

ANERKENNUNG DER RELIGIONSFREIHEIT: EIN PRÜFSTEIN DER KIRCHLICHEN MENSCHENRECHTSREZEPTION

M A R I A N N E H E I M B A C H - S T E I N S

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist ein prominentes Beispiel für die geschichtliche Dynamik der kirchlichen Lehrentwicklung. Die Kontinuität grundlegender theologischer Einsichten kann vielfach nur dann ernsthaft eingeholt werden, wenn tiefgreifende geschichtlich-gesellschaftliche Wandlungsprozesse in der kirchlichen Lehre mit- oder nachvollzogen werden. Lehraussagen und Texte stehen nicht „in sich“, sondern *verstehen sich* erst in Wechselwirkung mit den geschichtlichen, gesellschaftlichen und religiös-kulturellen Rezeptionsbedingungen einer jeden Gegenwart.¹

Die katholische Kirche hat lange gebraucht, um in der Auseinandersetzung mit dem modernen Freiheitsbewusstsein und dessen politisch-gesellschaftlichen Auswirkungen ihre grundlegende Skepsis gegenüber dem Autonomieanspruch des Subjekts im Ansatz zu überwinden. Bis heute ist dieser Prozess nicht abgeschlossen. Die Erarbeitung einer konstruktiven Position zu den Menschenrechten, insbesondere zum Recht auf Religionsfreiheit, in der Zeit des Zweiten Vatikanums ist ein besonders markantes Beispiel für die Möglichkeit und die Voraussetzungen eines solchen Lernprozesses, der das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne tiefgreifend verändert hat. In der folgenden Skizze stelle ich Schritte dieses Prozesses anhand der Enzyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* und der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* dar. Der abschließende Ausblick verweist auf

¹ Diese hermeneutische Einsicht ist eindrücklich formuliert in *Gaudium et spes* 44.

die fortdauernde Herausforderung, der sich die katholische Kirche mit der Religionsfreiheit stellen muss.²

1. „Pacem in terris“: Freiheit als Element der rechtlichen, sittlichen und politischen Ordnung

Die Enzyklika *Pacem in terris*, deren 50. Jubiläum im April 2013 begangen wurde, trägt den Titel „Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit“.³ Papst Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) erweitert die Trias der theologisch-ethischen Prinzipien „Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe“, auf die die menschliche Gesellschaft gegründet sein soll, um die „Freiheit“ als viertes Prinzip und setzt damit ein Signal zur Lösung der Blockade, in der die Kirche seit dem 19. Jahrhundert gegenüber der modernen Gesellschaft und ihrem Anspruch auf Freiheit und Autonomie des Subjekts verharrete.⁴ „Freiheit“ wird neben Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe als gleichgewichtiges Prinzip des Zusammenlebens der Menschen und der Völker und als eine Bedingung des Friedens anerkannt. Sie ist damit weit mehr als eine äußerliche, rechtliche Grenze staatlichen Handelns, mehr als ein „Abwehrrecht“: Sie bildet ein Moment der Wahrheit der Person selbst, die in der kirchlichen Lehre als „Ursprung, Träger und Ziel“⁵ der gesellschaftlichen Institutionen gilt.⁶

Die neue Gewichtung der Freiheit findet in der Anerkennung der Menschenrechte als Basis einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens Ausdruck.⁷ In der Enzyklika *Pacem in terris* hat Papst Johannes XXIII.

² Vgl. ausführlicher zu den in diesem Beitrag skizzierten Zusammenhängen: HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*. Paderborn: Schöningh, 2012.

³ JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 75. <http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_ge.html> [2013-04-10] (ich folge der dort verwendeten Abschnitt-Nummerierung).

⁴ Vgl. MURRAY, John Courtney. Die religiöse Freiheit und das Konzil. Erster Teil: Eine Darstellung der beiden Standpunkte. *Wort und Wahrheit* 1965, Jg. 20, S. 409–430, 522–523.

⁵ Vgl. u.a. *Gaudium et spes* 25.

⁶ Vgl. hierzu: DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit. Erklärung der Deutschen Kommission Justitia et Pax anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Konzilserklärung „Dignitatis Humanae“ im Dezember 2005. In DIES. (ed.). *Religionsfreiheit – gegenwärtige Herausforderungen aus christlicher Sicht* (Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden 118). Bonn: DBK, 2009, S. 11–20, insb. 14–15.

⁷ Vgl. JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 5–20.

die Menschenrechte im Kontext der katholischen Tradition rezipiert und die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen (1948) als ideelle Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Weltgemeinschaft ausdrücklich gewürdigt: Sie sei „ein Akt von höchster Bedeutung“ und „als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt zu betrachten“; denn, so die Enzyklika, mit diesem Dokument werden „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt“ und „jedem Menschen die Rechte zugesprochen, die Wahrheit frei zu suchen, den Normen der Sittlichkeit zu folgen, die Pflichten der Gerechtigkeit auszuüben, ein menschenwürdiges Dasein zu führen“.⁸

Damit bereitet die Enzyklika der Konzilsposition zur Religionsfreiheit den Weg, auch wenn sie in Bezug auf dieses Recht selbst noch zurückhaltend bleibt: Sie unterstreicht, zu den Menschenrechten gehöre „auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen“.⁹ Unter den moralischen und kulturellen Rechten wird zudem das Recht geltend gemacht, „frei nach der Wahrheit [zu] suchen und unter Wahrung der moralischen Ordnung und des Allgemeinwohls seine Meinung [zu] äußern, [zu] verbreiten und jedweden Beruf aus[z]üben“.¹⁰ Ausdrücklich spricht der Text nur die positive Religionsfreiheit an. Ihm liegt ein explizit theistisches beziehungsweise noch konkreter auf den Gott der biblischen Tradition bezogenes Religionsverständnis zugrunde; „die Wahrheit“ wird im Sinne des religiösen Wahrheitsanspruchs des christlichen Glaubens gedacht.¹¹ Das Verständnis religiöser Freiheit bleibt eng mit dem Inhalt des Bekenntnisses verknüpft. Insofern bleibt sie nah an der traditionellen Lehre, die allenfalls darauf verzichten konnte, den alleinigen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche mit politischen Mitteln durchsetzen zu wollen, und aus Sorge um den sozialen Frieden eine staatliche Praxis religiöser Toleranz („Duldung“) für vertretbar hielt.¹² Die Enzyklika vollzieht in diesem Punkt noch nicht den Schritt zur Anerkennung

⁸ Ebd. 75.

