

Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit

Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae**

Abstract: The declaration of the II Vatican Council for religious freedom is based on a new appreciation of the human person contrary to the traditional theories of state. In the increasing religious policy debates of the present the Catholic Church can therefore show commitment in universal religious freedom, the ethical framework of which remains to be defined. Controversially discussed is the broader question whether religious freedom should be followed by freedom of conscience. Moral theology already disagrees in the basic definition of freedom of the conscience. The article argues for a strengthening of personal morality and shows freedom of the conscience its place within the same.

Es war die Koinzidenz zweier Ereignisse, die zu Beginn des Jahres 2009 verstörte Beobachter zurückließ. Vor fünfzig Jahren, am 25. Januar 1959, hatte Papst Johannes XXIII. in Rom die Einberufung eines Konzils angekündigt, das deshalb als bahnbrechend in die Kirchengeschichte eingehen wird, weil dieses Konzil eine Neubestimmung des Verhältnisses der katholischen Kirche sowohl zu den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen als auch zu den anderen Religionen und Konfessionen in Angriff nimmt. Fast auf den Tag genau fünfzig Jahre später, am 24. Januar 2009, veröffentlicht der Vatikan ein Dekret der Kongregation für die Bischöfe vom 21. Januar, worin die Exkommunikation der in erklärter Gegnerschaft zum Zweiten Vatikanischen Konzil stehenden Bischöfe der so genannten Piusbruderschaft aufgehoben wird.¹ Woraufhin am 29. Januar 2009 Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät Freiburg in einer Erklärung die kirchliche „Glaubwürdigkeit des Eintretens für die universale Menschenwürde und freiheitliche gesellschaftliche Rechtsordnung“² massiv beschädigt sehen. Denn welchen Stellenwert, so wird gefragt, nimmt das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als Ausdruck des Respekts vor den Menschenrechten in der katholischen Kirche ein, wenn gegenüber denjenigen, die sich explizit und ohne Unterlass davon abgrenzen, eine großzügige Geste des Willens zur Versöhnung gemacht wird?

* Der vorliegende Text ist die erweiterte Fassung eines in Trier gehaltenen Vortrages zum Thema Religionsfreiheit.

¹ Vgl. Wolfgang BEINERT (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg i. Br. 2009; Konrad HILPERT (Hg.), *Kirche wohin? Irritationen und Perspektiven*, Themenheft der MThZ 60 (2009) 209–305.

² Vgl. <http://www.theol.uni-freiburg.de/aktuelles/nachrichten/erklarung-von-professoren-der-theologische-fakultat-zum-papstlichen-dekret-vom-21-01.2009> (abgerufen am 1. 2. 2010).

Dass die Anerkennung der Religionsfreiheit nicht mehr zur Disposition stehen darf, weil damit der unbedingte und christlich zu fordernde Wille zur Anerkennung der Menschenwürde zurückgezogen würde, ist die ethische Grundannahme der folgenden Ausführungen. Wobei nicht zu verleugnen ist, dass wir es hier mit einer wechselvollen theologischen Tradition zu tun haben. Zudem soll ausgelotet werden, ob mit der Anerkennung der Religionsfreiheit nicht auch die sittliche Freiheit des individuellen Gewissens neu zu würdigen ist.

1. Religionsfreiheit: Trier als Schauplatz

Weil er sich gegenüber der staatlichen Autorität weigerte, seine religiöse Überzeugung von der wahren Gottheit Jesu Christi aufzugeben und weil er dadurch in Konflikt mit den Interessen des Kaisers geriet, wurde Paulinus von Trier in die Verbannung geschickt, wo er im Jahre 358 starb. Vor die Wahl gestellt, entschied er sich für die Treue zu seiner Überzeugung und wurde so zum Zeugen für ein Recht, das uns heute als selbstverständlich gilt: das Recht, im Bereich der Religion frei von staatlichen Direktiven entscheiden und handeln zu dürfen. Paulinus wird sich nicht auf seine Religionsfreiheit berufen haben, eher auf die Wahrheit seines Glaubens. Aber er hat dennoch deutlich gemacht, dass nicht der Kaiser die Instanz ist, der in Fragen des Glaubens Gehorsam zu leisten ist. Die damalige politische Autorität sah dies freilich noch anders und duldeten den Widerstand des Bischofs nicht. Bis heute gelten die Märtyrer der frühen Kirche als Zeugen der Gewissens- und Religionsfreiheit.

Nicht allein das Beispiel des Paulinus verbindet das Thema der Religionsfreiheit mit Trier. Keine dreißig Jahre nach dessen Tod kommt es am Kaiserhof zu Trier zur ersten und für lange Zeit einzigen sicher bezeugten Häretiker-Hinrichtung in der christlichen Antike.³ Der Asket Priscillian wird mit einigen seiner Gefährten nach einem kirchlichen Urteilsspruch im Jahre 385 getötet. Martin von Tours und Ambrosius von Mailand protestieren ebenso wie Papst Siricius gegen das Verhalten der beteiligten Bischöfe, denn die Tötung eines Häretikers lässt sich gemäß altkirchlicher Überzeugung nicht mit dem christlichen Gewaltverzicht und der Hoffnung auf Reue und Einsicht in Einklang bringen. Vor allem das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) zügelt irdisches Vergeltungsdenken. Das letzte Urteil über einen Menschen bleibt dem göttlichen Richter vorbehalten. Erst im Mittelalter wächst die Bereitschaft, Ketzertötungen theologisch zu legitimieren. Thomas von Aquin etwa, so notiert Arnold Angenendt verdrossen, „glich sich der in seiner

³ Vgl. dazu Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, 250.

