

---

# Christentum und säkulares Gemeinwesen

Rudolf Uertz

Die zunehmende Bedeutung der Religion als Faktor von Politik und Gesellschaft hat verschiedene Ursachen.<sup>1</sup> Im Hinblick auf die internationale Politik ist wohl der wichtigste Grund das Aufkommen des politischen Islam. Zum einen war es die Errichtung der Theokratie im Iran durch Ayatollah Khomeini im Jahre 1979, durch die die Religion, die in der internationalen Politik keine erhebliche Rolle spielte (säkularer Panarabismus, arabischer Sozialismus, entwicklungspolitische Modelle u. a.), verstärkt zum Gegenstand des öffentlichen Interesses wurde. Zum anderen haben Migrationen und die Einwanderung von Millionen von Muslimen in die Länder der Europäischen Union die Frage der Religion als Faktor der Kultur und Politik wieder belebt, ein Phänomen, das sich nicht zuletzt durch Diskussionen um die Beitrittsverhandlungen zwischen der EU und der Türkei sowie den möglichen Beitritt der muslimisch geprägten Balkanstaaten verstärkt hat. Zweifellos hat die Frage der Religion nicht zuletzt durch innenpolitische, gesellschaftliche sowie kirchliche Faktoren – man denke etwa an das Pontifikat Johannes Pauls II. (1978–2005) und seine öffentlichkeits- und medienwirksame Auseinandersetzung mit den kommunistischen Machthabern – einen veränderten Stellenwert in der Gesellschaft erlangt. Die vor allem in der Wissenschaft verbreitete These der radikalen und irreversiblen Säkularisierung der modernen Gesellschaften hat damit an Plausibilität verloren.

*Religion als Faktor von Politik und Gesellschaft*

Das Verhältnis von Religion und Politik in den einzelnen europäischen Ländern gestaltet sich jedoch unterschiedlich. Es ist daher wohl nicht angebracht, undifferenziert von einer Renaissance der Religion zu sprechen.<sup>2</sup> Von einer wirklichen Renaissance kann man eigentlich nur dort sprechen, wo die zuvor unterdrückte Religion – wie etwa in den ehemals kommunistischen Staaten – wieder aufblüht und sich ein religiöses Leben neu entfaltet hat.

Bezüglich der westeuropäischen Länder wird man generell kaum von einer Rückkehr der Religion sprechen können, da sie dort weder im privaten noch im öffentlichen Raum wirklich abwesend war; andererseits ist zu konzedieren, dass der religiöse Diskurs heute nur für bestimmte Bereiche gilt.<sup>3</sup> Es ist nicht ganz abwegig, wenn Brigitte Zypries, die amtierende Bundesjustizministerin, das aktuelle Interesse an Religion als ein „Feuilleton-Phänomen“ bezeichnet.<sup>4</sup> Dennoch lässt es sich durchaus ein zunehmendes Interesse an der Religion beobachten; aber dieses kommt nur ganz bedingt den institutionalisierten Kirchen und Religionsgemeinschaften zugute. Geändert hat sich allerdings das Interesse vieler geisteswissenschaftlicher Disziplinen wie auch von Akademien und politischen Stiftungen bezüglich der Religion als personaltranszendente, kulturellem und nicht zuletzt als politisch-rechtlichem Faktor der Gesellschaften Europas und des Westens. Die öffentliche mediale und wissenschaftliche Debatte über Religion bezieht sich also vornehmlich auf die Religion als kulturelles Phänomen. Und insofern wird man vermerken müssen, dass nicht zuletzt als eine Folge des Zusammenbruchs des Kommunismus religiös dimensionierte Ideen in den öffentlichen und wissenschaftlichen Theorie-Debatten – zumindest in Mittelosteuropa – teilweise das Vakuum ausfüllen, das durch den Wegfall des Sozialismus als politischer Ideologie entstanden ist.<sup>5</sup>

Für viele Bürger sind nach wie vor ethisch-politische Fragen von religiös-christlichen Motiven getragen. Herausgefordert sehen sich dadurch vor allem die Wissenschaftler und die Wissenschaftsgebiete, die bisher in ihren Untersuchungen und Darstellungen die Religion als Faktor politischer Theorie und Gestaltung geringgeschätzt oder ganz ausgeblendet hatten.<sup>6</sup>