⁹ Ebd. 8.

¹⁰ Ebd. 7.

¹¹ Ebd. 20.

¹² Diese Position vertrat Papst Pius XII. in seiner berühmten „Toleranzansprache“ (1946), mit der er zwar deutlich von der schroffen Ablehnung der Religions- und Gewissensfreiheit durch die Päpste des 19. Jahrhunderts abwich, ohne aber den Anspruch eines alleinigen Rechtes der Wahrheit aufzugeben.

der bürgerlichen Freiheit in religiösen Dingen als Grundbeziehungsweise Menschenrecht.

2. „*Dignitatis humanae*“: Religionsfreiheit als Recht der Person

Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung *Dignitatis humanae* (1965) das Recht der Person auf Religionsfreiheit umfassend anerkannt. Das Dokument zur Religionsfreiheit handelt über das „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit im religiösen Bereich“, so die programmatische Überschrift. Präzise beschreibt sie, was mit dem Recht auf Religionsfreiheit gemeint ist: das bürgerliche Freiheitsrecht, das einem tief gründenden humanen Freiheitsbewusstsein und politischen Freiheitsstreben Ausdruck gibt, ohne alle Dimensionen der personalen Freiheit als anthropologischer und ethischer Grundkategorie zu repräsentieren. Die insgesamt nur 15 Artikel umfassende Erklärung des Konzils ist für die Selbstverortung der Kirche und ihrer Botschaft im Horizont eines modernen Verständnisses von Gesellschaft, Recht und Staat grundlegend. Der Text argumentiert in seinem ersten Teil menschenrechtlich, ausgehend von der Würde der Person. Im zweiten, biblisch-theologisch argumentierenden Teil wird diese Position im Licht der Offenbarung plausibilisiert. Ausgehend vom ersten Teil resümiere ich die systematischen Kerngehalte der Konzilsposition:

Religionsfreiheit ist ein Recht der Person. Unabhängig von der individuellen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung gilt Religionsfreiheit als *Recht der Person*. Sie liegt allen konkret-inhaltlichen Stellungnahmen voraus und ermöglicht sie.¹⁵ Das Konzil setzt mit dieser Auffassung einen neuen Akzent gegenüber der bis dato vertretenen lehramtlichen Position des 19. Jahrhunderts, nach der nur die Wahrheit Recht hatte. Dies bedeutete, dass „die Kirche als die Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenigen, die ihr angehören“ das Recht *für sich* beanspruchten; mit dieser Theorie wurde „die Allgemeinheit und Gegenseitigkeit des Rechts“ verneint, weshalb

¹⁵ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*. In HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (ed.). *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes*. Bd. 4. Freiburg: Herder, 2005, S. 125–218, 169.

sie als „prinzipiell sozial unverträglich“ kritisiert wurde.¹⁴ Welcher Wandel in *Dignitatis humanae* Gestalt gefunden hat und welcher konfliktiver Lernprozess dazu durchlaufen werden musste, erschließt sich im historischen Kontrast.

Wahrheitsanspruch und Freiheitsrecht werden miteinander vermittelt. Grundlage der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht im säkularen wie im theologischen Denken ist die Würde der Person.¹⁵ Die rechtliche Konsequenz aus dem Würde-Argument konnte die kirchliche Lehre jedoch erst ziehen, nachdem der Anspruch eines „Rechtes der Wahrheit“ durch den Rechtsanspruch der Person aufgebrochen worden war:

Dass aus der Achtung der Würde des Menschen ein Anspruch auf rechtliche Anerkennung und rechtlichen Schutz der Freiheit folgt, ist [...] eine spezifisch moderne Einsicht, der sich die Kirche nicht von Anfang an geöffnet hat. Die Erklärung des Konzils steht insofern für einen weitreichenden Perspektivwechsel, als sie das moderne Freiheitsbewusstsein, das von der Kirche lange Zeit unter den Verdacht der Auflösung religiöser und moralischer Verbindlichkeiten gestellt worden war, nun als einen ethischen Fortschritt anerkennt.¹⁶

Der Kern des religiösen Freiheitsrechts zeigt sich als Freiheit von Zwang. Glaube kann nur in Freiheit angenommen werden; die Hinkehr zur Wahrheit verträgt keinen Zwang.¹⁷ Neu ist nicht die theologische Einsicht, wohl aber die politisch-rechtliche Konsequenz, den unaufgebbaren religiösen Wahrheitsanspruch zu personalisieren und der Gewissensverantwortung der Person, sei sie gläubig oder nicht, anheim zu stellen.¹⁸ Das Freiheitsrecht ist Voraussetzung, um der sittlichen Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, nachkommen zu können. Die Freiheit von Zwang bezieht sich auf die verschiedenen Aspekte

¹⁴ Beide Zitate: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. Stellung und Bedeutung der Religion in einer „Civil Society“. In DERS. (ed.). *Staat, Nation, Europa: Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999, S. 256–275, 44.

