dieser Hinsicht gibt es zwar eine Mitwirkung des christlichen Menschenbildes an der Entstehung der Menschenrechte, aber keine Alleinbegründung der Menschenrechte im christlichen Glaubensnarrativ. Festzuhalten bleibt aber, dass die Menschenrechte sich einem Prozess der Sakralisierung verdanken, der soziologisch als Übertragung bestimmter Überzeugungen, innerhalb eines komplexen Transformationsprozesses, ins kollektive Bewusstsein zu verstehen ist. Mit dem Begriff der „Sakralität“ meint Joas deshalb den „Respekt vor dem Menschen“, den „kategorischen Schutz“ der Person.¹⁷

Der Versuch einer theologischen Begründung der Menschenrechte stößt zunächst auf eine Problematisierung dieses methodischen Ansatzes. Es wird nötig sein, im Ausgang vom Menschenbild und dem Begriff der Menschenwürde nach ethischen Kriterien zu fragen, die bibeltheologische Erkenntnisse zur Anthropologie, wie z. B. den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit, einzuordnen behilflich sind und auf die Menschenrechtsbegründung bezogen werden können. Die Problematik einer theologischen Begründung der Menschenrechte ergibt sich daraus, dass die Menschenrechte nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift oder dem Depositum fidei des christlichen Glaubens zu entnehmen, sondern vielmehr mittelbar durch philosophische Fragestellungen und durch die Systematik einer theologischen Ethik zu erschließen sind. Zum wesentlichen Basisbegriff für eine theologische Begründung der Menschenrechte und des ihnen zugrundeliegenden Menschenbildes gehört die Idee der Menschenwürde. Konrad Hilpert definiert die Würde des Menschen als

¹⁶ Ebd., S. 90.

¹⁷ Ebd., S. 101–107.

„Selbstwertigkeit“, sie ist dem Menschsein „inhärent“ und von Anfang an allen Menschen mitgegeben.¹⁸ Das grundlegende Verständnis von Menschenwürde bildet das „oberste Prinzip staatlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit“. ¹⁹ Hilpert verweist darauf, dass die Menschenwürde bereits von Philosophen der Antike wie Cicero und Seneca als „grundlegende anthropologische Qualität“ begriffen wurde und als solche in die Hermeneutik des Frühchristentums Eingang gefunden hat.²⁰ Die Vorstellung einer „inhärenten Würde des Menschseins“ führt zum Grundsatz der Gleichheit:

„In ihrer mit dem Menschsein gegebenen Würde sind alle Menschen gleich. Auch wenn die faktischen Unterschiede durch diese Gleichheit nicht notwendigerweise auch schon aufgehoben sind, sind sie in ihrem alles bestimmenden Gewicht relativiert und als begrenzt hingestellt.“²¹

Eine weitere, philosophische Begründung erfährt die Menschenwürde durch die Idee des Naturrechts, das sich besonders durch Aristoteles und Thomas von Aquin als scholastische Rechtstradition etablieren konnte.

„Auch in der Neuzeit blieb der Gedanke eines natürlichen Rechts über und hinter dem positiven von großer Bedeutung, machte freilich eine beträchtliche Veränderung durch. Die Unterschiede

¹⁸ Siehe hierzu: „Würde bedeutet (...) so viel wie Selbstwertigkeit, weshalb man sie auch mit der Präambel der Menschenrechtsdeklaration von 1948 gebrauchten Formulierung als innewohnende, ‚inhärente‘, mit dem Menschsein schon immer gegebene charakterisieren kann, also als eine Würde, die anders als die soziale Würde nicht von der Anerkennung der anderen konstituiert noch wie die expressive Würde durch eigenes Verhalten geleistet und manifestiert werden muss.“, in: Hilpert, *Theologie und Menschenrechte*, S. 68.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Siehe hierzu: „Historisch wurde die Vorstellung einer inhärenten Würde, die allen Menschen zukommt, also eine grundlegende anthropologische Qualität ausdrückt, zum ersten Mal in der Antike von Denkern wie Cicero und Seneca entwickelt, und zwar gerade im Kontrast zum damals vorherrschenden Verständnis einer Würde, die man durch gesellschaftliche Anerkennung erwerben kann. Christliche Theologen der ersten Jahrhunderte sahen in dieser Konzeption eine hervorragende Möglichkeit, die von Paulus betonte Gleichheit aller Menschen in Christus zum Ausdruck zu bringen.“, in: Ebd.

²¹ Hilpert, *Menschenrechte*, S. 95.

des neuzeitlichen Naturrechts gegenüber dem mittelalterlich-christlichen lassen sich vor allem an zwei Punkten festmachen: nämlich einmal an der Sicht des politischen Gemeinwesens als eines von Menschen geschaffenen, also ‚künstlichen‘ Produkts; (...). Der andere Differenzpunkt besteht darin, dass die spezifisch theologischen Elemente, und zwar besonders Sündhaftigkeit, Erlösungsbedürftigkeit, Transzendenz und Jenseits sowie das Heil der Seele, ihre Bedeutung verlieren und Bibel und kirchliches Leben in der Argumentation entweder keine grundlegende oder auch gar keine Rolle mehr spielen.“²²

Entscheidend wird in der Neuzeit der Gedanke der Vernunft, der verknüpft mit der Tradition der Naturrechtsbegründung zum Humanismus führt. Die Gottesfrage und der Gottesbezug werden dabei weitgehend ausgeklammert und durch die Idee des Vernunftrechts ersetzt, exemplarisch dafür kann das Axiom „etsi Deus non daretur“ des Hugo Grotius (1583–1645) gelten.²³ Für eine metaphysische Begründung der Menschenrechte ist die hier skizzenhaft dargestellte philosophische Entwicklung vom Gedanken der Rechtstradition des Naturrechts, über die Idee der Menschenwürde bis zum neuzeitlichen Humanismus zu bedenken. Es stellt sich aufgrund der Transformation vom offenbarungstheologisch begründeten Ansatz zum humanistischen Axiom nun aber die Frage nach den Konsequenzen für Gesinnung, Haltung und Handeln des Menschen. Dieser Frage stellt sich unter anderem die theologische Ethik.

Wilhelm Korff formuliert als Grundsatz einer theologischen Ethik die „Selbstaufgegebenheit des Menschen“, sie ist seine „lex naturalis“; durch sie wird der Mensch Teil der „göttlichen Vernunftordnung“ und empfängt aus der Verbindung mit der „menschlichen Autonomie“ eine ethische Würde.²⁴ Die „lex naturalis“ ist dem

²² Ebd., S. 103.

²³ Ebd., S. 103–106.

²⁴ Siehe hierzu: „Kraft der ihm (sc. dem Menschen) eigenen naturhaften sittlichen Vernunft – der lex naturalis – nimmt der Mensch (...) aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Unter schöpfungstheologischem Aspekt sind Autonomie und Theonomie (...) nicht nur kompatibel, sondern darüber hinaus empfängt

Menschsein inhärent, sie „ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen gestiftete, ungeschriebene, von sich aus wirkende Größe.“²⁵ Für die normethische Frage nach Kriterien für ethisch begründete Entscheidungen ergibt sich damit für Korff:

„Es gibt gute und schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Ordnungsgestaltungen, Institutionen. Entsprechend sieht sich der Mensch nunmehr auch in eine doppelte Verantwortung gerufen, in eine Gehorsamsverantwortung vor Normen und in eine Gestaltungsverantwortung für sie.“²⁶

Die Verantwortung für Normen²⁷ zeigt das Individuum in seiner „Gehorsamsverantwortung vor Normen“, weil der Mensch dazu gerufen ist, ein als „sittlich gut“ erkanntes Ziel zu verwirklichen.²⁸ Die Gestaltungsverantwortung für Normen ist sodann darin zu sehen, „gegebene Normen völlig neu zu fassen, um sie zu Normen im moralisch richtigen Sinn zu machen.“²⁹ Der Mensch ist der Adressat der Normen, sie geben seinem Handeln die entscheidende Richtung, gleichzeitig ist der Mensch „Schöpfer“ seiner Normen im evolutiven Sinn.³⁰ Damit Normen aber einen sittlichen Charakter beanspruchen können, müssen sie „dem Menschen als moralisches Subjekt gerecht

menschliche Autonomie aus eben dieser Theonomie letztlich überhaupt erst ihre ethische Dignität.“, in: Korff, Kernenergie und Moralthologie, S. 21f.

²⁵ Ebd., S. 22.

²⁶ Ebd., S. 24.

²⁷ Siehe hierzu: Normen sind „handlungsbezogene präskriptive Setzungen, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch geltend machen, der es ermöglicht, menschliches Verhalten nach seiner Wünschbarkeit oder Zuverlässigkeit zu bewerten.“, in: Korff, Normen, Sp. 1291.