Zeit üblichen Häretiker-Bekämpfung an, billigte sogar Hinrichtungen.“⁴ Weil es „weit schwerwiegender [ist], den Glauben zu entstellen, durch den die Seele ihr Leben hat, als Geld zu fälschen, das nur dem irdischen Leben dient. Wenn nun die Münzfälscher [...] ohne weiteres durch die weltlichen Fürsten von Rechts wegen dem Tod überliefert werden, so können um so mehr die Häretiker [...] auch rechtens getötet werden.“⁵ Der Wahrheitsanspruch des Glaubens ist in dieser vorneuzeitlichen Vorstellungswelt nicht notwendig subjektiv, sondern institutionell vermittelt. Die Verfälschung der Heilswahrheit hat eine politische Dimension. „Jede Abweichung von der durch die Kirche verwalteten Wahrheit des Glaubens wird zu einer Gefahr für das Heil der übrigen. Von daher läßt Häresie keine Duldung zu.“⁶

Doch nicht nur die Kirchen- und Theologiegeschichte beinhaltet Konflikte um die Freiheitsräume religiöser Überzeugungen.

2. Das Konfliktpotenzial der Religionsfreiheit

Die deutsche Staatsbürgerin Nuray Ariöz wächst in der schwäbischen Kleinstadt Ebersbach auf und arbeitet als ausgebildete Kinderpflegerin in einem kommunalen Kindergarten. Als ihre Tochter an Leukämie erkrankt und dem Mädchen die Haare ausfallen, bedeckt die Mutter den kahlen Kopf mit einem Tuch, einem jener *Kopftücher*, das sie einst selbst nur widerwillig in der Moschee getragen hatte. Das Kind übersteht die Krankheit, und die Mutter entschließt sich, in Dankbarkeit gegenüber ihrem Gott fortan auch das Kopftuch zu tragen. Als sie nach ihrem Sonderurlaub an ihren Arbeitsplatz zurückkehren will, wird ihr deutlich gemacht, dass dies nicht möglich sei, solange sie das Kopftuch nicht ablege. Man sehe den religiösen Frieden im Kindergarten in Gefahr. Die Pflicht zur staatlichen Neutralität fordere das Verbot des Kopftuches.⁷

In einer religiös pluralen Gesellschaft gehören solche Streitfälle inzwischen zum religionspolitischen Alltag. Wenn Religionsfreiheit gewährt wird,

⁴ Ebd. 255.

⁵ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II-II, q. 11, a. 3 (Deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 15, Heidelberg 1950, 241).

⁶ Wilhelm KORFF, „Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.“ Thomas von Aquin und die Neuzeit, in: Wilhelm ERNST (Hg.), *Grundlagen und Probleme heutiger Moraltheologie*, Würzburg 1989, 41–60, 53f.

⁷ Der Fall wird geschildert von Friedrich Wilhelm GRAF, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München 2006, 9f. Vgl. auch Sonja RADEMACHER, *Das Kreuz mit dem Kopftuch. Wie viel religiöse Symbolik verträgt der neutrale Staat?*, Baden-Baden 2005; Schirin AMIR-MOAZAMI, *Politisierter Religion. Der Kopftuchstreit in Deutschland und Frankreich*, Bielefeld 2007; Sabine BERGHAIN / Petra ROSTOCK (Hg.), *Der Stoff, aus dem Konflikte sind. Debatten um das Kopftuch in Deutschland, Österreich und der Schweiz*, Bielefeld 2009.

muss auch die mit einer religiösen Überzeugung verbundene eigensinnige Praxis respektiert werden. Mit der Religion geht seit je eine bestimmte Lebensform einher, sonst würde sie nicht als eine das menschliche Leben im Ganzen beanspruchende Größe gelten können. Die Religionsfreiheit schützt eine solche Praxis und ihre Ausdrucksformen. Deshalb ist es auch nicht vereinbar mit dem Grundrecht auf Religionsfreiheit, wenn eine Mehrheit einer Minderheit generell und mit rechtlichen Mitteln untersagen will, der eigenen religiösen Überzeugung Sichtbarkeit zu verleihen. Heikler gestaltet sich schon die Frage – wie verschiedene Urteile auf nationaler oder europäischer Ebene zum Kreuzifix in Klassenräumen zeigen⁸ –, wenn es zu einem Konflikt kommt zwischen der individuellen negativen Religionsfreiheit einzelner, dem staatlichen Neutralitätsgebot und einer öffentlich (in Schulen, aber auch Gerichten) präsenten religiösen Symbolik, die bislang einer Mehrheit als Ausdruck ihrer positiver Religionsfreiheit galt oder zumindest als Bestandteil des kulturellen Selbstverständnisses akzeptiert wurde. In einer pluralen Gesellschaft wird es auf Dauer kaum durchzuhalten und vor allem nicht zu legitimieren sein, eine bestimmte religiöse Praxis per Gesetz in Bereichen hoheitlichen Handelns einzufordern.

Dass nicht jede im Namen einer Religion begründete Praxis als solche schon zu achten und zu schützen ist, bedarf keiner ausgefeilten Begründung.⁹ Denn auch religiöse Überzeugungen können unbedingt geltende ethische Ansprüche nicht suspendieren. „Was sollte man einem Menschen antworten, der einem sagt, er gehorche lieber Gott als den Menschen, und der sich infolgedessen sicher ist, den Himmel zu verdienen, wenn er einen erdrosselt?“ Diese Worte *Voltaires* (*Dictionnaire philosophique*, ‚Fanatisme‘) werden gegenwärtig wieder zitiert, um die Autonomie moralischer Geltungsansprüche zu reklamieren. Nach dem 11. September 2001 und einer Reihe weiterer bis in unsere Tage reichende extremistische Gewalttaten sieht sich der Islam in den westlichen Gesellschaften einer scharfen Beobachtung ausgesetzt.¹⁰ Der Verdacht, dass dieser sich prinzipiell einem demokratisch-menschenrechtlichen Ethos verschließe und sich dies nicht zuletzt in einer permanenten Diskriminierung von Frauen ausdrücke, wird zum Argument für präventive Einschränkungen der Religionsfreiheit von Muslimen.¹¹ Auf welche Weise auch

⁸ Vgl. Hans MAIER (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kreuzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse*, Freiburg i. Br. 1996.

