
Verfassungsstaat und Recht

Otto Depenheuer

Problemstellung

Christliche Gesellschaftslehre und säkulare Staatlichkeit unterliegen unterschiedlichen Logiken: basiert eine Politik nach Maßgabe des christlichen Menschenbildes auf der Wahrheit der sie legitimierenden Prinzipien, so basiert die formalisierte Entscheidungsfindung im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat auf der Autorität einer demokratischen Mehrheit. Der Beitrag untersucht diese unterschiedlichen Sichtweisen auf die gemeinsame Aufgabe der Ordnung der Gesellschaft in historischer, systematischer und struktureller Hinsicht und versucht, daraus praktische Handlungsoptionen aufzuzeigen, das christliche Menschenbild im säkularen Staat wirksam werden zu lassen.

I. Christliche Politik und säkularer Staat

1. Zwischen harmonischer Koexistenz ...

Freiheitliche Verfassungsstaatlichkeit und die Verbindlichkeit des positiven Rechts sind eine Frucht der Säkularisierung. Gleichwohl sind sie für eine am christlichen Menschenbild ausgerichtete Politik selbstverständliche Grundlagen und Voraussetzungen ihres politischen Wirkens. Zwischen säkularer Staatlichkeit und religiös gebundener Politik besteht kein prinzipieller inhaltlicher Widerspruch, sondern eine arbeitsteilige und komplementäre Form der Gestaltung der Gesellschaft: Säkulare Staatlich-

keit setzt einen für alle Bürger in gleicher Weise verbindlichen rechtlichen Rahmen, innerhalb derer sich weltanschaulich getragene politische Aktivitäten frei und im Wettbewerb untereinander entfalten können.

Diese Kompatibilität zweier funktional höchst verschiedener Systeme wie säkular verfasster Staatlichkeit und weltanschaulich getragener Politik lässt sich in Deutschland institutionell schon zu Beginn der allmählichen Ausbildung des Verfassungsstaates im 19. Jahrhundert beobachten. Mit dem Übergang vom religiös legitimierten monarchisch-konstitutionellen zum säkularen Rechts- und Parteienstaat moderner Prägung einher ging die Entstehung politischer, dem christlichen Menschenbild verpflichteten (Konfessions-)Parteien.¹ Diese Entwicklung zeichnete die Ausdifferenzierung von Recht und Politik als Folge der Reformation institutionell-politisch nach. Da die Religion seit der französischen Revolution prinzipiell kein apriorisches Bestimmungselement der Politik mehr sein konnte, mussten sich die – ungeachtet dessen weiterbestehenden – religiösen Überzeugungen neue politische Wirkungsmöglichkeiten suchen und fanden sie unter anderem in der sich formierenden politischen Parteienlandschaft.² Insoweit stand eine Politik aus dem Geiste des christlichen Menschenbildes seit ihrem Beginn in einem spannungsreichen Kontext zur Etablierung von Verfassungs- wie Rechtsstaatlichkeit.

Aber eine Politik nach den Grundsätzen des christlichen Menschenbildes etablierte sich nicht nur im historischen Kontext einer säkular verfassten Staatlichkeit mit positiver Rechtsordnung, sondern prägte diese auch inhaltlich. Die Ausdifferenzierung von Politik und Religion bedeutete bis weit in das 20. Jahrhundert durchaus keine Säkularisierung auch der Gesellschaft. Ungeachtet der politischen Umbrüche lebten die Menschen in Deutschland – die politisch Handelnden ebenso wie die Bürger – weiterhin zu großen Teilen als überzeugte Christen. Daher verwundert es nicht, dass das positivierte Recht des säkularen Staa-

tes inhaltlich zahlreiche Leitvorstellungen christlicher Provenienz in die säkulare Rechtsordnung übernahm und damit den grundlegenden Werten des Christentums eine neue, säkulare Fundierung verschaffte. Die politische, verfassungsrechtliche und gesetzliche Orientierung an „christlichen Weltanschauungen“ führte derart politisch-programmatisch unmittelbar zur positiv-rechtlichen Anerkennung christlicher Werthaltungen.³ Im Zentrum christlicher Ethik steht der Eigenwert der Person als Folge seiner Menschenwürde sowie die Sozialprinzipien Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Nicht nur zählen die „unveräußerlichen Rechte der Person“ als ethischer Grund und normative Grenze der staatlichen Verfassung und ihrer Rechtsordnung; ebenso verpflichten christliche Werthaltungen prinzipiell zur Anerkennung von Demokratie, Grundrechten und Rechtsstaatlichkeit als den zentralen Strukturprinzipien des modernen Staates.

Politik aus der Perspektive eines christlichen Menschenbildes basiert und harmoniert daher mit den politisch-kulturellen Errungenschaften der westlichen Verfassungsgeschichte, eben weil sich diese Entwicklung historisch im kulturellen Kontext der *res publica christiana* vollzog. Tatsächlich zeichnet heute das Grundgesetz zentrale Begriffe und Positionen der christlichen Sozialethik im Wesentlichen nur positiv-rechtlich nach: in der Garantie der Menschenwürde (Art. 1 Abs. 2 GG) als unveräußerliche „Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft“⁴. In den Prinzipien der Solidarität⁵ und Subsidiarität, die als Verfassungsvoraussetzungen dem Grundgesetz als Ordnungsmuster zugrunde liegen⁶, in der Gemeinwohlorientierung allen staatlichen Handelns⁷, der Orientierung an der Idee der Gerechtigkeit⁸ und nicht zuletzt im Bekenntnis des Deutschen Volkes zu seiner „Verantwortung vor Gott“ in der Präambel des Grundgesetzes.