²⁸ Siehe hierzu: „Gehorsamsverantwortung vor Normen bedeutet, dass der Mensch zum Gehorsam gegenüber dem Anspruch einer Norm gerufen ist, wo immer er diese als sittlich gut und geeignet erfährt, um ein von ihm als gesollt erkannt gutes Ziel zu verwirklichen. (...) Sollen sie ihrem Anspruch gerecht werden, nämlich ‚das Gute‘ zu regeln, müssen sie teleologisch eingelöst und konditional gehandhabt werden.“, in: Korff, Kernenergie und Moralthologie, S. 25.

²⁹ Ebd.

³⁰ Siehe hierzu: Der Mensch „ist für sein Handeln immer schon auf gegebene Normierungen verwiesen. Andererseits erweist er sich aber ebenso auch in einem vorgänglichen Sinn als deren Schöpfer: Der Mensch ist der Konstrukteur seiner Handlungswelt. Von der kulturellen Evolution des Menschen sprechen heißt so nach zugleich, von seiner Evolution (...) sprechen.“, in: Korff, Normen, Sp. 1293.

werden.“³¹ Ludger Honnefelder verweist bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des modernen Menschenrechtsgedankens auf den inhaltlichen Zusammenhang von Person und Menschenwürde. Im Rückgriff auf die theologische Ethik des Thomas von Aquin, der den „Besitz von Vernunft und freiem Willen“ zum Handlungsprinzip des Menschen erklärt, folgert Honnefelder, dass der Mensch Subjekt seines Handelns, im theologischen Sinne Ebenbild Gottes, ist; dieses „sittliche Subjektsein“ begründet seine Würde.³² Personalität als sittliches Subjektsein konstituiert die Menschenwürde, sie ermöglicht menschenwürdiges Leben und führt zur Formulierung entsprechender Rechtsansprüche des Menschen im individuellen wie im sozialen Sinn.³³

Das heißt für das Thema dieser Arbeit: Die Frage einer theologischen Begründung der Menschenrechte verweist auf die Menschenwürde als theologisch zu qualifizierendem Postulat, das als Voraussetzung sittlicher und rechtlicher Normen, als Grundlage für ihre umfassende Geltung einer allgemeinen Zustimmung bedarf.³⁴ Obwohl die Letztbegründung von Normen im philosophischen Diskurs umstritten ist,³⁵ formuliert Hilpert als Kriterien für eine theologische Begründung das Axiom der „Transzendenzverwiesenheit“ des Menschen als moralischem Subjekt und das Postulat der Vernunft als Argument des Mitvollzugs und der Verstehbarkeit.³⁶ Offenbarung und

³¹ Ebd., Sp. 1295.

³² Honnefelder, Person und Menschenwürde, S. 224.

³³ Siehe hierzu: „Auf die Personalität als das sittliche Subjektsein bezogen markiert das Prädikat der Würde nur eine Grenze. Sie verbietet, was die Selbstzwecklichkeit des sittlichen Subjekts aufhebt und gewinnt praktische Bedeutung nur in der negativen Form des Verbots. (...) Da das sittliche Subjekt zugleich Natur, die Person stets Mensch ist, können im Blick auf die naturalen Bedingungen der Person Ansprüche formuliert werden, die sich in Rechten niederschlagen, die dem Menschen als Menschen eigen sind.“, in: Ebd., S. 254f.

³⁴ Siehe hierzu: „Die Begründung sittlicher und rechtlicher Normen ist notwendig, weil jede friedliche und dem Einzelnen gerecht werdende Ordnung des Zusammenlebens gemeinsames Handeln braucht, dieses sich jedoch in aller Regel nicht von selbst ergibt. Normen, denen die auf Gründen basierende Zustimmung abgeht, büßen auf längere Zeit hin ihre soziale Geltung ein.“, in: Hilpert, Menschenrechte, S. 175.

³⁵ Ebd., S. 178, Fußnote 7.

³⁶ Ebd., S. 179.

Vernunft können dabei aber nur im komplementären Sinn „als Suche nach Konvergenzen“ verstanden werden.³⁷ Die theologische Begründung der Menschenrechte bezieht sich demnach grundsätzlich auf die Offenbarung, wie sie sich vor allem biblisch fassen lässt, und entfaltet sich geschichtlich in spezifisch ethischen Konzepten weiter. Die Problematik einer theologischen Begründung spitzt sich in unterschiedlichen Entwürfen, wie sie sich aus der Diversität der Definitionsansätze von Menschenwürde einerseits und der Verantwortung des Menschen als moralisches Subjekt für Normen andererseits ergeben, zu. Für die theologische Diskussion der Menschenrechte als Ergebnis der Menschenwürde ist die Perspektive auf Gott und auf die fundamentalen anthropologischen Faktoren der Freiheit, der Selbstbestimmung und der Verantwortung konstitutiv und von axiomatischer Bedeutung. Die bibeltheologische Perspektive verweist auf den Begriff der Personalität und stellt die damit verbundenen anthropologischen Aussagen über den Menschen in den Kontext einer theologisch-ethischen Reflexion. Konrad Hilpert sieht in diesem Zusammenhang den Grund des Menschseins in seiner Bestimmung als „sittliches Subjekt“:

„Der Grund der Menschenrechte ist (...) das sittliche Subjektseins, das dem Menschen ursprünglicher als alle zugesprochenen und erworbenen Rechte als Fähigkeit, Zielgestalt und Lebensaufgabe eigen ist.“³⁸

Die Menschenrechte finden im „sittlichen Subjektsein“ des Individuums ihre Verankerung und ethische Begründung. Das Verständnis des Menschen als Person bedeutet im Sinne einer Theologischen Ethik dann schlussfolgernd:

„Der Mensch steht als Mensch nicht für sich selbst, ist nicht bloß Individuum, vielmehr ist er kraft der von Gott gestifteten Bezie-

³⁷ Siehe hierzu: „Theologische Begründung kann demnach der Sache nach weder die bloß äußerliche Bestätigung oder Interpretation der vernünftig erhobenen ethischen Normen von der ‚höheren‘ Warte des Glaubens aus sein noch die autark in sich selbst stehende Zurückführung bzw. Bewahrung der in den Zeugnissen der Glaubensgeschichte satzhaft überlieferten sittlichen Anweisungen. Formal ist dieses Zueinander und Ineinander von Offenbarkeit und Vernünftigkeit als Suche nach Konvergenzen zu explizieren.“, in: Ebd.

³⁸ Ebd., S. 184.

hung zu ihm auf Kommunikation mit diesem Gott und mit den anderen Menschen verwiesen, und zwar konstitutiv. Es gehört zum Grundbestand seines Personseins, dass er über sich selbst hinausgehen und in Verbindung treten kann zu anderen Personen, seien diese nun andere Menschen oder sei es Gott. Er kann auf diese Möglichkeit in Freiheit eingehen oder sie ungenutzt bzw. unbeantwortet lassen. In diesem Sinn bedeutet die Konstituierung des Menschen als Person auch seine Würde.³⁹

Für Hilpert bildet das so begründete „sittliche Subjektsein“ des Menschen die Grundlage für ein theologisch-ethisches Verständnis der Menschenrechte, verbunden mit dem „Grundprinzip des Handelns gemäß der Vernunft“ ergibt sich die moralische Bestimmung des Menschen, das „Gute“ zu suchen und vollends zu erstreben.⁴⁰ Die biblischen Gedanken von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seiner Neuschöpfung durch Jesus Christus führen im philosophischen Transfer zur Überzeugung, dass die Gottesebenbildlichkeit wesentlich in der „Geist- und Vernunftnatur“ des Menschen besteht. Hilpert konstatiert dazu:

„Das Wissen um die Geistnatur unterscheidet den Menschen von allen Geschöpfen und wirkt sich auch auf seine Beziehungshaftigkeit dahingehend aus, dass er nur mit seinesgleichen wirklich kommunizieren kann, aber auch, dass er sich sprechend an Gott als Du wenden kann. Andererseits besagt diese Gleichheit aller Menschen in der Würde, dass es unter den Menschen keinen Unterschied in der schöpfungsmäßigen Qualität gibt, welcher kulturellen oder ethischen Herkunft, welchen Geschlechts und welchen Standes sie auch immer sein mögen.“⁴¹

³⁹ Ebd., S. 187.

⁴⁰ Siehe hierzu: „Eine Reihe zeitgenössischer Philosophen und Theologen erkennt (...) eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen dem aristotelischen Grundprinzip des Handelns gemäß der Vernunft, dem im Urgewissen festgehaltenen ersten praktischen Prinzip ‚bonum faciendum, malum vitandum‘ bei Thomas von Aquin und Kants Forderung nach Universalisierbarkeit der jeweiligen Maxime [kategorischer Imperativ] und sogar den Feststellungen der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophien über die Implikation des Gebrauchs des moralischen Prädikats ‚gut‘.“, in: Ebd., S. 184.

⁴¹ Hilpert, Theologie und Menschenrechte, S. 69f.