⁹ Zwar wird im Grundgesetz in Artikel 4 die Religionsfreiheit *ohne Gesetzesvorbehalt* garantiert und damit besonders ausgezeichnet, aber das heißt keineswegs, dass es keine *Schranken* für die Religionsfreiheit gäbe. Diese ergeben sich vielmehr immanent aus der Verfassung selbst, also aus den anderen *Grundrechten*, die garantieren, dass die Religionsfreiheit als Menschenrecht nicht über den anderen Rechten schwebt.

¹⁰ Vgl. Thierry CHERVEL (Hg.), *Islam in Europa*, Frankfurt a. M. 2007.

¹¹ Die Zustimmung der Mehrheit der Schweizer Bürgerinnen und Bürger im November 2009, das Bauverbot von Minaretten in der Verfassung zu verankern, hat eine erneute

immer sich legitimierende Angriffe auf Grundrechte sind in einem modernen Verfassungsstaat grundsätzlich nicht hinnehmbar. Aber wie so oft liegen die Dinge im Konkreten nicht so klar auf der Hand und die Bestimmung einer nicht mehr zu tolerierenden religiös motivierten Praxis ist Gegenstand kontroverser öffentlicher Debatten. Dass die Katholische Kirche in solchen Auseinandersetzungen nicht nur als Anwältin des eigenen Rechts, sondern auch als Fürsprecherin des Rechts anderer religiöser Überzeugungen auftreten kann, verdankt sie dem eindeutigen Bekenntnis des Konzils zur Universalität der Religionsfreiheit.¹²

Angesichts der Aufhebung der Exkommunikation der von Marcel LeFebvre 1988 unrechtmäßig geweihten Bischöfe und der Aufnahme eines Dialogs mit der Piusbruderschaft über lehrmäßige Fragen gewinnt das Thema der Religionsfreiheit eine unerwartet neue innerkirchliche Bedeutung.¹³ In den Augen der Priesterbruderschaft Pius X. ist es im wahrsten Sinne mit dem Teufel zugegangen, als man auf dem Konzil die Religionsfreiheit menschenrecht-

Grundsatzdebatte zur Religionsfreiheit angestoßen. Vgl. dazu Navid KERMANI, Wer hier angreift, der trifft Europa, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 11.12.2009, 11; Thomas STEINFELD, Was heißt Religionskritik?, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 1.2.2010, 9. Über die Situation in Deutschland informiert: *Bundesamt für Migration und Flüchtlinge*, *Muslimisches Leben in Deutschland* (hg. im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz), Berlin 2009. Einen Zusammenhang zwischen Motiven restriktiver Religionspolitik und gesellschaftlichen Krisenerfahrungen (2009: Wirtschafts- und Finanzkrise) vermutet Wilhelm HEITMEYER (Hg.), *Deutsche Zustände*, Folge 8, Berlin 2010. Islamophobie erscheint in dieser Perspektive als Aspekt „gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit“.

¹² Vgl. zum Thema Religionsfreiheit aus theologischer Sicht Roger AUBERT, Die Religionsfreiheit von «Mirari vos» bis zum «Syllabus», in: *Concilium* 1 (1965) 584–591; Jérôme HAMER / Yves CONGAR (Hg.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967; Walter KASPER, *Wahrheit und Freiheit. Die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg 1988; Walter KASPER, *Religionsfreiheit als theologisches Problem*, in: Johannes SCHWARTLÄNDER (Hg.), *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 210–229; Raymond LAFONTAINE, *The Development of a Moral Doctrine: Religious Liberty and Doctrinal Development in the Works of John Henry Newman and John Courtney Murray*, Diss. theol. (Gregoriana) Rom 2001; Konrad HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: *Stimmen der Zeit* 130 (2005) 809–819; Mariano DELGADO, *Vierzig Jahre «Dignitatis humanae» oder Die Religionsfreiheit als Bedingung für Mission und interreligiösen Dialog*, in: *ZMR* 89 (2005) 297–310; Gerhard KRUIP, *Katholische Kirche und Religionsfreiheit*, in: Matthias MAHLMANN / Hubert ROTTLEUTHNER (Hg.), *Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz*, Berlin 2006, 101–125; Hans-Joachim SANDER, *Freiheit und Religion. Der Streit um die individuellen Freiheitsrechte im christlichen Raum. Vom Syllabus errorum bis Dignitatis Humanae*, in: *Una Sancta* 62 (2007) 90–103; Karl GABRIEL, *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Religionsfreiheit in einer globalisierten Welt*, in: Dominicus M. MEIER et al. (Hg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute*. FS Klaus Lüdiche (BzMK 55), Essen 2008, 147–162.

¹³ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils*, in: *StdZ* 135 (2010) 219–228.

lich fundiert hat. Die Restauration wahrer Katholizität müsse mit der Demontage der Religionsfreiheit einhergehen.¹⁴

3. Geschenk an die Welt – das Konzil und die Religionsfreiheit

Dass die katholische Kirche sich erst im 20. Jahrhundert zu einer Anerkennung der Religionsfreiheit als im Personsein gründendes Menschenrecht hat durchringen können, wird heute kaum mehr bestritten. Um die Bedeutung der feierlichen Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*¹⁵ vom Dezember 1965 zu würdigen, greift man in der Theologie zu starken, pathetischen Formeln: Es ist von einer *Kopernikanischen Wende*, einer *Zäsur*, einem *Paradigmenwechsel* von *epochaler Bedeutung*, einem *überraschenden Durchbruch* die Rede. Die Erklärung gilt Walter Kardinal Kasper als eines „der wichtigsten Ergebnisse dieses Konzils“¹⁶. Freilich ist dieses Dokument auch eines der „am meisten umstrittenen“¹⁷ gewesen.