2. ... und latente Spannungslagen

Diese abstrakte und im Prinzip durchaus harmonische Verhältnisbestimmung christlich geprägter Politik zu Verfassungsstaat und Recht kann und sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieses Verhältnis im konkreten politischen Alltag nicht ein solches prästablierter Harmonie ist und auch nur sein könnte. Das resultiert weniger nur aus der immer weiter greifenden Säkularisierung der Gesellschaft, die die religiösen Tiefenschichten der staatlichen Rechtsordnung nicht mehr erkennen und nachvollziehen kann. Indem zunehmende religiöse Indifferenz die ehemaligen „Volkskirchen“ immer mehr zu „Kirchen ohne Volk“ werden lässt,⁹ werden im politischen Raum die latent gegenläufigen Denkstrukturen von säkularer Staatlichkeit und betont am christlichen Menschenbild orientierter Politikformulierung umso deutlicher. Denn eine christlichen Wertvorstellungen verpflichtete Partei steht ebenso wie die in ihr organisierten Mitglieder zwischen zwei Handlungslogiken, die unterschiedlichen Logiken folgen: Die Logik der religiösen Offenbarungswahrheit zielt darauf, ohne Rücksicht auf Stimmungen des Zeitgeistes und öffentliche Moden, unbeirrt das christliche Proprium zu realisieren. Demgegenüber zielt die Logik politischer Entscheidungsfindung in einer freiheitlich-demokratischen Ordnung darauf, Mehrheiten zu gewinnen, um eigene Überzeugungen durchzusetzen. Um dieses Zieles willen muss man politische Kompromisse eingehen, akzeptieren, was man nicht verhindern kann, um vielleicht in Teilen zu erreichen, was man möglichst bewahren oder positiv gestalten will.¹⁰ An aktuellen Anwendungsbeispielen für daraus erwachsene Konflikte ist kein Mangel: Sonn- und Feiertagsschutz in Zeiten der Flexibilisierung des Arbeitsmarktes¹¹, die Abtreibungsproblematik mit ihrem pharisäerhaften Auseinanderfallen von rechtlichem Anspruch und fataler Wirklichkeit¹², die vielfältigen Fragen der Biotechnologie von der

Stammzellforschung bis hin zum Klonieren¹³, die heiklen Probleme des Lebensschutzes am Anfang¹⁴ und am Ende des Lebens¹⁵, die Frage nach dem Leitbild der Familienpolitik¹⁶, die Begriffsbestimmung der Menschenwürde¹⁷ und anderes mehr. Demokratische Mehrheit und religiöse Wahrheit können sich zwar im Einzelfall treffen, folgen aber strukturell eigenen Gesetzmäßigkeiten.¹⁸ In diesem prinzipiellen und unauflösbaren Spannungsfeld bewegt sich eine dem christlichen Menschenbild verpflichtete Politik: sie sucht nach ihrem Selbstverständnis die *coincidentia oppositorum*. Der politische Kampf für christliche Werte mit demokratischen Mitteln gleicht somit einer Gratwanderung, die stets in der Gefahr steht, zwischen Politik und Religion zerrieben zu werden.

Im Folgenden soll der historischen wie sachlichen Tiefendimension dieses latenten Spannungsverhältnisses nachgegangen werden, um allfällige Missverständnisse, Zumutungen und Konflikte in ihrer Struktur und unaufhebbaren Logik theoretisch erkennbar, damit politisch beherrschbar und rechtlich in einer für beide Seiten zumutbaren Weise lösbar werden zu lassen. Zu diesem Zweck soll ein kurzer historischer Abriss die Entstehung des Problems als Folge der Säkularisierung des Staates nachzeichnen (II.), sodann ein knapper Blick auf die strukturverwandte, aber deutlich verschärfte Problemstellung im Verhältnis von Staat und Kirche geworfen werden (III.), um schließlich vor diesem Hintergrund das Verhältnis einer dem christlichen Menschenbild verpflichteten Politik zu Verfassungsstaat und positivem Recht zu skizzieren (IV.).

II. Verfassungsstaat und Recht als Derivat des Christentums

Säkulare Verfassungsstaatlichkeit und Positivität des Rechts sind keine unmittelbaren Ableitungen und Konsequenzen des Christentums, wohl aber Folge eines innerkirchlichen Ausdifferenzierungsprozesses im Hochmittelalter, der in der Reformation seinen ersten und entscheidenden Höhepunkt und revolutionären Umschlag erfuhr: die Emanzipation von Politik und Recht von religiöser Rechtfertigung.¹⁹ Die Professionalisierung der Schriftexegese in den mittelalterlichen Lehrbetrieben hatte nicht nur zur Ausarbeitung der alten Unterscheidung des Weltlichen vom Geistlichen²⁰, sondern auch zu Divergenzen über den Inhalt der Offenbarungsschritte geführt. Das päpstliche Lehramt konnte sich noch eine Zeitlang gegenüber den hermeneutischen Disputationen und daraus resultierenden kritischen Anfragen behaupten. Der Thesenanschlag Martin Luthers im Jahre 1517 und das Postulat „sola scriptura“, deren maßgeblicher Interpret der Gläubige selbst sei, pluralisierte die theologische Hermeneutik, die amtskirchlich nicht mehr eingefangen werden konnte, hob die religiöse Einheit des einen katholischen Glaubens auf und entlud sich politisch in den konfessionellen Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts.

Dieses Auseinanderbrechen der Glaubenseinheit im christlichen Abendland durch die Reformation markiert den Beginn der Neuzeit und des modernen Staates.²¹ Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation hatte sich noch als eine heilige, alle Lebensbereiche umfassende Ordnung verstanden, in der Kaiser und Papst nur Inhaber verschiedener Ämter des christlichen Staates (*res publica christiana*) sind. Diese Einheitsvorstellung, die zugleich eine Friedensordnung auf der Basis des christlichen Glaubens war, wurde durch die Reformation im Kern getroffen: Die christliche Wahrheit zeigte in brutaler Weise ihr polemogenes Potential. Dieser Krieg um die religiöse Wahrheit konnte nur be-

endet und die religiösen Mächte nur entmachtet werden, wenn ein absolut sicherer Punkt jenseits der hermeneutischen Disputationen über den Wahrheitsgehalt von Offenbarungstexten gefunden werden konnte – eine Wahrheit, die alle Menschen einsehen und der sie kraft apriorischer Überzeugungen zustimmen können müssen, gleichgültig, welcher Kultur, Religion, Nation oder welchem Volk sie angehören. Inhalt dieser „säkularen Wahrheit“ ist der innerstaatliche Frieden, ihr Sachwalter der absolutistische Staat und sein Modus das Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit. Der moderne Verfassungsstaat legitimiert sich seither ebenso wie das positive Recht nicht mehr religiös, sondern ausschließlich aus sich selbst.²² Der Staat wird zur neutralen und über den streitenden Religionsparteien stehenden Instanz²³ – freilich um den Preis der Einheit und Orientierung stiftenden religiösen Wahrheit: an ihre Stelle traten Säkularität, Freiheit, Relativismus und Positivismus.²⁴