Die Religion, auch wenn sie sich primär auf das Private reduziert und kulturelle Auswirkungen hat, ist damit eine Determinante der Politik.<sup>7</sup> Dies zeigt sich vor allem, wenn wir das Themenfeld Religion und Politik im größeren ideengeschichtlichen Kontext betrachten. Es gehört zum Erbe der gemeinsamen europäischen Kultur, dass die Religion, vornehmlich das Christentum, eine wesentliche Basis des sozialen, kulturellen und politischen Lebens in Europa darstellt, wobei es jeweils beträchtliche Unterschiede zwischen dem lateinischen Christentum, also dem Katholizismus und Protestantismus<sup>8</sup> auf der einen, und der orthodoxen Kirche bzw. dem Ostchristentum auf der anderen Seite gibt.<sup>9</sup>

### *Die Ausdifferenzierung von Religion und Politik*

Historisch betrachtet kommt man nicht umhin festzustellen, dass die auf dem Boden des lateinischen Christentums entstandene europäische Staatskonstruktion mit ihrer Differenzierung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, zwischen kirchlichen Belangen und weltlich-politischem Handeln das Ergebnis einer Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat und des Kampfes um die innere (und äußere) Befriedung des Gemeinwesens ist.<sup>10</sup> Das Ergebnis dieses Konfliktes ist die Entscheidungshoheit des Staates in politischen Angelegenheiten. Als spezifisches Feld der Kooperation von Religion und Politik, Kirche und Staat hat

sich im Religionsverfassungsrecht vieler Länder das *gemischte Gebiet*, die „*res mixtae*“, herausgebildet (Schule, katholische Fakultäten, Anstalts- und Militärseelsorge u. a.). Zugleich ist zu bemerken, dass ungeachtet der Tatsache, dass der moderne Staat sich von der Kirche und der Theologie emanzipiert hat, bei der Entwicklung des staats-theoretischen Konstrukts kirchlich-theologisches, sozialethisches und kanonistisches Gedankengut nicht unbeteiligt war.<sup>11</sup>

Die wesentlichen Fundamente eines gedeihlichen Staat-Kirche-Verhältnisses sind die *Religions- und Gewissensfreiheit* und deren verfassungsrechtliche Sicherung. Insofern ist die Religionsfreiheit mit das wichtigste Motiv für die Herausbildung individueller Freiheitsrechte als Kern des modernen Konstitutionalismus. Im Modell des Thomas Hobbes, welches in Grundzügen die Konturen der rechtlichen Regelungen in dem durch die religiöse Vielfalt gekennzeichneten Gemeinwesen erkennen lässt, ist die Religion ihres öffentlich-politischen Anspruchs beraubt und ganz und gar in den Privatbereich verwiesen. Das religiöse Bekenntnis ist reduziert auf das persönliche Bekenntnis; der gesellschaftliche Konsens kulminiert in dem zentralen Satz „Jesus is the Christ.“

Mit dieser Formel, die das Grunddogma aller christlichen Kirchen darstellt, wird das Minimum an religiösen Glaubens- und Wertüberzeugungen konzidiert, zugleich eine Differenzierung zwischen äußerer und innerer, juristischer und moralischer Gesetzeskonformität formuliert.<sup>12</sup> Um des Friedens des Gemeinwesens willen muss der Staat vor allem als Friedens- und Ordnungsmacht fungieren und damit zwangsläufig das Letztentscheidungsrecht besitzen, weswegen das Recht vom religiösen Bekenntnis getrennt und einer neutralen Instanz – bei Hobbes dem mit unbedingten Befugnissen ausgestatteten Staatslenker (Monarchen) – zugewiesen wird. Das (öffentliche und zivile) Recht

folgt also nicht mehr religiösen Wahrheitsansprüchen, denen es gemäß den seinerzeit waltenden kirchlich-religiösen Ansprüchen zu folgen hatte. Solange aber die Kompetenzen zwischen geistlicher und weltlicher Macht nicht deutlich voneinander abgegrenzt sind (wobei zwangsläufig dem Staat angesichts konkurrierender Religionen, die alle für sich beanspruchen, „wahres Recht“ zu verwirklichen und „im Namen Gottes“ zu handeln, die Rolle des Letztentscheiders zukommen muss), kann es nicht zu einer wirklichen Friedensordnung des Gemeinwesens kommen. Die Säkularisierung von Recht und Politik ist also ein notwendiges Erfordernis zur Befriedung des politisch-weltanschaulich pluralistischen Gemeinwesens. Der Staat hat sich in Europa als neutrale, über den Bürgerinteressen und den Religionsstreitigkeiten stehende Instanz etabliert. Seine Aufgabe als Ordnungs- und Friedensmacht folgt der Formel: „Nicht die Wahrheit, sondern die politische Autorität bestimmt das Gesetz.“<sup>13</sup>