Der „Würde-Begriff“ vermag somit einerseits die anthropologische Überzeugung der christlichen Theologie zusammenzufassen, wonach allen Menschen eine „innere Inhärenz“ wesentlich gegeben ist, andererseits resultiert aus der so verstandenen Menschenwürde ein „Handlungs- und Gestaltungsauftrag“ für eine ethisch verantwortete Lebensgestaltung.⁴² Im säkularen Staat wird die Menschenwürde zum obersten Verfassungsprinzip, ohne allerdings eine nähere anthropologische oder metaphysische Definition derselben zu geben; würde der weltanschaulich neutrale Staat diese vornehmen, müsste er zwangsläufig Aussagen über eine Letztbegründung liefern, die in den Bereich des individuellen Schutzraum des Einzelnen fielen.⁴³ Inhalt und Bestimmung findet die Menschenwürde in den Menschenrechten, „sie sind die grundlegenden Bedingungen, ohne die die Respektierung der Menschenwürde nicht als Forderung des Rechts behandelt und Verstöße gegen sie nicht verfolgt werden.“⁴⁴ Michael Zichy stellt der Kritik des „Menschenwürde-Konzepts“, die sich vor allem im Vorwurf der Unschärfe und eines „überholten Anthropozentrismus“ äußert, eine transzendentalphilosophische Begründung gegenüber.⁴⁵ Der Kern dieses Ansatzes liegt im Verständnis des Menschen als moralisches Wesen;⁴⁶ diesem kommt eine absolute Würde

⁴² Siehe hierzu: „Auch wenn der Mensch keine Voraussetzungen erfüllen oder Leistungen erbringen muss, damit ihm Würde zuerkannt wird, ist Würde nicht nur eine Fundamentalaussage über die Seinsqualität des Menschen, sondern enthält auch einen Handlungs- und Gestaltungsauftrag: Sein Handeln soll erstens seiner eigenen Ehrenstellung in der Schöpfung und derjenigen seiner Interaktionspartner entsprechen. In der Ethik Jesu wird dieser Auftrag, Gott ähnlich zu werden, im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe, an anderen Stellen durch die Goldene Regel zu lebensnahen Regeln zusammengefasst, anderswo hingegen in Gestalt von Beispielerzählungen entfaltet.“, in: Ebd., S. 71.

⁴³ Siehe hierzu: „Gerade die Gewährleistung der Freiheitsrechte jedes Einzelnen verbietet es dem Staat, diesen Einzelnen auf eine Begründung der Menschenwürde festzulegen; denn eine solche verpflichtende Begründung müsste wohl zwangsläufig in den Bereich der Überzeugungen des Einzelnen hineinreichen und sein Suchen bzw. Stellenbeziehen gegenüber einer letzten Wahrheit berühren.“, in: Ebd., S. 73.

⁴⁴ Ebd., S. 75f.

⁴⁵ Zichy, Menschenwürde als Personenwürde, S. 9f.

⁴⁶ Siehe hierzu: Die „fünf notwendigen Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit von Moral (sind): die Fähigkeit, einen Willen zu haben, die Fähigkeit zur Freiheit, die Fähigkeit zu Vernunft, die Fähigkeit zum Gewissen und die Fähigkeit, ein integriertes Selbst zu sein (...).“, in: Zichy, Menschenwürde als Personenwürde, S. 17.

zu, es „ist die Würde, eine moralfähige Person zu sein.“⁴⁷ Dieses, so begründete Menschenrechtsverständnis besagt, „dass der Mensch als Träger der moralbedingten Fähigkeiten den höchsten moralischen Status innehat“⁴⁸. Zichy folgert daraus das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung, dazu gehört wesentlich das „Recht auf Willens- und Gewissensfreiheit“⁴⁹.

.Unter den, von den Menschenrechten her begründeten Freiheitsrechten kommt dem Recht auf freie Religionsausübung, der Religionsfreiheit also, eine besondere Bedeutung zu. Jörg Hübner konstatiert:

„Neben der Gewissens- und Meinungsfreiheit kommt in der Anerkennung der Religionsfreiheit als fundamentalem Menschenrecht die Achtung vor dem Menschen in besonderer Weise zum Ausdruck. Mit dem Recht auf Religionsfreiheit wird dem Menschen zugestanden, dass er sich selbst die Sinnggebung seines Lebens geben bzw. geben lassen kann.“⁵⁰

Die Religionsfreiheit hat demnach eine inhaltliche Nähe zur Freiheit des Gewissens, da sich die Gewissensfreiheit aus subjektiven Erfahrungen ableitet, die aufgrund lebensgeschichtlicher Reflexion zum moralischen Fundament eines Individuums werden können. Religionsfreiheit wird als Freiheitsrecht begriffen, das dem Verfügungsrecht der staatlichen Gewalt grundsätzlich entzogen ist.⁵¹ Im Grundgesetz (GG) für die Bundesrepublik Deutschland wird die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausdrücklich formuliert. Udo di Fabio führt dazu aus:

„Der Staat des Grundgesetzes ist kein theokratischer Staat. Die Grundlage der Trennung von Staat und Kirche lässt sich an vielen

⁴⁷ Ebd., S. 19.

⁴⁸ Ebd., S. 22.

⁴⁹ Siehe hierzu: Die Anerkennung der Menschenwürde beinhaltet das „absolute moralische Recht auf Ausübung der moralbedingten Fähigkeiten. Daraus folgt (...) das absolute Recht auf Willens- und Gewissensfreiheit, d. h. zusammengekommen das Recht auf Selbstbestimmung.“, in: Ebd.

⁵⁰ Hübner, Ethik der Freiheit, S. 222.

⁵¹ Siehe hierzu: „Das Recht auf Gewissensfreiheit garantiert, dass der Mensch seine Handlungen in Kohärenz mit dem lebensbiografisch gebildeten Normgerüst formen kann (...). Dagegen gesteht das Recht auf Religionsfreiheit dem Menschen (...) zu, selber den Sinn des Lebens festzulegen oder ihn sich vorgeben zu lassen.“, in: Ebd., S. 224.

Vorschriften der Verfassung ablesen, vor allem auch am Grundrecht auf Glaubens- und Religionsfreiheit entsprechend Artikel 4 GG. Dieser macht etwas Besonderes, indem er sowohl die positive als auch negative Glaubensfreiheit gegenüber dem Staat garantiert.“⁵²

Damit wird deutlich, dass das Grundrecht auf Religionsfreiheit sowohl das Recht auf ein Religionsbekenntnis wie auch den Verzicht auf Religion in gleicher Weise zum Inhalt hat. Um den eigenen Charakter des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu bestimmen, ist Religionsfreiheit von Toleranz zu unterscheiden. Während Toleranz als Gnadenakt hoheitlich gewährt wird, stellt Religionsfreiheit einen Rechtsanspruch des Menschen dar:

„Während Toleranz (...) eine staatlicherseits vorzunehmende Abstimmung von Rangfolgen zwischen unterschiedlichen Religionsgruppen möglich und nötig macht, ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit mit dem Anspruch diskriminierungsfreier Gewährleistung verbunden.“⁵³

Nach Konrad Hilpert ist Toleranz keine Rechtsnorm, sondern eine Tugend und damit nicht einklagbar:

„Toleranz meint (...) nicht eine ausreichende rechtliche Norm für das Zusammenleben im Staat, sondern eine Einstellung und Verhaltensweise Einzelner. In herkömmlicher ethischer Terminologie ist sie als Tugend zu qualifizieren. Toleranz als Tugend meint demnach jene grundlegende Einstellung und erworbene Eigenschaft, Überzeugungen, die vom eigenen und für richtig gehaltenen Standpunkt abweichen, gelten zu lassen.“⁵⁴

Markus Krienke vertritt, ausgehend von der gegenseitigen Verwiesenheit von Toleranz und Religionsfreiheit die These von der notwendigen politischen Gestaltung religiöser Toleranz in der Gegenwart. Krienke konstatiert:

⁵² Di Fabio, Die Balance von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 76.

⁵³ Hübner, Ethik der Freiheit, S. 228.

⁵⁴ Hilpert, Menschenrechte, S. 131.

„Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbrüche, die neben einer sich fortsetzenden Säkularisierung zu einer neuen religiösen Pluralität im europäischen Kontinent führen und deswegen das Narrativ von der Wiederkehr der Religion begründen, stellen das zentrale Resultat der religiösen Konflikte zu Beginn der Neuzeit, den säkularen freiheitlichen Rechtsstaat, für den die Religionsfreiheit ein zentraler Inhalt ist, vor eine entscheidende Herausforderung.“⁵⁵

Aufgrund des fortschreitenden Individualismus im religiösen Bekenntnis Einzelner und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Religionsfreiheit deshalb individuell eingefordert wird, folgert Markus Krienke:

„Durch das Individualisierungsparadigma hat diese Form von religiöser Pluralisierung keine nationen- und kulturbegründende Funktion mehr, wie zu Beginn der Neuzeit. Stattdessen besteht die aktuelle politische Herausforderung darin, dass sie in ihrer identitätsbegründenden Funktion in der Situation neuer kultureller Pluralität einerseits zu Integrationskonflikten führen kann bzw. andererseits – und im schlimmsten Fall – zur Instrumentalisierbarkeit von Individuen auch für fundamentalistische und terroristische Zwecke.“⁵⁶

Als Freiheitsrecht bedarf die Religionsfreiheit einer Bestimmung im positiven Recht, diese bietet exemplarisch das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Der Begriff „Religionsfreiheit“ auf der Ebene von Artikel 4 GG ist allerdings nicht einheitlich. Axel Freiherr von Campenhausen erklärt hierzu:

„Die im Grundgesetz verwendeten Begriffe der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit sowie der freien Religionsausübung stellen heute weitgehend Synonyme dar, die sich überlagern und überschneiden.“⁵⁷

Der Gesetzgeber gewährt Religionsfreiheit allerdings nicht in unbeschränkter Weise, wobei die Schranken der Religionsfreiheit nicht

⁵⁵ Buzzi / Krienke, Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne, S. 9 (Vorwort).

⁵⁶ Ebd., S. 15.

⁵⁷ Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 392.

konstitutiv, sondern aufgrund verfassungsimmanenter Bestimmungen, z. B. durch die Meinungsfreiheit (Art. 5 GG) und die Versammlungsfreiheit (Art. 8 GG) gesetzt sind.⁵⁸ Die Religionsfreiheit in diesem Sinne ist staatsrechtlich gefasst und verstanden, sie ist formal gesehen ein rechtlicher Begriff und ein Gegenstand des Verfassungsrechts. Gleichzeitig ist Religionsfreiheit aber auch ein philosophischer, ein theologischer und nicht zuletzt ein politischer Begriff. Das Recht auf Religionsfreiheit berührt aufgrund ihres notwendigen Begründungskontextes die Wahrheitsfrage, die sich in affirmativer und bekennder Weise ebenso stellt, wie im Versuch ihrer bewussten Ausklammerung.⁵⁹

Die katholische Kirche bekennt sich mit der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit als Freiheitsrecht, das jedem Menschen aufgrund seiner personalen Menschenwürde zukommt. Als allgemeine Grundlage für das Recht auf Freiheit der Religion formuliert die Erklärung:

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der mensch-

⁵⁸ Siehe hierzu: „Eine konstitutive Begrenzung durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes ist bei dem unbegrenzt gewährleisteten Grundrecht der Religionsfreiheit ausgeschlossen. (...) Gesetzliche Einschränkungen haben danach nur dann Bestand, wenn sie sich als Ausgestaltung einer Begrenzung erweisen, die im Grundgesetz selbst enthalten ist.“, in: Ebd., S. 420.

⁵⁹ Siehe hierzu: „Entscheidend für die rechtliche Ausformung der R[eligionsfreiheit] ist die Stellung zur religiösen Wahrheitsfrage: Ob sich das Recht – im Staat wie in der Kirche – als irdisches Instrument zur Entfaltung des wahren Glaubens versteht und deshalb diesem allein R[eligionsfreiheit] gewährt, oder ob es die Wahrheitsfrage prinzipiell aus seiner Kompetenz ausgrenzt und sie den Individuen und religiösen Gruppen zur eigenen Entscheidung überlässt.“, in: Heckel, Religionsfreiheit, Sp. 821.

lichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“⁶⁰

Bis zu dieser, so fixierten Zustimmung zur Religionsfreiheit als Menschenrecht hat die katholische Kirche seit dem 18. Jahrhundert einen langen Weg zurückgelegt. Dieser beginnt mit der rigiden Ablehnung jeglicher Formen von Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie besonders in der Enzyklika von Papst Gregor XVI. „Mirari vos“⁶¹ von 1832 und in der Enzyklika „Quanta cura“⁶² von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864 zum Ausdruck kommt. Die Päpste verurteilen darin die Gewissensfreiheit unter anderem als „Wahn“ und bezeichnen die Forderung nach Freiheitsrechten als „Irrtum“.⁶³ Eine erste positive Auseinandersetzung mit den, in der Menschenrechtsidee gegründeten Freiheitsrechten erfolgt durch Papst Leo XIII. am Ende des 19. Jahrhunderts. Mit den Enzykliken „Libertas praestantissimum“⁶⁴ von 1888 und „Rerum novarum“⁶⁵ von 1891 werden unter den Leitgedanken der Toleranz und des Naturrechts Freiheitsrechte unter bestimmten Bedingungen kirchlich legitimiert.

„Prinzipiell lehnt die Kirche die bürgerlichen Freiheitsrechte zwar weiterhin ab, doch wenn sie keinen Totalitätsanspruch einfordern, können sie toleriert werden.“⁶⁶

In der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg sowie in der Dekade nach 1945 widmet sich das päpstliche Lehramt sodann, auch unter dem Eindruck der faschistischen und der kommunistischen Ideologien, vermehrt dem Thema der individuellen Freiheit. Als beispielhaft hierfür gilt die Enzyklika „Divini redemptoris“⁶⁷ von

⁶⁰ DiH 2.

⁶¹ DH 2730–2732; UvG II 1–24.

⁶² DH 2890–2896; UvG II 26–39.

⁶³ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 40.

⁶⁴ DH 3245–3255; UvG II 40–76.

⁶⁵ DH 3265–3271; UvG IV 1–46.

⁶⁶ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 40f.

⁶⁷ DH 3771–3774; UvG II 77–166.

Papst Pius XI. aus dem Jahr 1937. In der sogenannten „Toleranzansprache“ von Papst Pius XII., die er 1953 an den Verband katholischer Juristen richtet, heißt es aber dennoch, dass nur die Wahrheit einen Anspruch auf das Recht hat; er hält damit am absoluten Wahrheitsprinzip des katholischen Glaubens fest.⁶⁸ Pius XII. orientiert sich hier, entsprechend der katholischen Lehramtstradition, weiter an der als unauflösbar zu betrachtenden Verbindung zwischen Wahrheit und Freiheit. Einen wichtigen Schritt zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit setzt dann aber bereits Papst Johannes XXIII. mit der Enzyklika „Pacem in terris“⁶⁹ von 1963. In diesem Lehrschreiben erfolgt eine umfassende Darstellung des Menschenrechtsgedankens auf der Basis einer naturrechtlichen Begründung und auf dem Fundament des sozioethisch formulierten Personalprinzips. „Pacem in terris“ begründet die Menschenrechte nicht nur anthropologisch, sondern in einer offenbarungstheologisch-soteriologischen Weise.⁷⁰ Die Enzyklika erklärt:

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden. Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt.“⁷¹

Des Weiteren stellt „Pacem in terris“ fest:

„Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁷²

⁶⁸ UG 3978.

⁶⁹ DH 3955–3997; UvG XXVIII 94–265.

⁷⁰ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 42.

⁷¹ UvG XXVIII 102f.

⁷² Ebd., 106.

Durch die schöpfungstheologisch-soteriologische Begründung des Personalitätsprinzips und die Aussage zur Gewissensfreiheit bei der Religionsausübung wird „Pacem in terris“ zur unmittelbaren Wegbereiterin der Konzilserklärung. Nach langwierigen Diskussionen, die sich während des Zweiten Vaticanums über mehrere Jahre erstrecken,⁷³ ringt sich die katholische Kirche mit der Erklärung über die Religionsfreiheit zu einem bahnbrechenden Dokument durch, das den Abschluss einer lehramtlicher Entwicklung markiert. Die Zustimmung zum allgemeinen Recht auf Freiheit der Religion gelingt dem Konzilsdokument „Dignitatis humanae“ dadurch, dass das Wahrheitsprinzip durch das Personalprinzip gesehen und verstanden wird, dies geschieht durch die theologisch begründete Formulierung des Diktums vom „Recht der Person“. Im Kommentar zu „Dignitatis humanae“ stellt Pietro Pavan in seiner Erklärung zu DiH 2 fest:

„Es (= Recht auf Religionsfreiheit, Anmerkung E. S.) handelt sich um ein Recht, das in der Würde der menschlichen Person gründet, wie sie im Licht der Offenbarung und durch die Vernunft erkannt wird.“⁷⁴

Trotzdem hält das Konzilsdokument am ontologischen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche fest. Die Suche nach der religiösen Wahrheit und der Gehorsam ihr gegenüber wird zu einer moralischen Pflicht, zu einem „officium morale“. Die Wahrheit wird „durch die Vermittlung seines (= des Menschen, Anmerkung, E. S.) Gewissen erkannt und anerkannt.“⁷⁵ Auf diesem Weg bedarf der Mensch sozialer Strukturen, wie Unterweisung, Lehramt, Austausch und Dialog. Das Konzil betont die Gewissensfreiheit des Einzelnen, es „sieht hier bewusst von der Frage des wahren oder irrigen Gewissens ab, weil das Recht selbst von dieser Frage in keiner Weise berührt wird.“⁷⁶ Aufgrund der Begründung des Rechts auf religiöse Freiheit im Gewissen des Menschen, muss dieses Grundrecht vom

⁷³ Zum Entstehungsprozess der Konzilserklärung: Weitz, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁷⁴ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 714, Fußnote 31.