Der moderne Staat ist notwendig säkularer Staat und das moderne Recht notwendig positives, d. h. jederzeit änderbares Recht. Der Staat ist nicht religiös legitimiert, das Recht erhebt keinen Wahrheits- und Richtigkeits-, sondern nur einen Verbindlichkeitsanspruch: „*auctoritas non veritas facit legem*“ (Thomas Hobbes). Kollektiv verbindliche Entscheidungen werden nach Maßgabe demokratischer Mehrheit ohne Richtigkeitsgewähr getroffen. Die *raison d'être* des modernen Staates ist mithin inhaltlicher Relativismus.²⁵ Staatliche Indifferenz und rechtlicher Relativismus gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen dürfen nicht als moralische Verfallserscheinung, sondern müssen als moralische Zivilisationserscheinung qualifiziert werden. Sie stehen im Dienst eines ganz und gar nicht relativistischen Ziels: Sie bringen mit der unverbrüchlichen Wahrung des innerstaatlichen Friedens und der Freiheit seiner Bürger den Inbegriff moderner Staatlichkeit schlechthin auf den Begriff. Die ungebrochene Modernität und unauf-

gebbare Leistungsfähigkeit des Konzeptes säkularer Staatlichkeit ist gerade heute unverkennbar: Es erlaubt Friedlichkeit der Verhältnisse auch unter den Bedingungen zunehmender religiöser Vielfalt. Um sich als Staat und Schutzmacht für alle Bürger zu behaupten, darf er sich nicht mehr durch (eine) Religion rechtfertigen; er muss säkularer Staat sein, um als solcher Heimstatt aller Bürger – gleich welchen Bekenntnisses – sein und bleiben zu können. Die Säkularität des Staates ist das unverhandelbare Apriori des modernen Staates. Als seine ungeschriebene *ordre public* steht sie politisch nicht zur Disposition, sofern man im Kontext des modernen Staates verbleiben will.

Allerdings: diese verfassungsrechtliche Ausgangsposition stellt für Religionsgemeinschaften ebenso eine Herausforderung dar wie für politische Parteien, die sich in ihrem politischen Selbstverständnis auf das christliche Menschenbild beziehen. Wie verhält sich das christliche Proprium der Kirche zur Säkularität der Welt und welche Direktivkraft besitzt die christliche Botschaft für die politischen Parteien, die sich ihr verpflichtet fühlen?

III. Zwischen Ablehnung – Arrangement – Entweltlichung: die amtskirchliche Reaktion

Säkularität bedeutet Ausdifferenzierung von Staat und Religion in Systeme mit je eigener Logik: Der von religiösen Legitimitätsansprüchen befreite „säkulare“ Staat und die von weltlichen Entscheidungszwängen entlastete Kirche als Hüterin der ihr geoffenbarten Wahrheit. Die moderne – säkulare, wahrheitsindifferente – Staatlichkeit bildet eine fundamentale Herausforderung für die verfasste Kirche: sie ist nicht nur politisch entmachtet, d. h. sie verfügt über keine Entscheidungsbefugnis über den innerkirchlichen Bereich hinaus, sondern muss sich als ein grundrechtlich legitimer Akteur unter vielen – einander widersprechenden,

konkurrierenden und bekämpfenden – anderen verstehen. Sie muss ihren weiterbestehenden und nicht aufgebaren, weil offenbarten und anvertrauten Wahrheitsanspruch mit der Tatsache vermitteln, dass andere Religionen und Weltanschauungen ihre Wahrheiten verkünden, und der Staat in diesem Konkurrenzkampf der vielen Wahrheiten um die eine Wahrheit neutral bleibt. Bei der Bewältigung dieser Herausforderung – Wahrung des Wahrheitsanspruchs in einer pluralistischen und relativistischen Umwelt – lassen sich drei Phasen katholischer Strategien unterscheiden: Verdammung – Annäherung – Entweltlichung.

1. Verdammung

Eine durch göttliche Wahrheit legitimierte Religion kann sich auf die säkulare, ihrer eigenen Logik verpflichteten Welt grundsätzlich nicht einlassen, schon weil ihr Reich „nicht von dieser Welt“ ist. Die Antwort der katholischen Kirche war denn auch zunächst eine klare Absage an eine säkulare und freiheitliche Staatlichkeit: die ihr anvertraute Wahrheit galt ihr als nicht verhandelbar. „Keine Freiheit für den Irrtum“ war das Schlagwort, mit dem die katholische Kirche die moderne verfassungsstaatliche Entwicklung vergeblich aufzuhalten versuchte.²⁶ Die Sehnsucht nach der verlorenen Einheit und die Hoffnung auf ihre Wiederherstellung bestimmte bis in das 20. Jahrhundert die Agenda der katholischen Kirche wie großer Teile einer dem Christentum verpflichteten Politik und Publizistik.²⁷ Dementsprechend stand die Kirche säkularer Verfassungsstaatlichkeit und Positivität des Rechts bis in die jüngere Vergangenheit distanziert bis grundsätzlich ablehnend gegenüber. Die neuen Ideen von Demokratie und Freiheit galten als zutiefst suspekt, eine „Freiheit zum Irrtum“ konnte und wollte sie entsprechend ihrem Wahrheitsanspruch nicht dulden. Auch nach dem politischen Sieg der neuen säkularen Götter – „Freiheit“ und „Demokratie“ – im Zuge

der französischen Revolution galt ihr die Säkularität des Staates als Verrat an der Wahrheit, Demokratie als Frevel, Positivität des Rechts als frivol. Die „wahre Freiheit“ könne nur die Kirche vermitteln, der Staat habe sich an der religiösen Wahrheit zu orientieren, das positive Recht müsse sich am Naturrecht messen lassen.