### *Religions- und Gewissensfreiheit als Produkt der Säkularisierung*

Beachtlich an diesem Ordnungsmodell ist die Dialektik zwischen der staatlich-politischen Letztentscheidung und der weitestgehend ins Individuelle zurückverlagerten Religions- und Gewissensfreiheit: Unverkennbar hat Hobbes das Staat-Kirche-Verhältnis in ein Politik-Religion-Beziehungsmuster transformiert, das mit seinen durch Augustinus und Luther geprägten „Unterscheidungen von Geistlich-Weltlich, Innerlich-Äußerlich, Sichtbar-Unsichtbar“ eine „klare staatliche Antithese zum römisch-kirchlichen Entscheidungsmonopol“ herausgebildet hat, das entsprechend protestantisch-individualistische Züge trägt. Der Dualismus Kirche und staatliche Gewaltenordnung wird

hier durch einen Dualismus von äußerer und innerer Gesetzeskonformität mit privatem Glaubens- und Gewissensvorbehalt ersetzt. Mit seinem vom „protestantischen Prinzip“ geprägten Modell, das der reformatorischen Theologie und Sittlichkeitsvorstellung folgt und in dessen Zentrum die *Gottunmittelbarkeit* des einzelnen Menschen steht, hat Hobbes der Verantwortungsethik ein gutes Stück weit vorgearbeitet. Auf der Basis religiös-ethischer Ideen wurde die *Verantwortungsethik* als spezifisches christlich-politisches, d. h. kulturchristliches Ethikmodell entwickelt; vom Gewissensanspruch des einzelnen getragen intendiert es ein spezifisches politiktheoretisches Handlungs- und Entscheidungsmodell des mündigen Bürgers im weltanschaulich-neutralen, pluralistischen Gemeinwesen.<sup>14</sup>

Mit seinem individuellen Glaubens- und Gewissensanspruch, den der Staat unbedingt zu respektieren und zu schützen hat, markiert die Verantwortungsethik zugleich einen Vorbehalt gegenüber zu weitgehenden staatlich-politischen Ansprüchen. In der prinzipiellen Akzeptanz des privaten Gewissens- und Glaubensvorbehalts durch den Staat sah Carl Schmitt einen eklatanten Widerspruch zu Hobbes' ansonsten einheitlich-dezisionistischer und heteronomer Staatskonzeption und seiner rechtlich-politischen Neutralisierung des christlichen Bekenntnisses.<sup>15</sup>

Zweifellos bedurfte es noch bis zur Anerkennung probabler, befriedender religionsrechtlicher Regelungen einer Reihe von Entwicklungsstufen; doch zeigt sich, dass das hobbessche Modell beweglich genug ist, um an veränderte Zeiten und historisch-politische Bedingungen angepasst werden zu können. Jedenfalls ist in den Grundstrukturen der hobbesschen Staatstheorie schon die systematische Differenzierung zwischen geistlicher und weltlicher Macht und Einflussphäre angelegt, wie sie sich in vielen staatskirchenrechtlichen bzw. religionsverfassungsrechtlichen Regelungen niederschlägt. Entwicklungsstufen auf dem