¹⁵ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 170.

¹⁶ DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 15.

¹⁷ Vgl. *Dignitatis humanae* 1 und 2.

¹⁸ Vgl. DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 14.

des religiösen Freiheitsrechtes – Glaubensfreiheit, Bekenntnisfreiheit, Religionsausübungsfreiheit, Elternrecht – und muss in moralischer wie in rechtlicher Hinsicht konkretisiert werden.

Religion ist mehr als Privatsache. Weder im Verständnis der Konzils-erklärung noch der Menschenrechte ist Religion bloß Privatsache; sie hat „neben der individuell-personalen wesentlich eine soziale Dimension“,¹⁹ auf die sich das Freiheitsrecht ebenfalls erstreckt. Denn die Person als Rechtsträgerin ist auf Entfaltung in sozialen Zusammenhängen und Institutionen angelegt. Religiöses Leben hat eine gemeinschaftliche Dimension und ist mit einem Ethos der Weltgestaltung verbunden; es muss auch gemeinschaftlich vollziehbar sein. Zu den über die private Religionsausübung hinausgehenden Inhalten des Rechts gehört unter anderem die Freiheit, den eigenen Glauben ungehindert zu bezeugen und zu lehren: das Recht auf Mission. Allerdings werden Methoden des Proselytismus, die der Freiheit des Glaubens unangemessen sind, vom Konzil explizit moralisch verurteilt und als Rechtsmissbrauch ausgeschlossen: „Bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Bräuchen aber muss man sich stets von jeder Art Handlung fernhalten, die nach Zwang bzw. unehrenhafter oder weniger rechter Überredung zu schmecken scheint, insbesondere wenn es sich um Ungebildete oder um Bedürftige handelt. Eine solche Handlungsweise muss als Missbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer angesehen werden.“²⁰

Das Recht auf Religionsfreiheit gilt nicht grenzenlos. Die Ablehnung freiheitswidriger und deshalb zu verwerfender Methoden religiöser Propaganda macht eine immanente Grenze des Rechts auf Religionsfreiheit deutlich. Einschränkungen der Religionsfreiheit von Staats wegen kann es hingegen nur im Blick auf die Wahrung der „gerechten öffentlichen Ordnung“ geben.²¹ Um dieses nicht eindeutig bestimmte Kriterium vor ideologischer Vereinnahmung zu schützen, wird es mit Bezug auf eine *rechtsstaatliche* Ordnung, die ihrerseits im Sinne einer vorpositiven sittlichen Grundlage des Rechts *legitim* sein müsse, präzisiert. Damit wird wiederum auf die jedem Menschen- bzw. Grundrecht durch den inneren Zusammenhang mit allen anderen Menschen- bzw. Grundrechten immanente Grenze hingewiesen.

¹⁹ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 174.

²⁰ *Dignitatis humanae* 4.

²¹ Vgl. ebd. 7.

Auch das Kriterium, im Zweifelsfall sei für die Freiheit einzutreten,²² unterstreicht den menschenrechtlichen Ansatz.

Religionsfreiheit und weltanschauliche Neutralität des Staates sind zwei Seiten einer Medaille. Religion und Glaube, Recht und Politik werden auf der menschenrechtlichen Grundlage einander neu zugeordnet.²³ Religionsfreiheit als „Prinzip für Staat und Gesellschaft“ geht mit Freiheitsgewinnen, Verpflichtungen und Selbstbegrenzungen für beide Seiten einher; die Sphären werden prinzipiell entflochten. Aus Sicht der Kirche ist Religionsfreiheit Voraussetzung dafür, dass „religiöse Orientierung für die Gesamtgesellschaft in all ihren Dimensionen fruchtbar gemacht werden kann“.²⁴ Religionsfreiheit als Prinzip der Zuordnung von Staat und Religion und die entsprechende Verpflichtung des Staates zu religiös-weltanschaulicher Neutralität schützen und stützen die Möglichkeit individueller wie korporativer religiöser Akteure, aktiv an der Gesellschaftsgestaltung teilzunehmen. Konkret verbindet die Kirche mit der Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit die Erwartung an den Staat, „günstige Bedingungen“²⁵ zu sichern, unter denen alle Bürgerinnen und Bürger ihre religiöse Freiheit individuell und gemeinschaftlich verwirklichen und ihren spezifischen Beitrag zur Entwicklung der Gesellschaft leisten können. Das Recht auf Religionsfreiheit schützt nicht die Religion als solche, sondern die religiöse Freiheit der Person. Dies respektierend, darf der Staat weder einseitig bestimmte religiöse Traditionen bevorzugen noch eine antireligiöse Strategie verfolgen.²⁶

Freiheit in religiösen Dingen ist mehr als Toleranz. Deutlich positioniert sich das Konzil zu Konstellationen eines Staatskirchentums: „Wenn unter Beachtung der besonderen Umstände der Völker einer religiösen Gemeinschaft besondere staatliche Anerkennung in der rechtlichen Ordnung des Staates zuteil wird, ist es nötig, dass zugleich für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften das Recht auf Freiheit im religiösen Bereich anerkannt und gewahrt wird. Schließlich ist von der staatlichen Gewalt Vorsorge zu treffen, dass die rechtliche

²² Vgl. ebd.; SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 183–184.

²³ Vgl. *Gaudium et spes* 76.

²⁴ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 177.

²⁵ Vgl. *Dignitatis humanae* 6.

²⁶ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 180.