Diese Position ist in sich schlüssig, sofern man an dem Gedanken der Einheit von Staat und Religion festhält und sich damit dem Prozess neuzeitlicher Ausdifferenzierung der Gesellschaft entgegenstellt. Allerdings kann sie damit zwar den kirchlichen Bestimmungsanspruch im Hinblick auf die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten, nicht aber die religiöse Wirksamkeit in einer funktional ausdifferenzierenden Gesellschaft sicherstellen. Nimmt man diese gesellschaftliche Realität zur Kenntnis, dann allerdings zeigt sich, dass sich kirchlicher und weltlicher Wahrheitsanspruch nicht mehr decken können: Was religiös wahr ist, muss nicht auch weltlich wahr sein. Umgekehrt haben grundrechtliche oder demokratische Freiheitsausübungen für die Wahrheit des religiösen Bekenntnisses keine Relevanz. Die Welt kann in diesem Ausdifferenzierungsprozess auch theoretisch nur als eine in sich widersprüchliche beschrieben werden. Diese unaufhebbare Widersprüchlichkeit ist der Preis für die Errungenschaften des modernen Staates – freiheitliche Verfassungsstaatlichkeit und positives Recht –, sie prägt seine Realität und macht seinen Relativismus aus.

2. Aggiornamento/Annäherung

In Deutschland konnte der staatskirchenrechtliche Sonderweg im Verhältnis von Staat und Kirche – Kooperation statt Trennung²⁸ – den prinzipiellen Antagonismus in der Praxis lange Zeit leidlich mildern. Insgesamt aber verhartete die katholische Kirche bis zum 2. Vatikanischen Konzil in dieser prinzipiellen Abwehrhaltung gegen die „Modernität“ der

neuen Welt.²⁹ Erst mit dem Konzil machte die katholische Kirche ihren prinzipiellen Frieden mit Freiheit, Säkularität und Positivität, anerkannte die gesellschaftliche Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft prinzipiell, indem sie die Eigenständigkeit der Lebensbereiche ausdrücklich anerkannte.³⁰

Doch das Aggiornamento der Kirche zum säkularen Staat entartete in der binnenkirchlichen Praxis zur Selbstsäkularisierung der Kirchen und Selbstmarginalisierung der kirchlichen Botschaft. Das „In der Welt sein ohne von der Welt zu sein“ wich zunehmend einem „Sich auf die Welt einlassen und sich dadurch selbst zu verweltlichen“.³¹ Das Aggiornamento führte über eine Selbstsäkularisierung zu innerkirchlichen Spannungen, die bis an den Rand des Schismas führten und eine erneute Kurskorrektur bewirkten: Im exemplarischen Fall der kirchlichen Mitwirkung im System des Schwangerschaftsabbruchs eskalierte der Konflikt und wurde mit einer römischen Weisung beendet, den Ausstieg aus dem staatlichen System der Konfliktberatung zu vollziehen, um durch mittelbare Mitwirkung in diesem System eine „Verdunklung des kirchlichen Zeugnisses“ zu vermeiden.

3. Päpstlicher Aufruf zur Entweltlichung

Papst Benedikt XVI. brachte die innerkirchliche Logik dieses Prozesses anlässlich seiner Apostolischen Reise nach Deutschland 2011 auf den Begriff, als er zur „Entweltlichung“ der Kirche aufrief und damit die jüngste Positionsbestimmung der Kirche im modernen Staat formulierte.³² Tatsächlich zieht der Aufruf zur Entweltlichung nur die Konsequenz der funktionalen Ausdifferenzierung der modernen Gesellschaft: Die Kirche bekämpft sie nicht, sondern anerkennt sie in ihrer Selbstgesetzlichkeit und beschränkt ihre Aufgabe in dieser Welt auf die Verwirklichung ihrer Kernkompetenz.³³ In der modernen Gesellschaft findet die Kirche

funktional ihre spezifischen Aufgaben vor allem in Hinsicht auf die ihr anvertraute transzendente Wahrheit und auf die Vermittlung des ewigen Heils ihrer Mitglieder: Die Immanenz der Welt ist ihr Wirkungsfeld, die Transzendenz aber bildet den Bezugspunkt. Damit ist der Kreis der Aufgaben im Kern umschrieben, den vor allem und allein sie mit religiöser Wirksamkeit und theologischer Kompetenz ausfüllen muss. Die selbstbewusste Beschränkung kirchlicher Aktivität auf ihre primäre Funktion als Heilmittlerin resultiert nicht aus einem Zurückstecken des religiösen Anspruchs, sondern aus der Anerkennung der Realität der funktionsdifferenzierten Gesellschaft und der Einsicht in die Begrenztheit des eigenen Wirkungskreises.³⁴ Der Aufruf zur Entweltlichung kirchlicher Aktivität ist denn auch weniger Rückzug der Kirchen aus der Welt zu verstehen, sondern versteht sich als Konsequenz der Ausdifferenzierung der Gesellschaft, die Religion, Staat und die anderen gesellschaftlichen Teilsysteme „*in suo ordine*“ (Thomas von Aquin) gestellt hat: Staat und Kirche haben je eigene, selbständige, voneinander grundsätzlich unabhängige Aufgabe zu erfüllen.