⁷⁵ DiH 3.

⁷⁶ Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 656f.

Staat den Bürgern nicht eigens verliehen oder eingeräumt werden, denn es liegt dem Staat voraus. Diese Feststellung verändert die Stellung der Kirche zum Staat, denn das Konzil nimmt den Staat für den Schutz der Religionsfreiheit jenseits der Frage nach der „wahren Religion“ in die Pflicht. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ stellt die Religionsfreiheit somit in das Koordinatensystem des theologisch begründeten Personalprinzips, der moralischen Pflicht der Wahrheit gegenüber und dem Staat, der den äußeren Rahmen für die Sicherung der Freiheitsrechte herzustellen hat. Die Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils hat allerdings nachhaltige Konfrontationen ausgelöst, die in der Konzilsaula ihren Anfang nehmen und sich in der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart hinein fortsetzen. Dabei handelt es sich grundsätzlich um die Frage nach der Kontinuität bzw. der Diskontinuität von „*Dignitatis humanae*“ zu den vorausliegenden lehramtlichen Äußerungen der Päpste, besonders des 19. Jahrhunderts bis zu Papst Pius XII. Die Konfliktlinie innerhalb des Konzils verläuft bereits zwischen der Mehrheit der Konzilsväter, die „*Dignitatis humanae*“ als kontinuierliche Fortsetzung des Lehramtes begreifen und einer Minderheit von Bischöfen, die einen eklatanten Bruch mit der Lehramts tradition feststellen. Zu den federführenden Vertretern der Mehrheitsseite zählt Bischof De Smendt aus Brügge, der eine Beachtung der jeweils historischen Hintergründe für eine Lehräußerung anmahnt, während die Minderheit, zu der Erzbischof Lefebvre gehört, kritisiert, dass die „Religionsfreiheit auf falschen und von den Päpsten feierlich verurteilten Prinzipien beruhe.“⁷⁷ Zu den einflussreichen Kritikern der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit gehört auch der Kirchenrechtler Hans Barion. In „*Dignitatis humanae*“ sieht Barion die „Konzilskirche“, zu der er die katholische Kirche als pervertiert betrachtet, verwirklicht. Barion führt deshalb polemisch aus:

„In der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wird – nicht ausdrücklich, aber dem immanenten Sinn nach – gesagt, die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und im Staat muss abgeleitet werden in einer Form, dass sie auf alle Gesellschaften zutrifft. Das ist die vollkommene Demokratie, die Pluralität, die Gleichheit al-

⁷⁷ Weitz, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, S. 133.

ler, die Gleichwertigkeit aller, das ist die Säkularisierung des Lutherischen Begriffs der Gleichwertigkeit aller Kirchen, die Gleichwertigkeit aller politischen Anschauungen. Darauf will die katholische Kirche hinaus.“⁷⁸

Der Vorwurf lautet also einerseits, die katholische Kirche ordne sich der Gesellschaft unter Aufgabe ihres Anspruchs *Societas perfecta* zu sein ein, sie stehe damit dem Staat nicht mehr gleichwertig gegenüber, und andererseits, das katholische Bekenntnis verliere durch die Anerkennung der Religionsfreiheit seinen Absolutheitsanspruch und mache sich mit anderen Religionen und Weltanschauungen gleichwertig. Kardinal Augustin Bea unternimmt bereits 1966 den Versuch einer Versöhnung der gegensätzlichen Positionen indem er auf die jeweilige geschichtliche Bedingtheit lehramtlicher Äußerungen verweist und damit für eine Entwicklung des Lehramtes plädiert, ohne allerdings spezifische Grundaussagen zu negieren.⁷⁹ Bea bezieht sich auf die Enzyklika „*Quanta cura*“ von Pius IX., der die Gewissensfreiheit darin als „Wahnsinn“ bezeichnet. Bea erklärt dazu:

„Der Ausdruck ist zunächst verwirrend. Und doch, schaut man aufmerksam auf den theoretischen und geschichtlichen Zusammenhang, so entdeckt man einen wohlberechtigten Sinn. Der Papst wollte mit jenen Worten eine Auffassung der Gewissensfreiheit brandmarken, die das Gewissen als uneingeschränkt frei von jedweder Bindung an das Gesetz Gottes betrachtete, und das wäre tatsächlich ein ‚Wahnsinn‘.“⁸⁰

Bea interpretiert auch die Zielsetzung der Aussagen Pius' XII. aus dessen „Toleranzansprache“ von 1953, wonach der Irrtum kein Recht habe:

„Sinn und Zweck des vom Papst angeführten Grundsatzes ist nicht, das Recht der in gutem Glauben irrenden Personen zu leugnen, sondern festzustellen, dass keine menschliche Autorität einen ‚positiven Befehl‘ oder eine ‚positive Ermächtigung‘ ertei-

⁷⁸ Barion, Kirche und Kirchenrecht, S. 671.

⁷⁹ Bea, Konzil und Religionsfreiheit.

⁸⁰ Ebd., S. 8f.

len kann, ‚zu lehren oder zu tun, was der religiösen Wahrheit oder dem sittlich Guten widerspricht‘.⁸¹

In Aufnahme der Enzyklika „*Pacem in terris*“ und der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ unterstreicht Bea die Intention des Konzils, die Gläubigen auf dem „schwierigen Weg der Freiheit, das heißt der freien Bejahung der Wahrheit und ihrer Verwirklichung, zu führen.“⁸² Kardinal Bea untermauert abschließend die Zielsetzung von „*Dignitatis humanae*“, indem er feststellt:

„Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist also weit davon entfernt, wie ein platter Kompromiss zu erscheinen. Sie stellt vielmehr eine umfassende Antwort des Konzils auf das Streben des heutigen Menschen nach Freiheit dar, auf dem Wunsch nämlich, vom Bewusstsein der Pflicht geleitet, aus eigener Initiative zu handeln. Das Konzilsdokument bejaht diese Freiheit völlig.“⁸³

Ohne geschichtstheologischer Einordnung bliebe, auf der Grundlage eines Textvergleichs zwischen „*Quanta cura*“ und „*Dignitatis humanae*“, wohl nur, was Ernst-Wolfgang Böckenförde folgert, nämlich die Feststellung:

„Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Konzilserklärung zu Äußerungen Gregors XVI., Pius IX. und auch Leos XIII. im Widerspruch steht. Was dort verworfen wurde, nämlich individuelle Religionsfreiheit und daraus folgend die öffentliche Kultusfreiheit als äußeres Recht, wird nun anerkannt, und es wird naturrechtlich, aus dem Wesen der Person begründet.“⁸⁴

Der Konflikt über die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit setzt sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanum fort und zeigt sich nach Einschätzung von Marianne Heimbach-Steins durch unterschiedliche Akzentsetzungen auch in Äußerungen von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI., die im Vergleich zu Tage treten. Während Johannes Paul II. von einem theologisch begründeten Personalprinzip ausgeht und die Religionsfreiheit als Freiheits-

⁸¹ Ebd., S. 9f.

⁸² Ebd., S. 24.

⁸³ Ebd., S. 29.

⁸⁴ Böckenförde, Die Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 69.

recht hervorhebt, steht für Benedikt XVI. das „Prinzip der Wahrheit“, wie es im Glauben der katholischen Kirche aufleuchtet, im Vordergrund.⁸⁵ Nach Johannes Paul II. ist der Mensch verpflichtet, seinem Gewissen in Freiheit zu folgen:

„Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Religionsausübung ist für ihn die Bedingung dafür, dass die Menschen ihrer existentiellen Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, nachkommen können.“⁸⁶

Gegen den Relativismus der Gegenwart stellt Benedikt XVI. die „Pflicht zur Wahrheit“. Bei ihm „wird das Recht auf Religionsfreiheit und dessen Verteidigung vor allem als Instrument gegen einen religiösen oder weltanschaulichen Relativismus gedeutet.“⁸⁷ In einer lehrmäßigen Note der Glaubenskongregation hatte Kardinal Joseph Ratzinger bereits 2002 als verantwortlicher Präfekt die Kontinuität der Erklärung „Dignitatis humanae“ mit den lehramtlichen Äußerungen des 19. Jahrhunderts erklärt und in Aufnahme eines Zitats von Papst Paul VI. festgestellt,

„dass ,das Konzil dieses Recht auf Religionsfreiheit in keiner Weise auf die Tatsache gründet, dass alle Religionen und alle Lehren, auch die irrigen, einen mehr oder weniger gleichen Wert hätten; es gründet dieses Recht vielmehr auf der Würde der menschlichen Person, die verlangt, dass man sie nicht äußeren Zwängen unterwirft, die das Gewissen bei der Suche nach der wahren Religion und ihrer Annahme zu unterdrücken drohen.“⁸⁸

Die Glaubenskongregation folgert deshalb:

„Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit widerspricht (...) nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre, sondern stimmt ganz damit überein.“⁸⁹

⁸⁵ Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, S. 68–77.