Gleichheit der Bürger, die selbst zum Gemeinwohl der Gesellschaft gehört, niemals offen oder insgeheim aus religiösen Gründen verletzt wird und es unter ihnen keine unterschiedliche Behandlung gibt.“²⁷ Unter menschenrechtlichem Vorzeichen konnte „das Konzil die Möglichkeit, den Katholizismus als Staatsreligion zu etablieren, nur noch als geschichtliche Ausnahme erwähnen. Was früher erklärtes Ziel in der Bestimmung des Staat-Kirche-Verhältnisses war, ist jetzt nur noch als hypothetische geschichtliche Möglichkeit denkbar – und unter diesen Voraussetzungen nur mit stark eingeschränktem Profil annehmbar.“²⁸ Auch in solchen Ausnahmekonstellationen sei das religiöse Freiheitsrecht für alle Bürger zu garantieren; die rechtliche Gleichheit der Bürger dürfe keinesfalls verletzt werden, Diskriminierung aus religiösen Gründen müsse ausgeschlossen werden. Im gegenwärtigen Rezeptionskontext gewinnt diese Position neues Gewicht: Nicht das Prinzip bloßer Toleranz gegenüber „anderen“ Religionen, sondern echte Religionsfreiheit wird eingefordert; dies läuft konsequenterweise auf eine Grundsatzkritik an *jeder* Konstellation einer Staatskirche oder Staatsreligion hinaus. Diese Position steht in Spannung zu der heute populären Auffassung, religiös pluralistische Gesellschaften sollten Religionen aus der öffentlichen Sphäre heraushalten und als Privatsache der Individuen behandeln. Rechtsstaatliche Säkularität, also die in der Religionsfreiheit selbst begründete institutionelle Ausdifferenzierung von Staat und Religionsgemeinschaften, ist aber nicht „mit einem laizistischen Programm der Purifizierung des öffentlichen Raums von religiösen Symbolen“²⁹ zu verwechseln.

3. Theologische Kernfragen der Debatte um die Religionsfreiheit

Das Konzil formuliert ein klares Verständnis des Rechtes auf Religionsfreiheit als bürgerliches Freiheitsrecht. Es weist die innere Konvergenz des Glaubens als eines notwendigerweise freien Aktes mit dem religiösen Freiheitsrecht als einer Errungenschaft der modernen Gesellschaft aus. Dieses Ergebnis wurde im Konzil erst nach einem langen und konfliktreichen Weg erreicht. Einige theologische Kernfragen,

²⁷ *Dignitatis humanae* 6.

²⁸ SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 181.

²⁹ DEUTSCHE KOMMISSION JUSTITIA ET PAX. Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, S. 16.

die in diesem Zusammenhang diskutiert wurden, werden im Folgenden skizziert. Dabei geht es nicht nur um eine Reminiszenz an das Konzil, sondern darum, bis heute nicht „erledigte“ theologische und ethische Konsequenzen der Anerkennung der Religionsfreiheit zu beleuchten.

3.1 Das Verhältnis von Freiheit und Wahrheit⁵⁰

Vor dem Hintergrund der schwierigen historischen Entwicklung im Verhältnis der katholischen Kirche zum modernen Staat war es alles andere als selbstverständlich, zu einem Freiheitsbegriff vorzustoßen, von dem her die Freiheit des Subjekts mit dem religiösen Wahrheitsanspruch vermittelt werden konnte. Historisch möglich wurde dies, weil die Beratungen im Zweiten Vatikanum erstmals in der Moderne im „weltkirchlichen“ Maßstab geführt wurden. Bischöfe aus verschiedenen, nicht nur westeuropäischen Ortskirchen brachten Erfahrungen aus ihren jeweiligen politischen Kontexten zur Sprache. Während manche Stimmen, nicht zuletzt aus der römischen Kurie, auf der Doktrin des 19. Jahrhunderts über die Unverträglichkeit von Freiheitsrecht und Wahrheitsanspruch beharrten, veränderten Erfahrungen aus anderen Lokalkirchen das Bild: Bischöfe aus den USA riefen positive Erfahrungen mit der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten auf, deren Gründung sich ja wesentlich dem Emanzipationswillen diskriminierter christlicher Minderheiten im England des 18. Jahrhunderts verdankte. Positive Religionsfreiheit in Verbindung mit strikter Trennung von Kirche und Staat gehören deshalb zu den konstitutiven Elementen US-amerikanischer Freiheitserfahrung und bilden für die katholische Kirche in den USA einen positiven Bezugspunkt. Bischöfe aus den Ländern des kommunistischen Machtbereichs machten hingegen die Bedrängnis geltend, die aus dem Fehlen und der aktiven Unterdrückung religiöser Freiheit für das Leben der Christen und der Kirche resultiert.

„Dignitatis humanae“ ist das Ergebnis einer langen und intensiven Auseinandersetzung um das Verständnis der Religionsfreiheit im Konzil. Es musste geklärt werden, was das Recht auf Religionsfreiheit tatsächlich schützt, was also diese Freiheit meint. Das positive Verständnis musste dem verbreiteten Missverständnis abgerungen werden, die

⁵⁰ Vgl. zum ganzen folgenden Abschnitt ausführlicher und mit weiterführenden Literaturverweisen: HEIMBACH-STEINS, Marianne. *Religionsfreiheit*, S. 57–68.

Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts öffne dem Relativismus Tür und Tor. Gebannt werden mussten die Gespenster des Antiklerikalismus, Libertinismus, Säkularismus, Indifferentismus, welche die Idee der Religionsfreiheit für manche Konzilsväter von vornherein zu diskreditieren schienen. Fernwirkungen dieses Widerstands setzen sich in den Auseinandersetzungen mit den traditionalistischen Piusbrüdern bis in die Gegenwart fort. Es musste die Sorge entkräftet werden, die *Freiheit von der Wahrheit* solle geschützt, also eine Art moralischer Freibrief ausgestellt werden. Tatsächlich stand jedoch „nur“ das bürgerliche Recht zur Debatte, frei von Zwang nach der Wahrheit zu suchen. Erst die Lösung dieser Blockade ermöglichte die Anerkennung des Rechtes auf Religionsfreiheit und die Reflexion darüber, was dieses Recht für die Katholiken, die Kirche und ihr gesellschaftlich-politisches Handeln bedeutet.