Die Beschränkung der Kirchen auf ihren geistlichen Auftrag ist gerade unter den modernen Gegebenheiten geboten, sinnvoll und zukunftsweisend. Die sektorale Begrenztheit religiösen Handelns kann der Kirche die Luft zum Atmen wiedergeben, die ihr beim hechelnden Hinterherlaufen hinter wechselndem Zeitgeist und schnelllebiger Welt verloren zu gehen droht. In Sachen von Transzendenz, von „Leben nach dem Tod“ und „ewigem Heil“ verfügt die Religion über ein Monopol, das ihr niemand streitig machen könnte. Hier können die Kirchen ihre spezifischen Leistungen und überragenden Kompetenzen in die Gesellschaft einbringen: unverwechselbar, identifikationsfähig, identitätsbildend.³⁵ Die Anerkennung der funktionsdifferenzierten Gesellschaft und der Beschränkung auf den eigenen Wirkungskreis ermöglicht der Kirche die Aufrechterhaltung des eigenen universalistischen Wahrheitsanspruchs als absolut. Die Besin-

nung auf die Sektoralität ihres spezifischen und primären Aufgabenkreises immunisiert sie gleichzeitig vor den Gefahren der Selbstsäkularisierung. Die Kirche darf und muss ihre Wahrheit unverkürzt verkünden, die Kraft zum Widerspruch und moralischen Ärgernis in der Welt bewahren. Im *status confessionis* – aber auch nur dort – gibt es keinen Kompromiss.

Wenn die Kirche ihren Verkündigungsauftrag lebt und mit Wirksamkeit erfüllt, dann muss sie sich unvermeidlich und kann sie sich auch auf die sündige Welt einlassen. Gerade weil die Kirche auch dann nicht „von dieser Welt“ ist, kann sie sich ihr umso bedingungsloser hingeben. Bei der Konkretisierung ihrer Lehren in den Werken der konkreten Barmherzigkeit kommt sie mit der Welt, wie sie ist, in Berührung. Wenn sie dann mit Sündern umgeht und ihnen aus christlicher Nächstenliebe hilft, wird sie nicht deswegen auch sündig. Ihre Botschaft wird Wirklichkeit und nicht verdunkelt, wenn sie praktisch wirkt und konkret Barmherzigkeit übt. Die religiöse Wahrheit bleibt unberührt, wenn sie in konkreten Kontexten praktisch zur Entscheidung kommt. Die Alternative – Bewahrung der reinen Wahrheit unter Verzicht auf praktische Barmherzigkeit – kann kein zukunftsfähiger Auftrag der Kirche sein.

IV. Herausforderungen christlicher Parteien

Eine dem christlichen Menschenbild verpflichtete Politik handelt ihrem Selbstverständnis nach auf dem Boden und im Rahmen des freiheitlichen Verfassungsstaates. Sie akzeptiert die grundrechtlich legitimierte Pluralität des Gemeinwesens und Relativität des positiven Rechts, respektiert abweichende und konträre inhaltliche Positionen. Sie weiß sich als Teil der offenen Gesellschaft und sucht, ihre Vorstellungen eines wohlgeordneten Gemeinwesens auf dem Wege demokratischer Entscheidungsfindung zu befördern. Sie will

sich auf die Welt einlassen, weil sie Teil derselben ist. Sie sucht die Gesellschaft nach Maßgabe ihres Selbstverständnisses aktiv zu gestalten und muss der Logik des politischen Prozesses folgen, d. h. Kompromisse mit dem politischen Gegner eingehen, um Mehrheiten zu gewinnen. Christliche Parteien müssen in Ansehung konkreter, praktischer Probleme immer wieder erneut Fragen entscheiden, inwieweit ihr christliches Selbstverständnis politische Handlungsoptionen erlaubt, begrenzt oder im Grenzfall gar ausschließt. Mit diesem latenten Spannungsfeld zwischen den Ansprüchen christlicher Ethik und den Erfordernissen des politischen Wettbewerbs werden dem „C“ verpflichtete Parteien immer wieder konfrontiert: vom Parteifreund in politischer, vom politischen Gegner in polemischer, von Seiten kirchlicher Würdenträger in kritischer Absicht.³⁶ Der Hinweis auf das „Christliche“ löst regelmäßig Unbehagen aus, in dem sich die latente Spannungslage spiegelt: einerseits ist und will man stolz sein auf das unverwechselbare „C“. Andererseits macht sich Betroffenheit breit, wenn von purpurner Seite das „C“ eingefordert und auf inhaltliche Konsequenzen in der Tagespolitik insistiert wird. Das konfrontiert die Partei ebenso wie ihre Amtsträger mit dem Kern ihres Selbstverständnisses, dem christlichen Menschenbild, das Politik „aus einem Guss“ gewährleisten soll. Inhalte und Konsequenzen dieses Selbstverständnisses bedürfen regelmäßiger programmatischer Vergewisserung. Vorrangig aber stellt sich insoweit die Frage, ob und inwieweit die rechtlich verbindlichen Vorgaben des säkularen Verfassungsstaates und der positiven Rechtsordnung aus der Perspektive des christlichen Menschenbildes nicht nur formal zu respektieren, sondern auch materiell ihrer politischen Arbeit zugrunde gelegt werden müssen. Insbesondere führt dies zu der entscheidenden Frage, ob und inwieweit sie die Orientierung stiftende christliche Selbstverständnis autonom, d. h. politisch, oder in Anbindung an eine kirchenamtliche Autorität bestimmen müssen.