Weg dahin waren die Herausbildung der rechtsstaatlichen und demokratischen Grundsätze, wie sie vor allem in den Grundrechtscharten ihren Niederschlag finden. Eine bedeutende Weiterentwicklung moderner Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit ist zweifelsohne die von Charles de Montesquieu (*Vom Geist der Gesetze*, 1748) formulierte Rechtstheorie, die im amerikanischen Verfassungsrecht schon vor der Bundesverfassung von 1781 in einigen Einzelstaaten realisiert worden war. Diese Rechtstheorie sieht vor, dass 1. fundamentale Grundnormen der Sittlichkeit und Humanität die staatlichen Gewalten binden; 2. diese Fundamentalnormen in ihrem Wesensbestandteil vom Gesetzgeber nicht geändert oder beseitigt werden dürfen, so dass 3. die oberste gesetzgebende Gewalt (Verfassungsgericht) berechtigt ist, die gegen diese fundamentalen Verfassungsnormen gerichteten Entscheidungen und staatlichen Handlungen für widerrechtlich zu erklären.<sup>16</sup> Diese Form von Staats- und Rechtskonstruktion ist keineswegs erst das Ergebnis des neuzeitlichen politischen und rechtlichen Denkens (Locke, Montesquieu u. a.); sondern es enthält vielmehr die dem Naturrechtsdenken der Antike und des Mittelalters sowie der frühen Neuzeit gleichermaßen vertraute Vorstellung, dass positives Recht und Staatshandeln an vorstaatliche bzw. überpositive Grundnormen gebunden sein müssen, damit nicht zuletzt das staatlich-administrative Handeln selbst grundlegenden Gerechtigkeitskriterien folgt und gegen Willkürmaßnahmen von Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierungshandeln gesichert ist.

*Die Menschenwürde als Fundament der Grund- und Freiheitsrechte*

In Deutschland hat sich angesichts der Pervertierung des Rechts durch die NS-Machthaber, die gar noch die Rassen- und Vernichtungspolitik in rechtsförmige Gesetze gegossen haben, nach 1945 eine radikale sittliche und rechtliche Neubesinnung ereignet, die weit über den christlich-kirchlichen Raum hinausreichte. In eindrucklicher Weise kam dieser radikale Sinneswandel im Staats- und Rechtsdenken bei dem bekannten deutschen Rechtswissenschaftler und Reichsjustizminister Gustav Radbruch (1878–1949) zum Ausdruck. Radbruch, der der SPD-Reichstagsfraktion angehörte, war selbst über die längste Zeit seines Lebens Anhänger des Rechtspositivismus. Angesichts der geistig-sittlichen Erschütterungen nach dem Zweiten Weltkrieg sagte er zur Erneuerung des Rechts im Jahre 1947:

„Die überkommene Auffassung des Rechts, der seit Jahrzehnten unter den deutschen Juristen unbestritten herrschende *Positivismus* und seine Lehre ‚Gesetz ist Gesetz‘, war gegenüber einem solchen Unrecht in Form des Gesetzes wehrlos und machtlos; die Anhänger dieser Lehre waren genötigt, jedes noch so ungerechte Gesetz als Recht anzuerkennen. Die Rechtswissenschaft muss sich wieder auf die jahrtausendalte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung besinnen, dass es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist, – vor dem auch das auf Grund eines solchen ungerechten Gesetzes gesprochene Urteil nicht Rechtsprechung ist, vielmehr Unrecht, mag auch dem Richter, eben wegen seiner positivistischen Rechtserziehung, solches Unrecht nicht zur persönlichen Schuld angerechnet werden.“<sup>17</sup>



Auch wenn die christlichen Kirchen bezüglich der Entwicklung des modernen, auf Menschenrechten basierenden demokratischen Rechts- und Verfassungsstaates ihre Schwierigkeiten hatten, von biblisch-theologischen Normen her individuelle Grund- und Freiheitsrechte zu formulieren,<sup>18</sup> so hat das Christentum doch hohen Anteil an der Befriedung der Ordnung wie auch an der Säkularisierung des öffentlichen Lebens. Die christliche Ethik hat über den Binnenraum des Kirchlichen hinaus Grundeinstellungen, Denkmuster, Lebensformen und Traditionen der Gesellschaft mitgeprägt. Der Differenzierungsprozess zwischen geistlicher und weltlicher Macht, der seinen Ursprung im theologisch-biblischen Denken hat, nahm im lateinisch geprägten Europa mit dem Investiturstreit im 11. Jahrhundert seinen Anfang. Der Freiheitskampf zwischen Kirche und politischer Ordnung erfuhr seine Fortsetzung sodann in der Reformation, dem europäischen Rationalismus und der Aufklärung und schließlich in der Menschenrechtsbewegung. Man wird daher sagen müssen, dass der säkulare Staat, ungeachtet der Spannungen, die sich zwischen ihm und den Kirchen, zwischen Religion und Politik ergeben, „nicht durch Beiseitestellen, sondern in lebendiger Auseinandersetzung mit dem fortwirkenden Christentum und in der Umsetzung gerade auch christlicher Gedanken entstanden ist“.<sup>19</sup>