In der Erklärung über die Religionsfreiheit geht es um nichts weniger als um die Positionierung der Kirche gegenüber dem neuzeitlichen Autonomieanspruch des Menschen. Das Konzil hat sich in *Dignitatis humanae* Grundprinzipien des modernen menschlichen Selbstverständnisses zu Eigen gemacht, und dies nicht aus taktisch-pragmatischen, sondern aus genuin theologischen Motiven. Der Vergleich mit der bis zum Konzil dominierenden lehramtlichen Position bringt den hierbei vollzogenen Wandel ans Licht.¹⁸

Auch der Staat, so die traditionelle Argumentation, untersteht den Ansprüchen der Wahrheit Gottes. Er kann prinzipiell nicht durch seine Gesetze

¹⁴ Folgerichtig applaudiert die Piusbruderschaft dem Ergebnis der Schweizer Volksabstimmung zum Minarettverbot; siehe: <http://www.piusbruderschaft.de/component/content/article/3-ticker/3696-die-verbotene-demokratie> (abgerufen am 1. 2. 2010). Zum Hintergrund vgl. den noch immer informativen Überblick von Daniele MENOZZI, *Das Antikonzil (1966–1984)*, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, hg. von Hermann J. POTTMEYER / Giuseppe ALBERIGO / Jean-Pierre JOSSUA, Düsseldorf 1986, 403–431.

¹⁵ Vgl. AAS 58 (1966) 929–946; Pietro PAVAN, *Erklärung über die Religionsfreiheit*. Einleitung und Kommentar, in: *LThK² Ergänzungsband II*, 703–748; Roman A. SIEBENROCK, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. v. Peter HÜNERMANN / Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 125–218.

¹⁶ KASPER, *Religionsfreiheit* (s. Anm. 12) 220.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. dazu Rudolf UERTZ, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1759–1965)*, Paderborn u. a. 2005. Vgl. auch die *Materialsammlung* von Tamara BLOCH, *Die Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215 (Schriften zum Staatskirchenrecht 41)*, Frankfurt a. M. 2008.

seinen Bürgern erlauben, etwas zu glauben oder zu tun, was dieser Wahrheit, die von der katholischen Kirche gehütet und in Sittenfragen authentisch ausgelegt wird, widerspricht, denn dem Irrtum sind keine Rechte zu gewähren. Der christliche Staat ist der ideale Staat, in ihm ist Religionsfreiheit überflüssig. Sofern der katholische Glaube in der Minderheit ist, ist für ihn jedoch Religionsfreiheit zu fordern, da er für die göttliche Wahrheit einsteht. Papst Pius XII. hat das Toleranzverständnis der traditionellen katholischen Staatslehre so formuliert:

„1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“¹⁹

Andere religiöse Überzeugungen sind im konfessionell oder religiös gemischten Staat unter Umständen im Interesse des Gemeinwohls als das geringere Übel zu dulden.

In seinem inzwischen berühmten Kommentar zu *Dignitatis humanae* schreibt Ernst-Wolfgang Böckenförde:

„Führt man diese bisherige kirchliche Lehre, ungeachtet ihrer Schattierungen, auf ihren sachlichen Kern zurück, so bedeutet sie eine Verkehrung jeden Naturrechts, das in anderen Bereichen von der Kirche beharrlich geltend gemacht wird. Denn Subjekt im Sinne des Rechts war hier nicht der Mensch als Person, sondern ‚die Wahrheit‘, und damit ein abstrakter Begriff. Der Mensch war zum Objekt dieses Wahrheitsbegriffes erniedrigt. Recht kam nicht dem Menschen als Menschen zu, als Ausfluß seines personalen Seins und zur Sicherung seiner personalen Freiheit, sondern dem Menschen, sofern und soweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht. Konkret und bezogen auf die menschliche Lebenswelt, in der die Wahrheit nicht als Wesenheit aus sich, sondern in der Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen existiert, war damit das Recht konzentriert bei der Instanz, die über die Wahrheit entscheidet. Recht hatte also nur die Kirche und diejenigen, die ihr angehören. Diese Theorie war prinzipiell sozial unverträglich. [...] Von dieser [...] Position ist die Erklärung des Konzils nicht nur graduell, sondern prinzipiell abgerückt.“²⁰

¹⁹ PIUS XII., Ansprache an den Verband der Katholischen Juristen Italiens (6. Dezember 1953), in: Joseph-Fulko GRONER / Arthur-Fridolin UTZ, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. 2, Freiburg / Schweiz 1954, Nr. 3978.

²⁰ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Einleitung zur Textausgabe der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ [Orig. 1968], in: Heinrich LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 401–421, 405 f. Vgl. schon JOHANNES XXIII., *Pacem in terris* Nr. 144: Durch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte „wird die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt, und es werden jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen [...]“

Von nicht weniger prinzipieller Bedeutung ist die damit verbundene Unterscheidung und Trennung der Sphären des Rechts und der Moral.²¹ So kann für den christlichen Glauben weiterhin der auch moralisch relevante Anspruch auf Wahrheit vertreten werden, ohne dies mit einer Einschränkung des Rechts auf freie Suche nach Wahrheit in religiösen Fragen zu verbinden. Da „das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet“ ist, „bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen“ (DH 2). Die Möglichkeit religiöser Freiheit wird nicht länger entlang der Differenz von Wahrheit und Irrtum bestimmt, sondern findet ihren Bezugspunkt in dem allen Menschen gemeinsamen Personsein.

Die Erfahrungen totalitärer politischer Herrschaft im 20. Jahrhundert haben diese Entwicklung der Lehre sicher vorangetrieben. Denn das Ausmaß, in dem die fundamentalen Rechte des Einzelnen millionenfach bis zur physischen Vernichtung verletzt wurden, konnte nicht ohne Wiederhall in der kirchlichen Lehre bleiben. Und schließlich kam auch zu Bewusstsein, dass die enge Koalition mit dem Staat für den christlichen Glauben selbst nicht von Nutzen sein muss, wenn dadurch das Bekenntnis zur erzwungenen, veräußerlichten Angelegenheit wird. Noch einmal Böckenförde zur religionspolitischen Tragweite von *Dignitatis humanae*:

„Das Konzil hat damit nicht nur für die Kirche und ihre Gläubigen etwas gefordert, sondern zugleich der Welt etwas gegeben: die kirchliche Anerkennung, Begründung und Entfaltung eines Prinzips, das das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens in Freiheit unter einer für alle akzeptablen Ordnung möglich macht.“²²

Das – etwa in den USA – erprobte Verfassungsprinzip der *Trennung von Staat und Kirche* entspricht der Gewissenhaftigkeit der religiösen Überzeugungen.²³