1. Verfassungsstaat und positives Recht als Rahmen

Die prinzipielle Antwort auf die Grundsatzfrage ist klar: Säkularer Verfassungsstaat und Verbindlichkeit des positiven Rechts sind fundamentale Prinzipien auch einer modernen, aus der Perspektive eines christlichen Menschenbildes formulierten Politik. Daraus folgt die Anerkennung der Eigen-gesetzlichkeit der Legitimation der Verfassung als Ausdruck der verfassungsgebenden Gewalt des Volkes, die grundsätzliche Anerkennung der positiven Rechtsordnung auch und gerade dann, wenn man ihre Inhalte ablehnt, wie etwa die geltende Regelung der Schwangerschaftskonfliktberatung. Diese Anerkennung wird freilich dadurch erleichtert, dass eine christlich orientierte Politik im Rahmen der Verfassung für die von ihr präferierten Lösungen und Ordnungsvorstellungen im freien politischen Wettbewerb werben, Mehrheiten organisieren und Einfluss erringen kann. Das Ringen um die Gestaltung des Gemeinwesens auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes wird dabei durch zwei Umstände gefördert. Erstens durch die bereits erwähnte strukturelle Konvergenz freiheitlicher Verfassungsstaatlichkeit und den Prinzipien des christlichen Menschenbildes.³⁷ Zum anderen bemisst sich die Durchschlagskraft einer dieser Leitvorstellung verpflichteten Politik wesentlich nach der – christlich orientierten – Religiosität des Volkes und der religiösen Vitalität der Kirche. Diese ist – ungeachtet der verfassungsstaatlichen Trennung von Staat und Kirche – vital und wirksam beispielsweise in den USA. Auch in Deutschland war die sogenannte Volksfrömmigkeit bis weit in das 20. Jahrhundert verbreitet, formte sozial stabile Milieus aus, mit denen politisch gerechnet werden konnte und wurde. Das Verdunsten dieser Milieus im Zuge der breiten Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens und des Niedergangs der ehemaligen Volkskirchen bleibt naturgemäß nicht ohne Rückwirkungen auf die Konturen einer christlich orientierten Politik: sie wird undeutlicher.

Eine religiös inspirierte Politik kann im säkularen Staat keinen apriorischen Herrschaftsanspruch erheben. Sie muss in einer offenen Gesellschaft mit ihren vielfältig konkurrierenden Werthaltungen um Mehrheiten ringen, um sich politisch durchzusetzen. Der säkulare Staat gibt hier keine Hilfestellungen, weil er die Antwort auf transzendente Sinnfragen prinzipiell verweigern muss, um Heimstatt aller Bürger sein zu können. Stattdessen bietet der säkulare Staat nur die rechtliche Grundlage für das Handeln aller Menschen, Parteien und Religionen auf seinem Staatsgebiet. Seine Säkularität und die Positivität des Rechts bestehen gerade darin, ohne Rücksicht auf weltanschauliche Überzeugungen gleiche Freiheiten und Rechte für alle zu garantieren. Eine an christlichen Werten orientierte Politik hingegen sucht im Rahmen und auf der Grundlage weltanschaulicher Offenheit und Neutralität des Staates die Ordnung der Gesellschaft inhaltlich durch Politik positiv zu gestalten. Der säkulare Staat bietet den Rahmen, den christliche Politik auszufüllen sucht. Beide Systeme bilden ein Komplementärverhältnis, das sich in den ersten 60 Jahren der Bundesrepublik Deutschland im Wesentlichen harmonisch und erfolgreich bewährt hat.

2. Autonomie des Politischen

Die Konkretisierung dessen, was eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik konkret bedeutet, obliegt den politischen Kräften. Es gibt für politische Parteien prinzipiell keine religiöse Autorität mehr, die maßgeblich bestimmen könnte, was christlich ist und welche politischen Entscheidungen deswegen getroffen werden müssen. Parteien verstehen sich denn auch nicht als Trabanten der Amtskirchen oder als Transmissionsriemen kirchlicher Gebote. Schon wegen der Pluralität im Feld des Christlichen kann es keine religiöse und kirchliche Definitionshoheit über den Inhalt der Politik mehr geben. Die „Sprengkraft“ der Reformation

hat das Christentum in vielfältige institutionelle und kirchliche Formierungen aufgespalten. Die gleichwohl fortbestehende Faszination und politische Relevanz des Christentums endet nicht an den Grenzen der großen, ehemaligen Volkskirchen; sie geht weit darüber hinaus. In der Praxis haben die traditionell guten, staatskirchenrechtlich unterfütterten partnerschaftlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Deutschland der katholischen wie der evangelischen Kirche breiten Raum zur politischen Einflussnahme gegeben. Sie bestimmen mit politischer Außenwirkung das Bild des „Christlichen“, wenn sie mittels (ökumenischer) Denkschriften und Stellungnahmen politische Resonanz zu erzeugen versuchen. Gleichwohl – eine Bestimmungsbefugnis über säkulare Politikinhalte kommt ihnen rechtlich nicht, faktisch kaum zu.

Daraus folgt: die inhaltliche Bestimmung dessen, was „christliche Politik“ ist und erheischt, muss eine sich diesen Werten verpflichtete Partei, ob sie will oder nicht, politisch autonom treffen. In der Konsequenz werden dadurch genuin christliche Begriffe säkular-politisch ausgedeutet, die dadurch aber idealiter in der säkularen Gesellschaft überhaupt noch verstanden werden und anschlussfähig bleiben können. Die Frage nach Inhalt und Reichweite der Direktivkraft des „Christlichen“ in der politischen Praxis wird daher unvermeidlich in der Zeit und in Ansehung säkularer Problemlagen zu konkretisieren sein. Dazu gehört auch, dass eine christlich orientierte Politik primär die Aufgabe haben muss, im politischen Prozess Wahlen zu gewinnen, um politische Entscheidungsmacht zu erlangen. Personell und programmatisch wird sie sich denn auch für Nichtchristen öffnen, im Parlament über Koalitionen Mehrheiten zu gewinnen suchen und dazu mitunter auch schwierige inhaltliche Kompromisse eingehen, sie verteidigen und verantworten. Und als Regierungspartei muss sie ohnehin ihre Entscheidungen gemeinwohlbezogen und im Namen und mit Wirkung für das „ganze Volk“ treffen und verantworten.