### *Religionsfreiheit und Religionsverfassungsrecht*

Man muss diese Grunddaten des modernen Staats- und Verfassungsdenkens berücksichtigen, um das bekannte Diktum des deutschen Staats- und Verfassungsrechtlers, Ernst-Wolfgang Böckenförde, angemessen würdigen zu können. Sein vor über 30 Jahren getätigter Ausspruch, „*der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Vorausset-*

zungen, die er selbst nicht (das heißt nicht mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln des Rechts; R. U.) garantieren kann“, ist die Schlussfolgerung eines verfassungsgeschichtlichen Diskurses, der das Spannungsfeld zwischen Verfassungsstaat und dem von Christentum, Aufklärung und Humanismus geprägten Freiheitsprozess zum Inhalt hat. Das Dilemma, das sich dabei für den demokratischen Staat ergibt, ist die Verlegenheit, dass er als liberaler Staat, der die Freiheit des Einzelnen in religiösen und sittlichen Angelegenheiten zu respektieren und zu schützen hat, auf Rechtsgüter angewiesen ist, die seiner Existenz und seinen Kompetenzen vorausliegen. Diese Rechtsgüter, in deren Zentrum die Menschenwürde und die aus ihr resultierende Religions- und Gewissensfreiheit stehen, verdanken sich keineswegs exklusiv, jedoch in hohem Maße auch christlichem Gedankengut und der politischen und rechtlichen Initiative der Vertreter christlich-humanistischer Ideen. Diese theologisch-anthropologischen und philosophisch-ethischen Elemente des Christentums werden zumeist mit dem Begriff *christliches Menschenbild* umschrieben.

Der religiös-sittliche Beitrag des Christentums zur Humanisierung von Staat und Gesellschaft und zur Beschränkung staatlicher und administrativer Macht konzentriert sich vornehmlich auf die Religions- und Gewissensfreiheit. Auch wenn die christlichen Kirchen in ihrer Geschichte vielfach entgegen den eigenen Dogmen und Normen handelten, so gilt doch, dass ihre Normansprüche trotz vielfältiger Kautelen im Kern die fundamentale Forderung nach Gewissensfreiheit enthielten. Nach Thomas von Aquin, der den subjektiven Faktor in das moraltheologische Denken eingeführt hat, muss der Christ seinem Gewissen sogar dann folgen, wenn das Gewissen dabei objektiv gültigen Normen zuwider entscheiden sollte.<sup>20</sup> Das Christentum hat mit seiner Theologie und Philosophie die spätantike,

die mittelalterliche und die neuzeitliche Kultur mitgeprägt und hat damit zugleich wesentlichen Anteil an den Postulaten freiheitlicher Gesinnung und Verantwortung.

In seinem Diktum vom freiheitlichen Staat und seinen spezifischen Voraussetzungen hat Ernst-Wolfgang Böckenförde den Freiheitsaspekt zugespitzt: Das Dilemma des Staates besteht demnach darin, dass der Staat, wenn er seine Freiheitlichkeit nicht aufgeben will, keine Staatsideologie verordnen kann, sondern auf die moralischen Bindungskräfte seiner Bürger angewiesen ist, die unter anderem der religiöse Glaube vermittelt. Diese Aporie ist das Ergebnis und die Bedingung der modernen Freiheitsgeschichte des säkularen Staates, die nach 1945 in den westlichen Staaten ihren Siegeszug angetreten hat und nach dem Fall des Eisernen Vorhangs in den übrigen europäischen Staaten ihre Fortsetzung gefunden hat.

In jüngster Zeit hat sich verschiedentlich Kritik an dem Böckenfördeschen Diktum breit gemacht. Viele halten die These in der Gegenwart nicht mehr für stichhaltig, wobei viele Böckenförde „gegen dessen eigene Intention“ übersetzen: Hans Michael Heinig kritisiert die Verkürzungen von Interpreteten, die Böckenfördes These gegen dessen Intention lesen: „In der religiös-weltanschaulich ausdifferenzierten Gesellschaft kann die Frage nach den vorstaatlichen Bedingungen des Staates und nach der Legitimität des geltenden Religionsverfassungsrechts wohl kaum hinreichend und abschließend mit der Betonung der integrativen Funktion von Religion, also mit der Gemeinwohlrelevanz, beantwortet werden.“<sup>21</sup> Heinig verweist auf den „Ambivalenzcharakter der Religion für das Recht“, und zieht von hierher Schlüsse für das Religionsverfassungsrecht. Einerseits bedürfe es einer angemessenen verfassungstheoretischen Perspektive auf die sozialproduktiven Potenziale der Religion. Diese könnte von einem Verständnis von Kirchen und Religionsgesellschaften als interme-