⁸⁶ Ebd., S. 71.

⁸⁷ Ebd., S. 73.

⁸⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben, Nr. 8.

⁸⁹ Ebd.

Neben der Frage nach einer Kontinuität bzw. einer Diskontinuität in der Lehre der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit tritt also die Frage nach ihrer Begründung; diese kann sowohl im Ausgang vom Personalprinzip wie im Hinblick auf die Verpflichtung zur erkannten Wahrheit erfolgen. Festzuhalten bleibt allerdings, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung zur Religionsfreiheit eine anthropologische Wende vollzogen hat, in der das Personalprinzip von fundamentaler Bedeutung wird. Thomas Bohrmann stellt deshalb fest:

„Das Konzil begründet seine Position mit einer anthropologischen Argumentation, denn der Mensch ist Person, das heißt, er ist ein Wesen, das ‚mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Freiheit‘ fähig ist. Diese Aussage gilt nicht nur für Katholiken oder Christen, sondern für alle Individuen – ob sie gläubig sind oder nicht.“⁹⁰

In der Gegenwart hat sich offensichtlich ein grundlegender Wandel in der Bedeutung des Religiösen ereignet. Karl Gabriel spricht von „Individualisierungsprozessen“, die Religion in den Bereich des Privaten abdrängen.⁹¹ Individualisierung und Privatisierung des Religiösen bringen vielfältige Phänomene der Entkirchlichung hervor, die zu einem substantiellen Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen auf vielen gesellschaftlichen und politischen Ebenen führt. Gabriel beobachtet für das beginnende 21. Jahrhundert allerdings eine Gegenbewegung: Durch die Globalisierung kommt es trotz der Privatisierung und Individualisierung des Religiösen zu einer verstärkten Rückkehr der Religion in das öffentliche Leben und damit zum Ende der, seit Anfang des 19. Jahrhunderts währenden Epoche der Säkularisierung. Gabriel kommt zum Ergebnis:

„Die Säkularisierungstheorie war lange Zeit ein fester Bestandteil der Modernisierungstheorie. Die These, je moderner eine Gesellschaft sei, desto weniger Religion habe sie notwendigerweise, lässt sich heute kaum noch halten.“⁹²

⁹⁰ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 45.

⁹¹ Gabriel, Die Stellung des Religiösen in der Gesellschaft, S. 60.

⁹² Ebd., S. 68.

Die angesprochene Entwicklung führt in den westlichen Demokratien aber keineswegs zu einer Renaissance des Christentums, geschweige denn der institutionalisierten Kirchen. Die Rückkehr der Religion zeigt sich vielmehr in der Verteidigung einer, aus dem Kulturkreis des christlichen Abendlandes evozierten „Leitkultur“. Nach Bassam Tibi bedarf es hierbei einerseits einer Trennung von Religion und Politik, andererseits aber der Bewahrung der Menschenrechte.⁹³ Konstitutive Elemente einer europäischen Leitkultur sind nach Tibi:

„Primat der Vernunft vor religiöser Offenbarung, d. h. vor der Geltung absoluter religiöser Wahrheiten, individuelle Menschenrechte [also nicht Gruppenrechte], säkulare, auf der Trennung von Religion und Politik basierende Demokratie, allseitig anerkannter Pluralismus sowie gegenseitig zu geltende säkulare Toleranz.“⁹⁴

Unter dem Eindruck durchgreifender gesellschaftlicher Transformationsprozesse und einer zunehmenden Politisierung von Religion stellt sich die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit mit aktueller Dringlichkeit. Heiner Bielefeldt spricht in diesem Zusammenhang von der Religionsfreiheit als einem „bedrohten Menschenrecht“.⁹⁵ Die Bedrohung kommt aus dem religiösen Bereich, wie dem Islamismus, aber auch durch die religiöse Diskriminierung von Minderheiten, die heute nicht mehr im Sinne der Durchsetzung einer religiösen Wahrheit, sondern zum Schutz kultureller Errungenschaften geschieht. Bielefeldt konstatiert:

„Die Gefahr der Diskriminierung religiöser Minderheiten droht in den europäischen Staaten heute nicht mehr im Namen der Religion, sondern eher im Namen der Kultur – beziehungsweise einer ‚Leitkultur‘. Der historisch korrekte Hinweis auf die prägende Rolle des Christentums für die europäische Kultur im Allgemeinen und für die Entwicklung der europäischen Verfassungsstaaten im Besonderen dient in diesem Zusammenhang häufig als Argument dafür, christlichen Symbolen im staatlichen Raum ei-

⁹³ Siehe hierzu: „Über die Trennung von Religion und Politik und über individuelle Menschenrechte kann allerdings nicht verhandelt werden, weil die Aufgabe dieser Werte einer Selbstaufgabe der säkularen europäischen Zivilisation gleichkäme.“, in: Tibi, Europa ohne Identität?, S. 182.

⁹⁴ Ebd., S. 183.

⁹⁵ Bielefeldt, Bedrohtes Menschenrecht, S. 65–70.

nen privilegierten Status einzuräumen, was gewollt oder ungewollt auf die Diskriminierung der Angehörigen nicht-christlicher Religionen und Weltanschauungen hinausläuft.“⁹⁶

Bielefeldt plädiert für ein Verständnis von Religionsfreiheit, das den christlich-europäischen Horizont übersteigt. Aufgrund seiner Begründung in den Menschenrechten ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit kein „exklusives Kulturerbe des Christentums“, somit gilt in der Argumentation Bielefeldts:

„wer diesen spezifisch kulturellen Horizont (= des Christentums, Anmerkung E. S.) im Namen einer verbindlichen ‚Leitkultur‘ zur Voraussetzung für die volle Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit stilisiert, stellt damit – implizit oder explizit – den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit in Frage.“⁹⁷

Das Recht religiöser Minderheiten wäre dann nur durch eine entsprechende Toleranzpolitik gewährleistet. Bielefeldt sieht es deshalb als aktuelle politische Herausforderung an, eine „diskriminierungsfreie Gestaltung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus“ zu erzielen.⁹⁸ In der politischen Debatte über die Religionsfreiheit und ihre Grenzen stehen damit einander zwei Positionen gegenüber, das Postulat einer „europäischen Leitkultur“ und die Forderung nach einem allgemein anthropologisch begründeten Menschenrecht. Auf den Nenner gebracht, geht es in dieser Diskussion um die Frage des Verhältnisses von Recht und Religion. Beim Grundrecht der Religionsfreiheit sind Staat und Religionsgemeinschaften aufeinander verwiesen. In seiner Aufgabe, die Freiheit der Religion zu gewährleisten, ergibt sich für den Staat heute allerdings eine ungemeine Herausforderung, die Bielefeldt so formuliert:

„In seiner Garantenfunktion für die Menschenrechte soll er (= der Staat, Anmerkung E. S.) sich aktiv auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft einlassen. Gleichzeitig soll er aber auch eine spezifische Zurückhaltung wahren, um die Freiheit der Menschen in den heiklen Fragen von Gewis-

⁹⁶ Ebd., S. 69f.

⁹⁷ Ebd., S. 70.

⁹⁸ Ebd.

sen und Glauben nicht zu tangieren und um nicht durch Parteilichkeit zugunsten bestimmter Traditionen dem Anspruch allgemeiner Gleichberechtigung entgegenzuwirken.“⁹⁹

Die Gefahr, der sich eine konkrete Religionsgemeinschaft aussetzt, wenn sie sich positiv für das Prinzip der Religionsfreiheit einsetzt, ist die Relativierung ihres impliziten Wahrheitsanspruchs:

„Während manche Religionsgemeinschaften genau dies als Chance authentischen Glaubenszeugnisses begreifen und deshalb aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, verhalten sich andere eher defensiv und klammern sich umso mehr an ihre womöglich gefährdete Hegemonie.“¹⁰⁰

Trotzdem ist der Rahmen des Rechtsstaates für die Gewährung der Religionsfreiheit konstitutiv, Marianne Heimbach-Stein argumentiert in diesem Zusammenhang:

„Die Überlegungen zum Ethos der Religionsfreiheit können nicht von deren rechtlich-institutionellen Voraussetzungen abgekoppelt werden. Die rechtlich garantierte religiöse Freiheit kann nicht durch tugendhaftes Verhalten der Subjekte ersetzt werden. Allerdings wird die rechtliche Garantie der Religionsfreiheit als Individualgrundrecht wie als Recht religiöser Korporationen ihrerseits nicht dauerhaft funktionieren, wenn sie bei den Anspruchsberechtigten nicht auf einen adäquaten ‚Resonanzboden‘, eine dem Freiheitsrecht gemäße Haltung trifft.“¹⁰¹

Innerhalb der christlichen Sozialethik berührt dies die Frage nach den ethischen Grundlagen des sich weltanschaulich-neutral verstehenden Staates und die tugendethische Grundhaltung der Christen als Staatsbürger. In der Enzyklika „Pacem in terris“ spricht Papst Johannes XXIII. davon, dass die staatliche Rechtsordnung „in einem hohen Maße zur Verwirklichung des Gemeinwohls beiträgt.“¹⁰² Ausgehend vom Streben, als Ziel allen staatlichen Handelns, dem Gemeinwohl zu dienen, ergibt sich die Forderung an die Akteure des

⁹⁹ Ebd., S. 54.