Neben dem normativen Freiheitsverständnis stand die Möglichkeit der religiösen Wahrheitserkenntnis zur Debatte. Ein Begriff von religiöser Wahrheit als objektives und übergeschichtliches Absolutum, exklusiv bewahrt in der katholischen Kirche, stand einer Auffassung gegenüber, welche die Wahrheit nicht losgelöst vom erkennenden Subjekt denkt. Sie kann sich der Wahrheitsfrage daher nicht anders als geschichtlich und kommunikativ nähern und bezieht die Erkenntnisbedingungen des Menschen ein. Demnach sind immer nur Annäherungen an die eine Wahrheit möglich. Unter solchen Voraussetzungen kann auch anderen religiösen Standpunkten die Einsichtsfähigkeit in die religiöse Wahrheit nicht grundsätzlich abgesprochen werden; die Fülle sicherer Wahrheitserkenntnis bleibt der Vollendung durch Gott vorbehalten.

Eine dritte Ebene der Auseinandersetzung hängt mit dieser Frage eng zusammen: Zur Debatte stand auch, ob in Treue zur Offenbarung eine echte Lehrentwicklung überhaupt möglich sei und auf welche Erkenntnisquellen in der Formulierung kirchlicher Lehre zurückgegriffen werden dürfe. Diese Frage gewann in der Konzilsaula in dem Maße an Bedeutung, wie bezüglich der Religionsfreiheit mit unterschiedlichen geschichtlichen Erfahrungen in den Lokalkirchen argumentiert wurde. Gegner wie Verteidiger beschworen anklagend oder anerkennend entweder einen „Bruch“ oder die Kontinuität mit der Tradition. Darin spiegelt sich genau jene Frage, wie Wahrheit, Wahrheitserkenntnis und Geschichtlichkeit in der Lehre der Kirche zusammengedacht werden können.

3.2 Die Zentralperspektive: Würde und Recht der Person

Religionspolitisch liegt die Pointe des Rechtes auf Religionsfreiheit in der Verpflichtung des Staates zur weltanschaulichen Neutralität beziehungsweise dem Verzicht auf Identifizierung mit jedweder religiösen oder weltanschaulichen Überzeugung. Für religiöse Wahrheitsfragen ist der Staat nicht zuständig. Dies anerkennend, enthält er sich weitgehend des Urteils über die Inhalte religiöser Bekenntnisse. Gleichwohl muss (staatlicherseits) festgelegt werden, was überhaupt im politischen Gemeinwesen als Religion gilt und rechtlich wie politisch entsprechend behandelt wird. Dementsprechend sind die religiösen Institutionen, die Kirchen und Religionsgemeinschaften, innerhalb einer rechtsstaatlich geordneten Gesellschaft darauf verpflichtet, den grundrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit und die Grenzen staatlicher Zuständigkeit in Sachen Religion anzuerkennen. Sie müssen die Unterscheidung nachvollziehen zwischen dem säkularem Recht, das eine staatlich zu garantierende und zu schützende Institution ist, und dem religiös-moralischen Anspruch, der dem Zuständigkeitsbereich des Staates entzogen ist. Zugleich müssen sie in ihrer Lehre zwischen dem religiösen Freiheitsrecht und der Verpflichtung auf die Wahrheit, die das Gewissen bindet, sowohl unterscheiden als auch vermitteln können.

Die kirchliche Anerkennung des Rechtes auf religiöse Freiheit (und der Menschenrechte insgesamt) basiert auf der Überzeugung, dass der Mensch Person ist.⁵¹ Der Würde der Person entsprechen Rechte, die unmittelbar in der *conditio humana* gründen, weder von irgendwelchen politischen Hoheitsakten noch von individuellen Leistungen abhängig sind, sowie die moralische Pflicht (nicht etwa eine den Rechten symmetrische Rechtspflicht!), die Rechte der Anderen zu achten und dem eigenen Würdestatus entsprechend zu leben.⁵² Die *Würde der Person* bildet das Fundament, auf dem das Konzil den Zusammenhang von Wahrheits- und Freiheitsanspruch entwirft.⁵³ Das wird schon im ersten Satz der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ deutlich, der die Vorlage der Enzyklika *Pacem in terris* aufgreift:

⁵¹ Vgl. u.a. JOHANNES XXIII. *Pacem in terris* 5.

⁵² Vgl. ebd. 9; *Dignitatis humanae* 3.

⁵³ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 170.

Der Würde der menschlichen Person werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet. [...] Diese Forderung nach Freiheit betrifft in der menschlichen Gesellschaft am meisten diejenigen [Güter], die die Güter des menschlichen Geistes sind, und zwar vor allem diejenigen, die die freie Ausübung der Religion in der Gesellschaft betreffen.⁵⁴

Das moderne Freiheitsbewusstsein wird als ein „Zeichen der Zeit“⁵⁵ erkannt und als Ausdruck der Personwürde entschlüsselt. Zugleich greift die konziliare Lehre auf das in der Theologie der Kirchenväter gründende glaubenstheologische Fundament zurück und liest es unter dem Vorzeichen des modernen Freiheitsbewusstseins neu: Der Glaube kann nur in Freiheit angenommen werden.⁵⁶ Diese Einsicht kann sowohl vom Kern des Glaubens als auch von der Selbstverwirklichung der Person her erschlossen werden. Der Glaube ist zutiefst ein Akt der Person, die von ihrem Wesen her auf Freiheit angelegt ist. Der religiöse Wahrheitsanspruch wird nicht aufgegeben! Er wird vielmehr personalisiert und damit der Gewissensverantwortung der Menschen (der Gläubigen wie auch der Nicht-Gläubigen) anheimgestellt.