diäre Institutionen der Zivilgesellschaft liegen. „Als solche fungieren sie nicht staatsanalog, sondern als besondere, nämlich religionsbezogene Form eines Zusammenschlusses von Bürgern und nehmen als solche an den Selbstverständigungsprozessen der Gesellschaft – auch im Gegenüber zum Staat – teil.“ Entsprechend geschehe der grundrechtliche Freiheitsschutz des religiösen Lebensbereichs – wie bei anderen Lebensbereichen auch „zuvörderst um seiner selbst willen“, und „allenfalls mittelbar wegen seiner gesellschaftlichen Leistungen, die durch die Freiheit stimuliert werden. Die besondere staatskirchenrechtliche Förderung der Religion (Religionsunterricht, Status der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts u. a.) stehen so gesehen „im Lichte einer Grundrechtsförderung und -effektivierung, nicht aber der Privilegierung Altetablierter und Diskriminierung Andersdenkender“.

Andererseits aber sei das Religionsrecht in seinem Grundgefüge auch als „Gefahrenabwehrrecht zu begreifen, als Teil des Ordnungsrechts und nicht nur als traditionelle Säule der Kulturstaatlichkeit“, um das „destruktive Potenzial der Religion“ einzudämmen, „ohne dass die offen-plurale Neutralität des Staates Schaden nimmt“.<sup>22</sup>

### *Die Ambivalenz des Religionsrechts*

Eine andere Interpretation erfährt das Böckenfördesche Diktum bei Brigitte Zypries. Auch wenn ihr die „Renaissance der Religion“<sup>23</sup> „eher ein Feuilleton-Phänomen“ zu sein scheint, so ist das Thema Religion für sie so virulent, dass sie dringenden politischen Handlungsbedarf sieht. Ihre Überlegungen entzündeten sich an der These Ernst-Wolfgang Böckenfördes. Dieser habe die „Entstehung des Staates nicht nur aus der Säkularisierung, also der Ver-Weltlichung, gedeutet“, sondern daraus auch die Schlussfolgerung gezo-

gen, dass sich die „inneren Bindungs- und Regulierungskräfte der Freiheit, also das Wir-Gefühl oder der Kitt einer Gesellschaft ... nun einmal nicht mit Recht und Gesetz anordnen“ ließen. Diese „Passivität des Staates“ aber könne sich das politische Gemeinwesen nicht länger leisten. Im Übrigen sei es ja auch gar nicht so, dass der Staat passiv sei, sondern bei der Ausbildung von Kultur und nicht zuletzt mit seiner Bildungspolitik (Schule, Fächerkanones, Lehrpläne, Rahmenpläne usw.) Werte vermittele.<sup>24</sup> Angesichts des Umstands, dass die religiöse Bindung der Bevölkerung, nicht zuletzt auch im Zusammenhang mit dem weit verbreiteten Atheismus bzw. der Areligiosität in den Neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland rückläufig sei, die Religion aber nach wie vor eine wichtige Wertevermittlerin sei, müsse der Staat nun das Heft in die Hand nehmen und für alle Schüler einen verpflichtenden Werteunterricht nach dem Modell „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde“ (LER), wie er derzeit in Berlin üblich ist, flächendeckend einführen.

Nun wird man konzedieren, dass gesamtgesellschaftlich betrachtet tatsächlich Erziehungsaufgaben immer mehr von den Familien und den Erziehungsberechtigten auf Schule und Lehrer übertragen werden, die damit zumeist überfordert sind. Auch ist es zutreffend, dass der konfessionelle Religionsunterricht – nicht zuletzt auch aufgrund der weitgehenden Atheisierung der Neuen Länder – nicht mehr genügend Schüler erreicht, so dass ein vom Staat durchgeführter Werteunterricht, der auch Grundwissen über die Religionen und Ethik vermittelt, durchaus angebracht ist. Problematisch ist allerdings, dass Frau Zypries nicht hinreichend deutlich macht, dass ein vom Staat durchgeführter Religions- und Werteunterricht, nicht als Pflichtfach und anstelle des konfessionellen Religionsunterrichts oktroyiert werden kann, da ein solcher Unterricht gemäß den verfassungsrechtlichen Normen in die