²¹ „Bei einer Moralisation der Rechtsordnung, oder, umgekehrt betrachtet, einer Juridifizierung der Moral, können letztlich beide Seiten nur verlieren: die Integrität individuell basierter Moral ebenso wie die ethisch-weltanschauliche Neutralität des mit Zwangsgewalt ausgestatteten Staates, der auf einer hochgradig pluralistischen Gesellschaft aufruhrt. Die Juridifizierung der Moral kolonisiert das individuelle Gewissen und die eigenen ethischen Maßstäbe; eine kritische Bewertung des Rechts im Lichte eigener Wertvorstellungen wird strukturell unmöglich. Umgekehrt führt die Moralisation des Rechts regelmäßig dazu, partielle Gruppenmoralen mit staatlicher Zwangsgewalt als allgemein verbindliche Normen durchzusetzen [...]“ Horst DREIER, *Gilt das Grundgesetz auf ewig? Fünf Kapitel zum modernen Verfassungsstaat*, München 2009, 110.

²² BÖCKENFÖRDE, Einleitung (s. Anm. 20) 401.

²³ Vgl. Gerald P. FOGARTY, *Dignitatis Humanae Personae and the American Experience*, in: *Vatican II and its Legacy*, ed. by Mathijs LAMBERIGTS / Leo KENIS, Leuven 2002, 259–287.

Die vom Konzil feierlich erklärte Religionsfreiheit ist vor allem durch Johannes Paul II. immer wieder in Erinnerung gerufen und gegenüber staatlichen Autoritäten eingefordert worden. Schon in seiner ersten Enzyklika unterstreicht der Papst, dass die Religionsfreiheit „eine der grundlegendsten Proben für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage“ ist (*Redemptor hominis* 17). Die Verletzung der Religionsfreiheit steht „im Gegensatz zur Würde des Menschen und seinen objektiven Rechten“ (ebd.). Wollen diejenigen, die gegen dieses Verständnis der Religionsfreiheit agitieren, zurück zum religiös bemäntelten Tugendterror politisch autoritärer Staatsgebilde?

4. Die neue Anthropozentrik, oder: Von der Würde der menschlichen Freiheit

Die Sichtweise auf den modernen Anspruch auf Freiheit beginnt sich in der Kirche merklich zu verschieben, da nicht länger vom staatlich zu schützenden göttlichen Recht der wahren Kirche, ihres Glaubens (und ihrer Moral?) aus argumentiert wird, sondern vom *Recht eines jeden Menschen als Menschen*. Deshalb können wir von einer neuen *Anthropozentrik* sprechen, in der die in der Tat epochale Bedeutung des Konzils liegt. Das Interesse gilt nicht länger in erster Linie der eigenen Autorität, sondern dem Recht der anderen und *ihrer* Stärkung.²⁴ Die eigene Autorität wird nicht einfach nur behauptet, vielmehr soll sie sich nun bewahrheiten im Einsatz für die Rechte der anderen, sprich: für die *Menschenwürde aller Menschen*. Denn eines ist klar: Die Menschenrechte sind *universale Rechte*, sie gelten für alle oder sie gelten nicht. Die Freiheitsrechte sind nicht teilbar. Religionsfreiheit ist unabdingbar die Religionsfreiheit sowohl des eigenen als auch des anderen Bekenntnisses, das man selbst für weniger wahr hält. Dessen Diskriminierung ist nicht zu tolerieren. Dieser kognitiven Herausforderung – das Recht der mir fremden religiösen Überzeugung auch aus eigenen religiösen Motiven anzuerkennen – hat sich von nun an der christliche Glaube zu stellen.

Bereits der Titel der Erklärung zur Religionsfreiheit ist programmatisch: *Dignitatis humanae* – die Würde der menschlichen Person. Damit greift das Konzil den zentralen, normativ hoch angereicherten Begriff des neuzeitlichen Selbstverständnisses auf: den Begriff der *Menschenwürde*. Es ist viel darüber geforscht worden, wo die Wurzeln dieses Selbstverständnisses liegen. Einen Exklusivanspruch wird heute in den westlichen Gesellschaften keine Denktradition mehr für sich reklamieren. In der Philosophiegeschichte hat vor allem Immanuel Kant mit Entschiedenheit betont, dass die Würde des Menschen und damit in eins seine Unverfügbarkeit in seiner Fähigkeit zur Freiheit fundiert ist. Als moralisches Lebewesen hat der Mensch eine Würde,

²⁴ Vgl. SANDER, Freiheit und Religion (s. Anm. 12).

die sonst keiner Kreatur zukommt. Autonomie, also die Fähigkeit, sich in Freiheit selbst sittlich zu bestimmen, „ist also der Grund der Würde der menschlichen [...] Natur“²⁵.

Es zeichnet den Menschen als Person in dieser Tradition aus, dass er nicht aus bloßem Zwang – ohne eigene Einsicht – allein durch äußere Gewalt gesteuert wird, sondern sich aus eigener Einsicht in seiner Freiheit selbst zum Guten bestimmen kann. Autonomie, die nichts mit Willkür zu tun hat, meint, dass sich Freiheit selbst zum Gesetz wird, d. h. Freiheit ist nur dann wahrhaft Freiheit, wenn sie sich der Freiheit der anderen verpflichtet weiß.²⁶ Diese Freiheit beinhaltet zudem, dass der Mensch sich für eine ihm gemäße Lebensgestaltung entscheiden können muss. Denn sein individuelles Leben ist mehr als die Kopie einer immer schon vorgegebenen Lebensweise. Diese Idee der menschlichen Würde begründet die Freiheitsrechte²⁷ des Menschen und ist fest verankert in der christlichen Tradition, auch wenn die Kirche nicht immer entschieden auf der Seite dieser Idee gestanden haben mag. Bereits in der christlichen Antike können wir vor allem in der griechischen Theologie folgenden Gedanken finden: Der Mensch ist von Gott dazu bestimmt, sich in seinem Leben frei selbst zu bestimmen, genau das zeichnet ihn aus in seiner Gottebenbildlichkeit. „Und wir sind gewissermaßen die Väter unserer selbst, indem wir uns selbst als die hervorbringen, die wir sein wollen, und durch unseren Willen uns nach dem Modell bilden, welches wir wollen.“²⁸ Dieses Bekenntnis zur menschlichen Freiheit ist gegen antikes Wesensdenken gerichtet, gegen die Vorstellung also, der Mensch sei ein immer schon bestimmtes Wesen. Und auch gegen jene religiösen Ideen der Antike, die das konkrete Schicksal des Menschen als göttlich vorherbestimmt betrachteten. Das Bewusstsein moralischer Verantwortung für ein gemeinsam in und für Freiheit sich realisierendes Leben wird neuzeitlich der Ort, an dem von Gott gesprochen werden muss. Die christliche Botschaft ist nun bereit, sich in Begriffen der Freiheit und der Menschenwürde auszulegen und nicht länger in ihrer Kritik.