3.3 Die entscheidende Innovation: Vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“

Vor dem Hintergrund der lehramtlichen Position zur Gewissens- und Religionsfreiheit des 19. Jahrhunderts stellt die Konzilsposition ein historisches Novum dar, wenngleich das, was als neu wahrgenommen werden muss, auf einem soliden Fundament kirchlicher Tradition gründet. Das betont die Konzilserklärung in ihrem zweiten Teil, der eine biblisch-theologische Argumentation zugunsten der Religionsfreiheit entfaltet:

⁵⁴ *Dignitatis humanae* 1.

⁵⁵ Vgl. *Gaudium et spes* 4. Die hermeneutische Kategorie „Zeichen der Zeit“ spielt im Denken Papst Johannes' XXIII. eine bedeutende Rolle und bildet ein Leitmotiv in der Enzyklika *Pacem in terris*.

⁵⁶ Vgl. RAHNER, Karl. Vorbemerkungen zum Problem der religiösen Freiheit. In DERS. – MAIER, Hans – MANN, Ulrich (ed.). *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*. München: Hueber, 1966, S. 7–23, v.a. 11.

Es gehört zu den Hauptbestandteilen der katholischen Lehre, im Wort Gottes enthalten und verkündet, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner eigenen Natur nach freiwillig, da der Mensch, von Christus, dem Erlöser, losgekauft und zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus berufen, dem sich offenbarenden Gott nicht anhängen kann, wenn er nicht, indem der Vater ihn zieht, Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam geleistet hat. Es entspricht also völlig dem Charakter des Glaubens, dass im religiösen Bereich jedwede Art von Zwang von Seiten der Menschen ausgeschlossen wird.³⁷

Das Konzil unterscheidet in Bezug auf das Verhältnis der Person zur Wahrheit zwischen einer rechtlichen Pflicht und der sittlichen Verpflichtung beziehungsweise der Gewissensbindung. Die menschliche Pflicht, „die Wahrheit zu suchen und sie, wenn sie erkannt ist, anzunehmen und zu bewahren“, gehört zu den moralischen Pflichten, die „das Gewissen der Menschen berühren und binden“.³⁸ Es kennzeichnet die Wahrheit, dass sie „sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst, die zugleich sanft und stark in die Gemüter eindringt“.³⁹ Eine solche existentielle Beziehung kann weder durch autoritative Akte noch durch Zwang, von welcher Seite auch immer, hergestellt, sondern nur in Freiheit erfahren und beantwortet werden.⁴⁰ Die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit entspricht dem Verständnis der Person als einem Wesen, das existentiell auf die Suche nach der Wahrheit ausgerichtet ist und die entdeckte Wahrheit als bindend erfährt:

Die Wahrheit aber ist zu suchen auf eine der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur eigene Weise, nämlich in freiem Suchen, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Austausches und des Dialogs, in denen die einen den anderen die Wahrheit darlegen, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, um sich gegenseitig

³⁷ *Dignitatis humanae* 10 (Fußnoten mit Belegstellen aus der theologischen Traditionen habe ich ausgelassen, mhs).

³⁸ Ebd. 1.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, S. 172.

bei der Suche nach der Wahrheit zu unterstützen; der erkannten Wahrheit aber muss man mit personaler Zustimmung fest anhängen.⁴¹

Die Wahrheitssuche wird als geschichtlich konkreter Prozess des dialogischen Austauschs vorgestellt: Annäherung an die Wahrheit kann immer nur perspektivisch und in sozial-kommunikativer Vermittlung geschehen. Keine einzelne subjektive Perspektive kann exklusiv beanspruchen, die Wahrheit sicher, vollständig und endgültig gefunden zu haben. Auf die Bedeutung der Vielfalt perspektivischer Wirklichkeitswahrnehmung für die Erkenntnis der Wahrheit hat in der zeitgenössischen Diskussion Augustin Kardinal Bea hingewiesen: Es sei ein Irrtum, die Wahrheit mit dem eigenen Denken gleichzusetzen bzw. mit solchen Positionen, die der eigenen gleichen; vielmehr müsse es darum gehen, gerade in der Vielfalt der Wirklichkeit jene Seite der Wahrheit zu erkennen, die Andere sehen.⁴² Aus dieser „Innensicht“ erweist sich Religionsfreiheit geradezu als theologisch notwendig: Sie gibt dem kommunikativen Prozess der religiösen Wahrheitssuche geschichtlich konkreten und institutionell gesicherten Rahmen.

Die Geschichtlichkeit der Wahrheitseinsicht anzuerkennen und die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis an die Freiheit der im Gewissen – und damit auch zur Bildung des eigenen Gewissens – verpflichteten Person zu binden, bedeutet: Es gibt einen letzten Vorbehalt gegenüber jedem vermeintlich sicheren Besitzanspruch in Bezug auf die Wahrheit. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die eine göttliche Wahrheit sich auch auf Wegen zeigt, die nicht innerhalb der Institution katholische Kirche verlaufen; die Konzilserklärung über die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen *Nostra aetate* hat einen Weg in diese Richtung gebahnt.⁴³

Mit diesen Weichenstellungen macht das Konzil keineswegs Abstriche an der grundlegenden ethischen Verbindlichkeit der Wahrheitssuche.