¹⁰⁰ Bielefeldt, Streit um die Religionsfreiheit, S. 54.

¹⁰¹ Heimbach-Steins, Religionen und Religionsfreiheit, S. 64.

¹⁰² UvG XXVIII 163.

Staatswesens einen grundlegenden Begriff von Gerechtigkeit im Konsens zu besitzen.¹⁰³ Da „politische Tätigkeit (...) kein Machen, sondern ein Handeln“ ist, bestimmt Bernhard Sutor „Politische Ethik“ zum einen als Sozialethik, weil sie „nach der Güte von Gesetzen, Ordnungen, Institutionen“ fragt, zum anderen als Individualethik, weil es um die „wünschbaren sittlichen Qualitäten der Handelnden“ geht¹⁰⁴. Alois Baumgartner versteht „Politische Ethik“ definitivisch

„als ethisch-systematische Reflexion politischer Praxis und der diese Praxis strukturierenden politischen Institutionen“¹⁰⁵.

Die individuelle ethische Fragestellung innerhalb der Politischen Ethik bezieht sich auf die „habituelle Eignung und sittliche Grundhaltung des politischen Akteurs“, die sozialethische Fragestellung auf die rechtmäßige gesellschaftliche Ordnung.¹⁰⁶ Gleichzeitig konstatiert Baumgartner die neuzeitlichen Veränderungen, die sich aus der Trennung von Politik und Moral und daraus ergeben, dass

„das ‚bonum commune‘ (...) seinen unabänderlichen Charakter [verliert] und auf der Basis von Menschenrechts-Ethos und Demokratieprinzip zu einem dynamischen Begriff“¹⁰⁷

wird. Für Martin Honecker geht es in der politischen Ethik nicht um eine bloße Tugendlehre, es soll vielmehr die „Rahmenordnung, Verfassung und [das] politische System als Ort der Verantwortung erkannt werden“¹⁰⁸. Max Weber hatte bereits 1919 eine Differenzierung von Gesinnung und Verantwortung in der ethischen Grundhaltung des Politikers erhoben und postuliert, dass der Politiker ein Verantwortungsethiker sein müsse.¹⁰⁹ Honecker spricht von der „Ethik des Politischen“, um den Zusammenhang von Politik und

¹⁰³ UvG XXVIII 165.

¹⁰⁴ Sutor, Politische Ethik, S. 65.

¹⁰⁵ Baumgartner, Politische Ethik, Sp. 1394.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., Sp. 1396.

¹⁰⁸ Honecker, Politik und Christentum, S. 8.

¹⁰⁹ Siehe hierzu: „Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein.“, in: Weber, Politik als Beruf, S. 447.

ethischer Grundhaltungen, wie der Verantwortung, zu thematisieren.¹¹⁰ In diesem Zusammenhang bezeichnet Honecker die Gerechtigkeit als „Grundlage und Maßstab der Politik“¹¹¹. Vittorio Hösle formuliert die These, „dass der Staat an ein vorstaatliches Recht gebunden sein muss, um legitim zu sein“¹¹². Das heißt:

„Das positive Recht einer Zeit ist stets nur eine Annäherung an das Naturrecht.“¹¹³

Von daher kommt der Religion eine wichtige Bedeutung für ein funktionierendes Gemeinwesen zu, „denn die Antriebskräfte des einzelnen sind stark mit den von der Religion vermittelten Wertesystemen korreliert“¹¹⁴. Im Bereich der Theologie verortet sich „Politische Ethik“ demnach im Koordinatensystem der Individual- und der Sozialethik. Auf das Bonum commune zielgerichtet, bezieht sie sich individualethisch auf die habituelle Gesinnung der Träger einer Sozietät und sozialethisch auf die rechtliche Gestalt eines Sozialwesens, das sich zwangsläufig im Staat organisiert. Politische Verantwortung beruht dabei grundlegend auf dem Maßstab der Gerechtigkeit, die wiederum naturrechtlich verstanden jedem positiven Recht vorausgeht. Das Recht auf Religionsfreiheit wird damit zu einem Gegenstand der Politischen Ethik. Sozialethisch verstanden ist es Teil der Rechtsordnung, es kann von den Religionsgemeinschaften zwar inhaltlich gefüllt, rechtlich aber nicht durchgesetzt und garantiert werden, dazu bedarf die Religionsfreiheit der Gesetzgebungskraft des Staates. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils hält diese Pflicht des Staates ausdrücklich fest.¹¹⁵ Die individualethische Perspektive trägt zur positive Einbindung der Religionen in den Verfassungsstaat und zur moralischen Voraussetzung des Staates wesentlich bei.

¹¹⁰ Honecker, Politik und Christentum, S. 8.

¹¹¹ Siehe hierzu: „(...) so leicht es freilich fällt, Gerechtigkeit als Grundlage und Beurteilungsmaßstab zu benennen, so schwer fällt es, Inhalt und Art von Gerechtigkeit genauer festzustellen.“, in: Honecker, Politik und Christentum, S. 9.

¹¹² Hösle, Moral und Politik, S. 770.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd., S. 1068.

¹¹⁵ Siehe hierzu: „Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“, in: DiH 2.

Der Religionsfreiheit als Thema der christlichen Sozialethik liegt, wie hier kurz skizziert, eine differenzierte Reflexion zugrunde. Die Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, das vom Gedanken der Menschenwürde und unter Berücksichtigung eines spezifischen Menschenbildes eine theologische Perspektive eröffnet. In der christlichen Anthropologie wird der Mensch als Individuum verstanden, ihm kommen von daher fundamentale Rechte zu. Die Religionsfreiheit verlangt ferner nach einer rechtlichen Fixierung in Verfassungs- und Völkerrecht. In diesen Kontext gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaft, im vorliegenden Fall zwischen Staat und Kirche. Grundlegend für die Betrachtung des Themas in dieser Arbeit ist die christliche Ethik als notwendige Reflexionsebene. Christliche Ethik begreift den Menschen in seiner Selbstaufgegebenheit, Vernunft und freier Willen gelten als Handlungsprinzipien. Entscheidend ist aber das Verständnis des Menschen als moralisch-sittliches Subjekt und damit seine Verantwortung für Normen und Ordnungen. Das Recht auf Religionsfreiheit erhält seine besondere Bedeutung im Koordinatensystem von Menschenbild, Menschenwürde, Rechtssetzung und Ethik; so führt die Religionsfreiheit zwangsläufig zur Notwendigkeit einer interdisziplinären Betrachtung. Diese wird durch eine theologische Ebene, die sich aus den spezifischen Beiträgen der katholischen Theologie und des Lehramtes der katholischen Kirchen ergeben, verstärkt. Einem Ausschnitt aus der Bandbreite dieser Vorgaben möchte sich diese Studie widmen. Dies kann allerdings nur exemplarisch und im Aufriss einzelner Themen geschehen. Der herausragende Rang der Religionsfreiheit wie gleichzeitig ihre Problematik in der Gegenwart einer pluralen, sich weltanschaulich weitgehend indifferent verstehenden Gesellschaft treten dabei in bezeichnender Weise vor Augen.

Die nachfolgende Arbeit widmet sich dem Recht auf Religionsfreiheit als Thema einer politischen Ethik. Eine besondere Bedeutung nimmt dabei die systematische Reflexion der Religionsfreiheit im rechtswissenschaftlichen Werk von Ernst-Wolfgang Böckenförde ein. Böckenförde betrachtet besonders die Verankerung der Religionsfreiheit in der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland, ihre Begründungszusammenhänge und Auswirkungen auf die jeweilige politische Praxis.

Das erste Kapitel dieser Arbeit stellt die geschichtliche Entwicklung im Verhältnis von geistlich-religiösem und weltlich-staatlichem Bereich von der Zeit der Entstehung der Schriften des Neuen Testaments über die Auseinandersetzungen, die zur Entwicklung des Staates in der Neuzeit führen, an besonders virulenten Punkten exemplarisch dar. Die Freiheitsforderungen, die infolge der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts erhoben wurden und deren Konsequenzen provozieren eine Reaktion der katholischen Kirche, die von der radikalen Ablehnung des Liberalismus im 19. Jahrhundert bis zur lehramtlichen Anerkennung der Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert reicht. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ und ihre Fortwirkung in Dokumenten, Stellungnahmen und Äußerungen der Päpste bis in die Gegenwart belegen die zentrale Bedeutung, die die katholische Kirche verstärkt seit den 1960er-Jahren der Religionsfreiheit beimisst. Bahnbrechend für die Entstehung des Konzilsdokuments war die Verankerung der Menschenrechte im Personalprinzip, wie dies bereits in den Sozialenzykliken Papst Johannes' XXIII. zum Ausdruck kommt. Von daher war der entscheidende Aufbruch des Prinzips der Wahrheit, das sich in seiner rechtlichen Vorrangigkeit ausdrückte, hin zum Recht der Person ein wichtiger Schritt für die theologische Begründung der Religionsfreiheit in der Konzilserklärung von 1965. Trotz aller Kontroversen in der Nachkonzilszeit, bekennt sich die katholische Kirche heute vollumfänglich zur Religionsfreiheit als Menschenrecht und belegt dies in zahlreichen Stellungnahmen.