²⁵ Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* BA 79, hg. Wilhelm WEISSEDEL, Bd. 6, Darmstadt 1983, 69.

²⁶ Vgl. Stephan GOERTZ, *Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114 (2005) 151–159.

²⁷ Religionsfreiheit ist damit menschenrechtlich begründet, sie wird nicht lediglich von der staatlichen Autorität im Sinne der Toleranz gewährt oder versagt. Vgl. dazu Marianne HEIMBACH-STEINS, *Religionsfreiheit – mehr als Toleranz. Sozialethische Reflexionen zu Status und Bedeutung von Religion(en) in Gesellschaft und Staat*, in: *Ethica* 17 (2009), 117–150.

²⁸ Vgl. GREGOR VON NYSSA, *De vita Moysis* (Opera VII, Teil 1), Leiden 1964, 34. Dazu: Theo KOBUSCH, *Person und Freiheit. Von der Rezeption einer vergessenen Tradition*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 50 (2006) 7–20.

Die Würde der Person liegt in ihrer *Autonomie der Innerlichkeit* begründet, anders formuliert in der Fähigkeit, ein *Gewissen* zu haben, sich reflexiv auf das eigene Handeln beziehen zu können. Gott selbst ist es, der die Würde freier Selbstbestimmung achtet, denn „Gott will den freien Gehorsam des als frei geschaffenen Menschen. Er will keine Marionetten, er will Bundespartner.“²⁹ Die Wahrheit kommt zur Geltung nur über den Weg ihrer freien Anerkennung. Die Freiheit des Menschen gehört damit „konstitutiv zur christlichen Botschaft und der Einsatz für sie zur verpflichtenden christlichen Praxis“³⁰. Bringt gesellschaftliche Praxis die Würde des Menschen nicht zur Darstellung, dann ist sie zu kritisieren und auf ihre Veränderung hinzuwirken.

Genau das ist die Wahrheit des christlichen Glaubens: die „unbedingte Würde des Menschen“³¹ und die unbedingte Forderung von Gerechtigkeit. Die Religionsfreiheit steht der christlichen Wahrheit nicht im Wege, sie ist vielmehr deren Ausdruck. Wenn Gott in seiner Gerechtigkeit will, dass alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2,3–4), müssen wir uns alle Menschen als zur Freiheit bestimmte Wesen denken, die sich frei gegenüber moralischen Ansprüchen verhalten können. Der christliche Glaube ist aufgrund dieser ihm eigenen Universalität ein Glaube, der auf die Selbstbestimmung aller Menschen setzt.

5. Auf dem Weg zur Gewissensfreiheit?

Beinhaltet die Anerkennung der Religionsfreiheit zugleich das Recht auf Gewissensfreiheit?³² Und was meint überhaupt Gewissensfreiheit?

Die Interpretation der sich auf das Gewissen und seine mögliche Freiheit beziehenden Aussagen des Konzils ist sich uneins, ob aus den Texten ein Bekenntnis zur Gewissensfreiheit abgeleitet werden kann oder nicht, was nicht zuletzt an der Uneindeutigkeit des konziliaren Gewissensbegriffs selbst liegt. Galt den einen das Gewissen in erster Linie als *Funktionsbegriff* – das Gewissen vermittelt dem Menschen in konkreten Handlungssituationen die verpflichtenden Forderungen der objektiven sittlichen Ordnung –, wollten andere das Gewissen als *Ort personaler Sittlichkeit* verstanden wissen, an dem der Mensch in seinem Innersten den von Gott an ihn herantretenden sittlichen Anspruch vernimmt und daraufhin in gemeinsamer humaner Verantwortung

²⁹ KASPER, Religionsfreiheit (s. Anm. 12) 214.

³⁰ Ebd. 215.

³¹ Ebd. 225.

³² Vgl. die theologiegeschichtliche Studie von Michael KNEIB, *Entwicklungen im Verständnis der Gewissensfreiheit. Zur Rezeption der Gewissensfreiheit durch die katholische Moraltheologie und das kirchliche Lehramt zwischen 1832 und 1965*, Frankfurt a. M. 1996.