3. *Christliches Menschenbild in politischer Konkretisierung*

Wenn aber eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik diese unabhängig von den Verlautbarungen der großen christlichen Kirchen politisch definieren muss, so kann dies andererseits auch nicht gänzlich ohne Rücksicht auf den Quellgrund der christlichen Offenbarung und Lehre geschehen. Als beliebig aufladbare inhaltliche Leerformel stützte sie nicht, sondern diskreditierte sie jeden politischen Gestaltungsanspruch aus christlicher Verantwortung. Damit ist das Spannungsfeld umrissen, das eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik nicht nur auszuhalten, sondern auch in der Praxis immer wieder in konkrete Entscheidungen aufzulösen hat. Dabei geht es um den stets fehlbaren Versuch, im Christentum fundierte Grundhaltungen politisch fruchtbar zu machen und zur Geltung zu bringen. Christlich-demokratische Parteien anerkennen die Eigengesetzlichkeit des Politischen, die Welt politisch zu gestalten. Sie scheuen sich nicht davor, sich beim Kontakt mit der Welt, bei der Beschaffung von Mehrheiten, beim Eingehen von Kompromissen, die Hände schmutzig zu machen. Sie sind angelegt auf pragmatisches Handeln im Rahmen des politisch Möglichen. Die Gefahr, dabei ins Visier amtskirchlicher Kritik zu geraten, ist nur die Folge und Ausdruck der Ausdifferenzierung von Politik und Religion, also die Normalität einer am christlichen Menschenbild orientierten Politik im freiheitlichen Verfassungsstaat.

Anmerkungen

¹ Übersicht über die geschichtliche Entwicklung vgl. Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte*. Bd. 1. München 1991/1992, S. 272ff., 715ff., Bd. 3, S. 337ff.

² So war insbesondere für katholische Politiker der politische Zusammenschluss zum Zwecke der Selbstbehauptung in einer säkularen Staatlichkeit und in Konkurrenz zu anderen politischen Parteien eine Selbstverständlichkeit, vgl. Nipperdey: *Deutsche Ge-*

schichte. Bd. 3, S. 337ff.; ferner Ernst Rudolf Huber: Deutsche Verfassungsgeschichte. Bd. IV. Stuttgart 1969, S. 49ff.

³ Vgl. Christian Hillgruber: Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staates (Schönburger Gespräche zu Recht und Staat 10). Paderborn u. a. 2007, S. 31ff.; Klaus Ferdinand Gärditz: Säkularität und Verfassung, in: Otto Depenheuer/Christoph Grabenwarter: Verfassungstheorie. Tübingen 2010, § 5, Rn. 28ff.

⁴ Vgl. statt aller Josef Isensee: Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: Archiv des öffentlichen Rechts 131 (2006), S. 173ff.

⁵ Dazu Otto Depenheuer: Solidarität im Verfassungsstaat. Grundzüge einer normativen Theorie der Verteilung. Habilitationsschrift Universität Bonn 1991, Nachdruck 2009; Ders.: Solidarität und Freiheit, in: Handbuch des Staatsrechts. 3. Aufl. Heidelberg 2011, § 194, S. 665ff.; Uwe Volkmann: Solidarität – Programm und Prinzip der Verfassung. Tübingen 1998.

⁶ Josef Isensee: Subsidiaritätsprinzip und Verfassungsrecht. Eine Studie über das Regulativ des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft. 2. Aufl. Berlin 2001.

⁷ Grundsätzlich dazu Ders.: Gemeinwohl im Verfassungsstaat, in: Handbuch des Staatsrechts. Bd. IV. 3. Aufl. Heidelberg 2006, § 71, S. 3ff.; Otto Depenheuer: Das öffentliche Amt, in: Handbuch des Staatsrechts. Bd. III. 3. Aufl. Heidelberg 2005, § 36, S. 87ff.

⁸ Vgl. zur rechtlichen Bedeutung der Bindung von Verwaltung und Rechtsprechung an „Gesetz und Recht“ nur Birgit Hoffmann: Das Verhältnis von Gesetz und Recht. Eine verfassungsrechtliche und verfassungstheoretische Untersuchung zu Art. 20 Abs. 3 GG. Berlin 2003.

⁹ Befund bei Otto Depenheuer: Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staatsrechtlichen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: Ders. (Hg): Staat im Wort. Festschrift für Josef Isensee. Heidelberg 2002, S. 3ff.

¹⁰ Problemfaltung bei Otto Depenheuer: Politik aus christlicher Verantwortung. Staatsphilosophische Überlegungen, in: Dieter Althaus/Günter Buchstab/Norbert Lammert/Peter Molt: Mut – Hoffnung – Zuversicht. Festschrift für Bernhard Vogel. Paderborn u. a. 2007, S. 27ff.

¹¹ Dazu jetzt klarstellend BVerfGE 125, 39ff. Vgl. auch Frank Stollmann: Der Sonn- und Feiertagschutz nach dem Grundgesetz.

Stuttgart u. a. 2004; Philip Kunig: Der Schutz des Sonntags im verfassungsrechtlichen Wandel. Berlin u. a. 1989.

¹² BVerfGE 39, 1ff., 88, 203ff. – Martin Rhonheimer: Abtreibung und Lebensschutz. Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik. Paderborn u. a. 2004; Manfred Spieker: Kirche und Abtreibung in Deutschland – Ursachen und Verlauf eines Konfliktes. Paderborn 2001.

¹³ Überblick bei Susanne Braun: Das Klonieren von Tieren: Eine ethische und rechtliche Analyse. Zum verantwortungsvollen Umgang des Menschen mit seiner Umwelt. Baden-Baden 2002; Stammzellforschung in Deutschland. Möglichkeiten und Perspektiven. Stellungnahme der DFG vom Oktober 2006. Weinheim 2007; Thomas Heinemann/Jens Kersten: Stammzellforschung. Naturwissenschaftliche, rechtliche und ethische Aspekte (Ethik in den Biowissenschaften 4). Freiburg/Breisgau 2007.

¹⁴ Christian von Dierks u. a. (Hg.): Rechtsfragen der Präimplantationsdiagnostik. Berlin 2007.