Unter anderem auch aufgrund der Inspiration durch den Konzilstext zur Religionsfreiheit, analysiert Ernst-Wolfgang Böckenförde dieses Grundrecht unter rechtsgeschichtlicher, rechtsphilosophischer und kirchenverfassungsrechtlicher Perspektive. Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Entstehung des modernen Staates als ein historischer Prozess der Säkularisierung zu verstehen ist und verbunden mit der axiomatischen Aussage vom Wagnis der Freiheit im „Böckenförde-Diktum“¹¹⁶ erfolgt eine umfangreiche, stark verfassungsrechtlich und sozialetisch konnotierte Auseinandersetzung

¹¹⁶ Siehe hierzu: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“, in: Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229.

über die Frage der inhaltlichen Bestimmung des Freiheitsbegriffs und seiner Fixierung im positiven Recht. Eine wesentliche Bedingung für die verfassungsrechtliche Fixierung der Religionsfreiheit im Grundgesetz bildet der weltanschaulich neutrale Staat. Böckenförde betont die gesellschaftspolitische Relevanz der Religionsfreiheit unter der Prämisse einer spezifisch ethischen Bestimmung des Rechts, die er in der Formulierung vom „sittlichen Staat“ ausdrückt. Das zweite Kapitel dieser Arbeit stellt in ausgewählten Werken die Positionen Böckenförde in der thematischen Diskussion zur Religionsfreiheit in ihrer rechtlichen Bedeutung für das Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Staat sowie in ihrer individual- und sozialetischen Relevanz, dar. Neben dem „balancierten Verhältnis“ zwischen Kirche und Staat, rückt für Böckenförde dabei auch die Frage des politischen Wirkens der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in den Blick. Für die Gegenwart konstatiert Böckenförde eine zunehmende Gefahr des Individualismus, indem individuelle Lebenskonzepte mit einem ebenfalls individualisierten Verständnis der Menschenrechte verbunden, zu einer einseitigen Interpretation der Freiheitsrechte führen. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies die potentielle Gefahr der Ausklammerung ihrer sozialen Dimension und der damit verbundenen Verantwortung für Gesellschaft und Staat. Vor diesem Hintergrund stellt Böckenförde die Verfassungsbindung der Religionsfreiheit im Sinne eines umfassenden Freiheitsrechts heraus.

Im dritten Kapitel erfolgt eine systematische Zusammenfassung. Dabei wird deutlich, dass die Konzilerklärung „*Dignitatis humanae*“ das Ende einer Epoche markiert, die als „Konfessionalismus“ seit der Reformation vor allem das Trennende der Bekenntnisse betont hatte. Die kontinuierliche Rezeption der Religionsfreiheit in der lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche belegt deren Aufnahme in das kirchliche Selbstverständnis. „*Dignitatis humanae*“ erweist sich dabei als ein zukunftsweisendes Dokument von historischer Dimension. Die Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht rückt die Verantwortung des Staates in den Fokus, der vor dem Hintergrund des Rechtsprinzips der Freiheit den Rahmen für deren Praxis und Ausgestaltung zu gewährleisten hat. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Religionsfreiheit als „offenes Grundrecht“ eine bleibende Bedeutung für den politischen Prozess innerhalb einer Gesellschaft besitzt. In einer abschließenden Ergeb-

nissicherung erfolgt die Einordnung der Religionsfreiheit als Konsequenz anthropologischer und theologischer Prinzipien in das Rechts, das sich als Friedens- und Freiheitsordnung versteht. Im Sinne eines Ausblicks schließt sich eine Problematisierung für die Gegenwart unter den Aspekten des Pluralismus und eines religiös motivierten Fundamentalismus an. Dabei wird deutlich, dass sich das Recht auf Religionsfreiheit unter veränderten Bedingungen stets neu behaupten muss und einer beständigen Aufmerksamkeit bedarf; gleichzeitig wird die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit virulent.

Für die Systematik der nachfolgenden Arbeit ist ein Dreischritt vorgesehen. In einem ersten Schritt wird das Verhältnis von Kirche und Staat im Sinne einer historischen Skizzierung hinsichtlich des Rechts auf Religionsfreiheit thematisiert. Hierbei geht es vor allem um eine grundsätzliche Verhältnisbestimmung zwischen beiden Sphären. Der Darstellung der historischen Entwicklung in der Haltung der katholischen Kirche zu anderen Religionen und Konfessionen von der Zeit der Reformation bis ins 20. Jahrhundert schließt sich die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil und dessen lehramtlicher Rezeption an. Im zweiten Schritt erfolgt anhand ausgewählter Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde eine fachjuristisch konnotierte Auseinandersetzung mit dem in der Bundesrepublik Deutschland verfassungsmäßig garantierten Grundrecht auf Religionsfreiheit. Dabei spielt die anthropologische Bestimmung des Menschen in der Rechtsordnung eine zentrale Rolle. Um die Positionen Böckenfördes einzuordnen, werden die staatsrechtlichen Ausführungen in seine ekklesiologischen Überlegungen zum Christsein im politischen Prozess eingebunden. Im dritten Schritt erfolgt neben einer systematischen Zusammenfassung ein Ausblick auf die Zusammenhänge von Religionsfreiheit und Pluralismus sowie zwischen Religionsfreiheit und Fundamentalismus. Die Arbeit schließt mit einer Offenheit hinsichtlich der sich durch aktuelle gesellschaftspolitische Ereignisse ergebenden fortschreitenden Herausforderung und Entwicklung.

In der Methodik verfolgt die Arbeit weitgehend den Weg der beschreibenden Darstellung. Ausgewählte Schriften wie etwa der Ansatz der traditionellen kirchlichen Staatslehre nach Oswald von Nell-Breuning oder die verfassungsrechtlichen Überlegungen von Josef

Isensee kontrastieren mit geschichtstheoretischen Betrachtungen. Das Ziel liegt dabei in der Problematisierung einer Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat. Die Methode der Kontrastierung findet auch in der Darstellung der staatsrechtsphilosophischen Ausführung Böckenfördes zur Religionsfreiheit Anwendung. Im systematischen Aufriss steht der Begriff der Freiheit als Prinzip des Rechts im Mittelpunkt, davon leitet sich die Freiheitskonzeption der Grundrechte ebenso wie das Grundverständnis vom Menschen als Person ab. Schließlich bedient sich diese Arbeit der Methode der Problematisierung, diese tritt besonders in der Frage nach den Konsequenzen des Grundrechts auf Religionsfreiheit in der Gegenwart multikultureller Gesellschaftsbilder zu Tage.

Freiheit gehört zum Wesen menschlicher Existenz, sie ist Teil seiner inneren Kohärenz und Ausdruck seiner Würde. Freiheit ist aber immer ein Wagnis, davon spricht Ernst-Wolfgang Böckenförde, wenn er paradigmatisch feststellt, dass selbst der sich freiheitlich definierende Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst weder zu bestimmen noch zu garantieren vermag. Auch das Recht auf Religionsfreiheit, das als Menschenrecht und als Grundrecht zu verstehen ist, stellt ein Wagnis dar. Dieses besteht vor allem darin, dass sich eine inhaltliche Bestimmung dessen, was der Einzelne als individuelles Religionsbekenntnis begreift, dem Zugriff des Gesetzgebers wie auch der institutionalisierten Religionsgemeinschaften selbst entzieht. Die theologische Begründung der Religionsfreiheit im Personalprinzip unterstreicht dies, denn weder das Bekenntnis noch das Nichtbekenntnis können durch Zwang erreicht oder im singulären Verweis auf „Wahrheit“ gesichert werden. Andererseits zeigt das Wagnis der Freiheit gleichzeitig ihre Chance; sie liegt darin, mittels der Religionsfreiheit die Größe und Tiefe menschlicher Existenz so zu ermessen, dass jeder Mensch in Freiheit zu einem sinnerfüllten Dasein findet. Die theologisch-ethische und fundamental-rechtsphilosophische Auseinandersetzung mit dem Thema „Religionsfreiheit“ zeigt die Spannweite eines spezifischen Freiheitsrechts, wobei klar wird, dass ein letztes Wagnis der Freiheit deshalb bleiben muss, weil es zum Wesen von Freiheit selbst gehört.