das Sittliche zu bestimmen versucht.³³ Beide Konzepte haben in den Texten des Konzils Spuren hinterlassen. Gemäß dem ersten Konzept kann Gewissensfreiheit nur bedeuten, für das Gewissen in seiner moraltheologisch klar definierten Funktion Freiheit zu fordern. Gewissensfreiheit meint hier die *Freiheit für das gesunde, d. h. für das wahre Urteile sprechende Gewissen*. Und nur ein unüberwindlich irrendes Gewissen könne sich zu Recht auf die Gewissensfreiheit berufen.³⁴ Die Freiheit für das Gewissen fragt zunächst, welches Gewissen denn hier für sich Freiheit fordert. Im zweiten Konzept, dem der personal-dialogischen Sichtweise, ist die Priorität insofern eine andere, da hier nun mit dem Gewissen die *originäre ethische Verantwortung des Menschen* angesprochen wird. Objektive sittliche Ansprüche werden von sittlichen Subjekten generiert. Anders als im ersten Ansatz, der vom Interesse an der Stabilisierung einer verfügbaren sittlichen Ordnungsgestalt getrieben ist, kann im personalen Modell die autonome sittliche Selbstgestaltung gewürdigt werden. Gewissensfreiheit ist fortan Ausdruck einer Anerkennung der „modernen Welt und ihrer freiheitlichen Lebenskultur“³⁵. Insofern mit der Religionsfreiheit eben die für die Identität der Person zentrale Fähigkeit freier Selbstbestimmung in existentiellen Fragen der Lebensführung anerkannt und geschützt wird, impliziert dies das Recht auf Gewissensfreiheit im Sinne einer autonomen Lebenspraxis. Religionsfreiheit ist demnach „die Gewissensfreiheit *in rebus religionis*“³⁶. Hier wie dort beschränken die legitimen Ansprüche anderer Personen den Gebrauch der eigenen Freiheit. Darum ist sich das revidierte Verständnis der Gewissensfreiheit mit der Tradition vollkommen darin einig, dass Gewissensfreiheit keine Einladung zum Indifferentismus sein soll. Nie ging es sittlicher Autonomie um Freiheit *von* moralischen Ansprüchen. Ob eine Handlung, zu der ich mich verpflichtet sehe, eine richtige Handlung

³³ Vgl. Karl GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie*, Wien 1975; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Freiburg i. Br. 2003, 152–184; Hanspeter SCHMITT, *Sozialität und Gewissen. Anthropologische und theologisch-ethische Sondierung der klassischen Gewissenslehre* (StdM 40), Münster 2008, 157–162.

³⁴ In den neuscholastischen Handbüchern stellt die Gewissensfreiheit ein „Randphänomen“ (KNEIB, *Entwicklungen* [s. Anm. 32] 170) dar, denn der Primat gebührt dort den die sittliche Verpflichtung begründenden moralischen Gesetzen. Vgl. selbst noch Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg i. Br. 1954, 192 f.

³⁵ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Gewissensfreiheit*, I. Ethisch, in: LThK³ Bd. 4 (1995) 628–629, 629.

³⁶ Dieter WITSCHEN, *Trias menschenrechtlicher Verpflichtungen: Achten – Schützen – Gewährleisten. Exemplifiziert anhand des Rechts auf Religionsfreiheit*, in: ThPh 84 (2009) 237–249, 241. Religionsfreiheit wird dann als „grundlegender und vorrangiger Aspekt der Gewissensfreiheit der Person und der Freiheit der Völker“ verstanden, so BENEDIKT XVI., *Ansprache an die neuen Botschafter beim Heiligen Stuhl anlässlich der Überreichung der Beglaubigungsschreiben* (18. Mai 2006), in: L'Osservatore Romano (dt. Ausg.) 36 (2006) Nr. 22 vom 2. 6. 2006, 11.

ist oder nicht, bleibt allerdings im Rahmen normativer Ethik zu prüfen und erledigt sich nicht durch die Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit.

Die Differenzen im Verständnis der Gewissensfreiheit liegen meines Erachtens in den unterschiedlichen Antworten auf die folgenden Fragen begründet: Wie lassen sich die die Freiheit sittlich bindenden moralischen Ansprüche in ihrer Geltung begründen, und welche Arten von individueller und gemeinsamer Verantwortung gibt es für die Findung und Formulierung sittlicher Normen? Steht das Gewissen für eine bestimmte Funktion der Gesetzesapplikation oder für Freiheitsmöglichkeiten? Ist Personsein im neuzeitlichen Sinne peripher oder zentral für die theologische Ethik?

Dass auch in den Äußerungen des nachkonziliaren Lehramtes eine Uneindeutigkeit im Begriff der Gewissensfreiheit fortwirkt, lässt sich anhand dreier Dokumente rekonstruieren, die in zeitlich dichtem Abstand Anfang der 1990er Jahre veröffentlicht wurden. Im *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993) fehlt ein eigener Abschnitt zur Gewissensfreiheit³⁷, was als das Nachwirken eines neuscholastischen Gewissensbegriffs gedeutet werden kann, in dem die Gewissensfreiheit kaum mehr als eine Satellitentheorie einer objektiven Gesetzesmoral war. In der gleichfalls 1993 veröffentlichten Moralenzyklika *Veritatis splendor* von Johannes Paul II. wird zum einen die Religions- und Gewissensfreiheit als fundamentales Menschenrecht gewürdigt (VS 31) und zum anderen noch einmal in Erinnerung gerufen, dass die Freiheit des Gewissens „niemals Freiheit ‚von‘ der Wahrheit, sondern immer und nur Freiheit ‚in‘ der Wahrheit ist“ (VS 64). Auf die materialen Bestimmungen wahrer sittlich normativer Urteile legt die Enzyklika erkennbar mehr Gewicht als auf weitere Reflexionen zur Gewissensfreiheit. Anders der 1995 erschienene zweite Teil des *Erwachsenenkatechismus* der Deutschen Bischofskonferenz, in dem die Überlegungen zur Gewissensfreiheit einen eigenen Abschnitt innerhalb der Gewissensthematik einnehmen.³⁸ Nach einer Klärung der Begründungsstruktur und zentralen Aussagen von *Dignitatis humanae* wird die Frage nach der *Begrenzung der Ausübung der Gewissensfreiheit* aufgeworfen: „Die Berufung auf die Gewissensfreiheit darf niemals dazu führen, daß man in die Rechte anderer eingreift oder gar anderen Schaden zufügt.“³⁹ Jede sittlich begründete Limitierung der Gewissensfreiheit müsse jedoch darauf achten, Personen „einen breiten Raum für Eigeninitiativen offen[zu]halten“⁴⁰.

³⁷ Im Abschnitt „Das Gewissensurteil“ lautet die knappe Auskunft in Nummer 1782: „Der Mensch hat das Recht, in Freiheit seinem Gewissen entsprechend zu handeln, und sich dadurch persönlich sittlich zu entscheiden. ‚Er darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereiche der Religion‘ (DH 3).“

³⁸ DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus*. Zweiter Band: *Leben aus dem Glauben*, Freiburg u. a. 1995, 140–144.