⁴¹ *Dignitatis humanae* 5.

⁴² So referiert bei KASPER, Walter. *Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils*. Vorgetragen am 28. November 1987. Heidelberg: Winter, Univ.-Verl., 1988, S. 39.

⁴³ Vgl. SIEBENROCK, Roman A. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra aetate*“. In HÜNERMANN, Peter – HILBERATH, Bernd Jochen (ed.). *Orientalium Ecclesiarum – Unitatis Redintegratio – Christus Dominus – Optatam Totius – Perfectae Caritatis – Gravissimum Educationis – Nostra Aetate – Dei Verbum*. Bd. 3. Freiburg: Herder, 2005, S. 591–693, 665–677.

Im Gegenteil wird der Anspruch an das individuelle Gewissen mehr denn je herausgearbeitet; die theologische Lehre über die Bindekraft des Gewissens, auch des in gutem Glauben (*bona fide*) irrenden Gewissens,⁴⁴ gewinnt neue Brisanz, wenn die Freiheit der Person betont wird. Die Gewissensbindung kann durch keine andere Instanz „ersetzt“, sondern nur durch eine gute Gewissensbildung begleitet, unterstützt und herausgefordert werden; das verpflichtet auch die Kirche in ihrer Lehre und Pastoral: Sie hat zur Bildung der christlichen Gewissen beizutragen, kann und darf die Beanspruchung der Einzelnen aber nicht ersetzen. Die konziliare Lehre über die Religionsfreiheit bringt den engen Zusammenhang von Religions- und Gewissensfreiheit positiv zum Ausdruck, nachdem in der ablehnenden Haltung der Päpste des 19. Jahrhunderts beide Freiheiten – im offensichtlichen Bewusstsein, dass sie untrennbar zusammengehören – in einem Atemzug verworfen worden waren. In Relation zu den Lehrpositionen des 19. Jahrhunderts hat das Konzil also wirklich Neues formuliert.

4. Ausblick: Religionsfreiheit – eine bleibende Herausforderung für die Kirche

Mit der Anerkennung des religiösen Freiheitsrechts als Recht der Person hat die Kirche sich ein zentrales Element des modernen Gesellschafts- und Staatsverständnisses grundsätzlich angeeignet. Sie hat einen wesentlichen Schritt zu einem Selbstverständnis getan, das nicht (mehr) in fundamentaler Opposition zur Moderne verharret, sondern diese als Kontext und Erfahrungsraum des Glaubens sowie als konstruktive Herausforderung theologischer Vernunft würdigt. Dennoch ist nüchtern festzustellen, dass das Potential der Konzilserklärung sowohl in ihren Auswirkungen auf das gesellschaftlich-politische Handeln der Kirche als auch für das innerkirchliche Leben bisher keinesfalls ausgeschöpft ist. Die jüngere lehramtliche Entwicklung lässt erkennen, dass die theologisch-ethischen Konsequenzen aus der Lehre des letzten Konzils unter sich wandelnden gesellschaftlichen und kirchlichen Umständen noch der vertieften Aneignung bedürfen.

⁴⁴ Vgl. SCHOCKENHOFF, Eberhard. „Zuerst auf das Gewissen, dann erst auf den Papst“. Die Würde des Gewissens in der Tradition katholischer Theologie. In HEIMBACH-STEINS, Marianne – KRUIP, Gerhard – WENDEL, Saskia (ed.). *„Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch“*. Argumente zum Memorandum. Freiburg: Herder, 2011, S. 242–254.

Eine Konsequenz der im Konzil erreichten Position ist die Einsicht, dass keine religiöse Institution den Staat, der die Religionsfreiheit als Recht jedes Menschen zu achten und zu schützen hat, als Agent ihrer religiösen Wahrheitsüberzeugungen in Anspruch nehmen kann. Die Kirche muss die weltanschauliche Neutralität des Staates, die diesem die Identifikation mit bestimmten weltanschaulichen oder religiösen Bekenntnissen verwehrt, anerkennen. Um den eigenen ethischen bzw. religiösen Lehren und Überzeugungen in der Gesellschaft Geltung zu verschaffen, muss sie sich auf den Wettstreit der Argumente in den Foren öffentlicher Meinungsbildung einlassen. Für die innerkirchliche Kommunikation stellt sich als Konsequenz aus der Anerkennung der Religionsfreiheit und deren theologischer Begründung verschärft die Frage nach der Anerkennung der Gewissensfreiheit der Gläubigen.⁴⁵

Gerade lehramtliche Texte aus den letzten beiden Jahrzehnten lassen erkennen, dass die Verankerung der Religionsfreiheit in der Lehre der Kirche bis heute in Spannung zu der Sorge um die gesellschaftlich-politische Durchsetzung bestimmter moralischer Lehren steht. Der Katechismus der katholischen Kirche (1993), eine Reihe jüngerer Dokumente der römischen Glaubenskongregation und Texte aus dem Pontifikat Benedikts XVI. betonen vor allem die Grenzen der Religionsfreiheit und fordern mehr die Orientierung der Politiker an der katholischen Wahrheitsauffassung, als dass sie die persönliche Gewissensverpflichtung der Verantwortlichen hervorheben.⁴⁶ Vor allem bezüglich der katholischen Lehrpositionen zum Schutz des ungeborenen Lebens und zur ehebasierten Familie werden Erwartungen an Katholiken, die als Parlamentarier bzw. Abgeordnete politische Verantwortung wahrnehmen, so dezidiert formuliert, dass sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Anerkennung der Gewissensfreiheit in der katholischen Lehre unweigerlich aufdrängt. Die tendenziell restriktive Auslegung der Religions- und der Gewissensfreiheit, die nicht voneinander

⁴⁵ Vgl. hier und zum Folgenden: GOERTZ, Stephan. Von der Religionsfreiheit zur Gewissensfreiheit. Erwägungen im Anschluss an *Dignitatis humanae*. *Trierer theologische Zeitschrift* 2010, Jg. 119, S. 235–249.