¹⁵ Überblick bei Stephan Rixen: Lebensschutz am Lebensende. Das Grundrecht auf Leben und die Hirntodkonzeption. Berlin 1999.

¹⁶ Wolfgang J. Mückl (Hg.): Familienpolitik. Grundlagen und Gegenwartsprobleme. Paderborn 2002; Max Wingen: Familien und Familienpolitik zwischen Kontinuität und Wandel. 50 Jahre Bundesfamilienministerium. Sankt Augustin 2003.

¹⁷ Vgl. einerseits die naturrechtliche Deutung der Menschenwürde durch Günter Dürig aus dem Jahre 1958, andererseits die Abschiebung zwischen einem „Würdekern“ und einem „peripheren abwägungsoffenen Schutzbereich“ von Matthias Herdegen im Jahre 2005. Vgl. dazu Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern, in: FAZ, 3. September 2005, S. 33 und 35.

¹⁸ Grundsätzlich: Otto Depenheuer: Wahrheit oder Frieden. Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33 (1999), S. 5ff.

¹⁹ Zum Folgenden vgl. Otto Depenheuer: Kirche – Staat – Gesellschaft, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre. Hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle von Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf, Otto Depenheuer. Berlin 2008, S. 935, 945ff. sowie Depenheuer: Wahrheit oder Frieden, S. 18ff.

²⁰ Vgl. zu dieser Unterscheidung Otto Depenheuer: *Kirche – Staat – Gesellschaft*, S. 495ff.

²¹ Vgl. zum Folgenden: Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders.: *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/Main 1976, S. 42ff.; Gärditz: *Säkularität und Verfassung*, Rn. 1ff.; Christian Hillgruber: *Staat und Religion*, S. 7ff.

²² Vgl. Gärditz: *Säkularität und Verfassung*, Rn. 21. Grundsätzlich zur Selbstreferentialität des positiven Rechts: Niklas Luhmann: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt/Main 1981.

²³ Näher Gärditz: *Säkularität und Verfassung*, Rn. 37ff.

²⁴ Vgl. Paul Mikat: *Kirche und Staat in nachkonziliarer Sicht*, in: Kurt Aland/Wilhelm Schneemelcher (Hg.): *Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst*. Berlin 1967, S. 119.

²⁵ Vgl. Depenheuer: *Kirche – Staat – Gesellschaft*, S. 943ff. Die Verfassungsbindung aller Staatsgewalt im Verfassungsstaat ändert an diesem Relativitätstheorem nichts. Zum einen unterliegt auch das Verfassungsgesetz der Logik des positiven Rechts, d. h. es ist prinzipiell jederzeit änderbar. Zum anderen repräsentiert die Verfassung zwar einen materialen, zu großen Teil christlich grundierten – wenn auch im konkreten Fall regelmäßig umstrittenen – Minimalwertkonsens der pluralistischen Gesellschaft. In erster Linie aber organisiert und sichert sie nur das offene Verfahren der demokratischen Mehrheitsentscheidung und entlässt die Bürger im Übrigen in grundrechtliche Freiheit.

²⁶ Näher m. w. N. Josef Isensee: *Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung LXXIII*, 1987, S. 296–336.

²⁷ Überblick über diese Bestrebungen: Otto Depenheuer: *Auf der Suche nach der verlorenen Einheit. Carl-Ernst Jarcke und die religiöse Fundierung von Staat und Recht*, in: Stefan Mückel (Hg.): *Kirche und Religion im sozialen Rechtsstaat. Festschrift für Wolfgang Rürfer (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 42)*. Berlin 2003, S. 111ff.

²⁸ Übersicht bei Stefan Mückel: *Grundlagen des Staatskirchenrechts*, in: *Handbuch des Staatsrechts*. Bd. VII. 3. Aufl. Heidelberg 2009, § 159.

²⁹ Hubert Wolf (Hg.): *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vor-*

feld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2). Paderborn u. a. 1998; Ders./Judith Schepers (Hg.): In wilder zügelloser Jagd auf Neues. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn u. a. 2010.

³⁰ Insbesondere in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965), Rn. 36. Vgl. zur historischen Entwicklung eingehend Rudolf Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)* (Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 25). Paderborn u. a. 2005; Ders.: *Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens*, in: *Handbuch der katholischen Soziallehre*, S. 775ff.

³¹ Vgl. Josef Isensee: *Die Zukunftsfähigkeit des deutschen Staatskirchenrechts*, in: Ders. (Hg.): *Dem Staat, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 33)*. Berlin 1999, S. 67, 88.

³² Vgl. *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 189 (2011), S. 145ff.

³³ So schon Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1997, S. 595ff.; Gerd Roellecke: *Religion – Recht – Kultur und die Eigenwilligkeit der Systeme*. Berlin 2007, S. 22ff.; Depenheuer: *Politik aus christlicher Verantwortung*, S. 15ff.; Ders.: *Kirche – Staat – Gesellschaft*, S. 949ff.

³⁴ Stattdessen begeben sich „die Theologen [...] in die Welt, freilich häufig, ohne die Welt zu verstehen. Das nennt man ‚Säkularisierung der Theologie‘. Die Theologen sprechen und schreiben über alles und berufen sich auf alle möglichen Autoritäten, am liebsten auf Kant und am wenigsten auf die Bibel. Sie reden den Funktionssystemen in ihre Funktionserfüllung hinein, aber nicht über die Grenzen des Denkens.“ So zutreffend Gerd Roellecke: *Ende der christlichen Identität der europäischen Gesellschaften?* Unveröffentl. Manuskript, S. 13.

³⁵ Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 2000; Otto Depenheuer: *Ortsbestimmung der Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft*, in: *Säkularisation 1803 in Tirol*, 16. Symposium 2003. Hg. von der Brixener Initiative Kirche und Musik. Brixen 2005, S. 25ff.

³⁶ Eingehend dazu Depenheuer: *Politik aus christlicher Verantwortung*, S. 27ff.

³⁷ Vgl. Anm. 4.