³⁹ Ebd. 143.

⁴⁰ Ebd. 144.

Aufschlussreich ist nun die Art und Weise, wie die Brücke zur normativen Ethik geschlagen wird. Die Gewissensfreiheit, so der Erwachsenenkatechismus, bilde die Grundlage für die sittliche Haltung der *Epikie*, denn diese „setzt Verantwortung für die Norm wie für die eigene Person, ein wirkliches Wertempfinden und Klugheit voraus. [...] Es geht in der Epikie [...] um Mündigkeit im Tun dessen, was das Gewissen für sich als das Bessere und Anspruchsvollere erkennt.“⁴¹ Mit Hilfe des Begriffs der Epikie wird die nicht delegierbare personale Verantwortung für sittliche Urteile festgehalten. Gewissensfreiheit wird im Prozess der *Normfindung* selbst verortet und nicht lediglich innerhalb der *Normapplikation*. Eine Sinnspitze, die auch die folgende Passage von *Gaudium et spes* 16 auszeichnet: „Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen.“⁴²

Das Zweite Vatikanum hat sich in der Frage der Religion entschieden, die *Freiheitsrechte nicht mehr prinzipiell in einen abstrakten Wahrheitsbegriff einzupferchen*⁴³, sondern sie auf der Basis der *Würde der Person* unbedingt anzuerkennen. Übertragen auf den Bereich der Moral hieße dies, die sittliche Autonomie als den formalen und materialen Ankerpunkt moralischer Forderungen zu würdigen.⁴⁴

Die Anerkennung von Freiheitsrechten wird theologische und kirchliche Denk- und Handlungsweisen nicht unverändert lassen. Auch religiöser Gehorsam kann nur noch ein Gehorsam aus freier Einsicht sein, sonst verliert er seine sittliche Qualität.⁴⁵ Damit sind wir bei der Frage, welche Konsequenzen die Kirche für sich selbst aus der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht zieht. Denn:

„Dem Anspruch, dass keine Ordnung des Wissens und Handelns gelten solle, die nicht mit der Freiheit verträglich und durch sie bestimmt sei, könnte sich die Theologie nur um den Preis eines heteronomen Doktrinalismus entziehen, der

⁴¹ Ebd. 135.

⁴² Zur weiteren Karriere dieser Passage vgl. Mary ELSBERND, *The Reinterpretation of Gaudium et spes in Veritatis splendor*, in: *Vatican II and its Legacy*, ed. by Mathijs LAMBERIGTS / Leo KENIS, Leuven 2002, 187–205. Die Textgenese von GS 16 lässt sich mit D. Capone, *Antropologia, Coscienza e personalità*, in: *StMor* 4 (1966) 73–113, rekonstruieren.

⁴³ Die traditionelle Position beurteilte das nicht-katholische Gewissen als irrendes Gewissen, dem kein Recht auf religiöse Freiheit gewährt werden dürfe.

⁴⁴ So auch Karl-Wilhelm MERKS, *Autonomie*, in: Jean-Pierre WILS / Dietmar MIETH (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 254–281, 270.

⁴⁵ Vgl. Hermann Josef POTTMEYER, *Rezeption und Gehorsam. Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität «Rezeption»*, in: Wolfgang BEINERT (Hg.), *Glaube als Zustimmung* (QD 131), Freiburg i. Br. 1991, 51–91.

ihren Inhalt diskreditiert und historisch wohl die Hauptschuld an ihrer Entzweiung zum neuzeitlichen Freiheitsdenken trägt.“⁴⁶

Die Kirche kann allein um der eigenen Glaubwürdigkeit willen nicht nach innen so agieren, wie sie es nach außen ablehnt. Welche Freiheiten also will die Kirche ihren eigenen Gläubigen zubilligen? Und das heißt zugleich: Welche Rechte soll sie anerkennen und schützen? Dass Religionsfreiheit in der Kirche nicht mit der Preisgabe des eigenen Wahrheitsanspruchs einhergehen darf, ist unstrittig. Wohl aber wird über die Formen der Kommunikation solcher Ansprüche und ihrer inhaltlichen Bestimmungen nachzudenken sein, als auch darüber, in welches Verhältnis zum Anspruch auf Autonomie man sich setzen will.⁴⁷ Ist es für die Glaubensgemeinschaft unverzichtbar, dass bestimmte tradierte Vorstellungen eines guten Lebens von allen Mitgliedern geteilt werden oder ist hier eine Verschiedenheit zu respektieren, insofern sie sich aus einer christlichen Freiheit zur Selbstbestimmung herleitet? Ein Mehr an Gewissensfreiheit wird ein Mehr an Pluralität nach sich ziehen. In welchem Maße kann die Kirche den individuellen Personen das Recht gewähren, in ihrem Gewissen vernünftige Entscheidungen über die je eigene Lebensführung zu treffen? In welchem Fall und auf Grund welcher ethischen Kriterien dürfen wir begründet sagen, dass sich eine Praxis im Irrtum befindet? Der Umgang mit „abweichenden“ Beziehungsformen kann ein Indikator dafür sein, wie wir mit der unter den Bedingungen von Freiheit irreversiblen Vielfalt moralischer Überzeugungen umgehen wollen. Reflektieren wir Pluralität im Horizont sittlich begründeter (und damit, noch einmal: nicht schrankenloser) Toleranz oder im Horizont vermuteter individueller oder gesellschaftlicher Pathologie? Mit diesen Fragen soll zum Ausdruck gebracht werden, welche konfliktträchtigen Debatten theologisch zu führen sind, wenn die Erklärung zur Religionsfreiheit als Text gelesen wird, in dem die katholische Kirche sich das Ethos der Menschenrechte anzueignen begonnen hat.

⁴⁶ Thomas PRÖPPER, Freiheit, in: NHthG³ Bd. 1 (2005) 398–422, 416.

⁴⁷ Vgl. Emile POULAT, Katholizismus und Moderne. Ein Prozeß wechselseitigen Ausschlusses, in: Conc 28 (1992) 460–464.