⁴⁶ Vgl. Katechismus der katholischen Kirche Nr. 2104–2109; zum zweiten Aspekt u.a.: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE. Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben (24. 11. 2002). Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (ed.). Bonn: DBK, 2003, Nr. 8; BENE-DIKT XVI. *Caritas in veritate* 55.

zu trennen sind, offenbart eine andauernde Skepsis gegenüber der vollständigen Anerkennung der unteilbaren Menschenrechte.

Im Hintergrund dieser Beobachtungen scheinen anhaltende theologische Auseinandersetzungen um die Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch. Zwar bestreitet kaum jemand, dass das Konzil in der Lehre über die Religionsfreiheit eine deutliche Abkehr von der antimodernen Opposition der Päpste des 19. Jahrhunderts gegenüber dem modernen Freiheitsverständnis und dem integralistischen Staatsverständnis vollzogen hat. Die Diskontinuität wird aber unterschiedlich gewichtet und bewertet. Als ein Schlüsseltext im Streit um die Konzilshermeneutik gilt die Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. aus dem Jahr 2005. Darin verwirft er eine „Hermeneutik der Diskontinuität“, die einen Bruch zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Kirche riskiere, und plädiert für eine „Hermeneutik der Reform“. Diese wendet er explizit auf die Lehre über die Religionsfreiheit an: Der unbezweifelbaren, aber das Wesentliche nicht betreffenden Diskontinuität in der Staatslehre stehe eine Kontinuität in der Anerkennung der Glaubens- und der Gewissensfreiheit gegenüber; dies sei an der Ablehnung der Staatsreligion und am Zeugnis der Märtyrer in der frühen Kirche zu sehen.⁴⁷ Theologisch erscheint es allerdings durchaus fraglich, ob zwischen dem Eintreten für die Glaubensfreiheit in der frühen Kirche und dem modernen Verständnis von Glaubens-, Religions- und Gewissensfreiheit als Menschenrecht wirklich eine ungebrochene „Kontinuität im Wesentlichen“ behauptet werden kann. Ohne die Zeugnisqualität der altkirchlichen Praxis in Frage zu stellen, muss eine geschichtliche Hermeneutik die voraussetzungsreichen politischen Entwicklungen, philosophischen Vermittlungs- und theologischen Lernprozesse sowie den tiefgreifenden Wandel von Denkform und Begründungsmustern einbeziehen, die erst in der Moderne zu einem Verständnis der Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrecht und schließlich zu deren Anerkennung durch die katholische Kirche geführt haben. Das menschenrechtliche Proprium der

⁴⁷ Vgl. BENEDIKT XVI. Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang. 22. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: DBK, 2006 (VAS 172). Vgl. dazu HEIMBACH-STEINS, Marianne. Religionsfreiheit in der Bestreitung. Katholisch-fundamentalistische Versuchungen. In GOERTZ, Stephan – HEIN, Rudolf. B. – KLÖCKER, Katharina (ed.). *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral* (FS Antonio Autiero). Freiburg: Herder, 2013, S. 257–282, besonders 268–274.

Religionsfreiheit, das in der „ausschließliche(n) Begründung durch den Respekt vor der unveräußerlichen Menschenwürde“⁴⁸ liegt, spielt aber in der „Hermeneutik der Reform“ Benedikts XVI. gar keine Rolle. Vielmehr wird die Religionsfreiheit in explizit antirelativistischer Stoßrichtung mit der Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis eingeführt; die Rückbindung des religiösen Freiheitsrechtes an die Würde der Person, die für das Konzil programmatisch ist, wird nicht angesprochen.⁴⁹

Es bleibt abzuwarten, welche Fortsetzung der Prozess der Aneignung der Konzilsposition im neuen Pontifikat findet. Ein konsequentes Eintreten der Kirche für die Religionsfreiheit als Recht der Person wird jedenfalls nur dann überzeugend gelingen können, wenn auch in der Binnenkommunikation mit der Gewissensfreiheit der Gläubigen ernst gemacht wird. An dieser Einsicht führt fünfzig Jahre nach dem Konzil kein Weg vorbei.

RESUMÉ

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Uznání náboženské svobody – prubířský kámen receptu lidských práv v církvi

Uznáním moderních lidských práv v encyklice *Pacem in terris* byla připravena cesta pro pozitivní recepci náboženské svobody na druhém vatikánském koncilu (deklarace *Dignitatis humanae*). Příspěvek se zamýšlí nad tím, co nového znamenalo pro život církve přijetí občanského práva na náboženskou svobodu. V souvislosti s tím je reflektován vztah mezi pravdou a svobodou, respektive mezi „právem na pravdu“ a „právem na svobodu“. Na tomto pozadí je poukázáno na důsledky, které pro církve z uznání náboženské svobody plynou. Zvláštní pozornost je přitom věnována souvisejícímu tématu svobody svědomí.

Klíčová slova

náboženská svoboda, lidská práva, svoboda svědomí, sociální učení církve

⁴⁸ STRIET, Magnus. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne. In HÜNERMANN, Peter (ed.). *Exkommunikation oder Kommunikation* (= QD 236). Freiburg: Herder, S. 175–236, 199.

⁴⁹ Vgl. BENEDIKT XVI. Ansprache beim Weihnachtsempfang, 17.