Zuständigkeit des kirchlich verantworteten Religionsunterrichts als Wahlpflichtfach fällt. Der konfessionelle Religionsunterricht würde aber aus den öffentlichen Schulen herausgedrängt, wenn LER oder ein ihm verwandtes Unterrichtsprogramm als Pflichtfach für alle Schüler verbindlich gemacht würde. Es gehört eben zum Grundrecht der Religions- und Gewissensfreiheit, dass die Vermittlung religiöser und ethischer Werte nicht primär in die Zuständigkeit des Staates fällt, sondern dem kirchlich oder religionsgemeinschaftlich verantworteten Religionsunterricht und natürlich den Eltern obliegt. Bis zur Religionsmündigkeit aber liegt die Entscheidung darüber, ob ein konfessioneller Religionsunterricht besucht wird und welcher Konfession der Vorzug gegeben wird, in deren Verantwortung.

Das Postulat einer eingeschränkten, subsidiären Zuständigkeit des Staates in Religions-, Wert- und Erziehungsfragen ist das Ergebnis der modernen Freiheitsgeschichte. Es ist die logische Folge des Differenzierungsprozesses zwischen geistlichem und weltlichem Bereich, zwischen kirchlich-religiöser und weltlich-politischer Zuständigkeit, und der damit verbundenen Trennung zwischen innerer und äußerer Gesetzeskonformität, zwischen privatem Glaubens- und Gewissensanspruch und staatlichem Gewaltmonopol, eine Differenzierung, die schon im Leviathan des Thomas Hobbes vorgebildet ist. Im übrigen ist dieser Dualismus von äußerer und innerer Gesetzeskonformität, der ja unverkennbar dem Böckenfördeschen Diktum zugrunde liegt, keineswegs eine „katholische Variante“, wie dies verschiedentlich behauptet wird, sondern sie entspringt ideengeschichtlich gesehen unverkennbar einem „protestantischen Prinzip“.<sup>25</sup>

## Schluss

Der moderne Staat ist historisch, das heißt verfassungsgeschichtlich und theoriegeschichtlich betrachtet, das Produkt der Säkularisation. Der Staat ist entstanden durch Emanzipation aus kirchlich-geistlicher, christlicher Herrschaft und Bestimmung. Er wurde weltliches Gemeinwesen mit der Folge, dass die Religion nicht mehr seine Grundlage bildet. So entsteht zwangsläufig die Frage, woraus der Staat lebt. Die Freiheitlichkeit des Staates – und insofern wurde Böckenfördes Diktum vielfach zu sehr auf seine religiöse Dimension eingengt – gilt aber selbstredend nicht allein für die Religionsfreiheit, sondern für die Freiheitsrechte des liberalen Staates überhaupt und bezieht sich ebenso auf die Kultur, die Kunst und die Wissenschaft. Auch in dieser Hinsicht kommt dem Staat nur eine beschränkte, subsidiäre Zuständigkeit zu.

Das Freiheitspostulat und die Grundrechte der Verfassung ergeben sich aus dem Begriff der Menschenwürde. Auch wenn der Begriff der Menschenwürde religiös-christlichen Ursprungs ist und hieraus seine Prägung hat, so erhält „die unabdingbare Subjektstellung, auf welche die Würde abhebt, ein unterschiedliches konkretes Profil, je nachdem, ob der Mensch als Gemeinschaftswesen im Sinne des Aristoteles, als auf sich gestelltes Individuum, als *imago Dei* im Sinne des christlichen Menschenbildes oder davon abgelöst verstanden wird“.<sup>26</sup>

Angesichts von tiefgreifenden gesellschaftlich-kulturellen Verschiebungen und Entwicklungen hat das Verhältnis Politik und Religion einschließlich der Beziehungen zwischen Staaten und Kirchen einen neuen Stellenwert erlangt. So dürfte sich die Diskussion über das Religionsrecht und das Religionsverfassungsrecht verstärkt auf die EU-Ebene verlagern, wenngleich im Verfassungsvertrag des Europäischen Verfassungskonvents von 2003/2004 das Religi-

onsverfassungsrecht der einzelnen EU-Länder unangetastet bleibt – eine Regelung, die auch der „Vertrag von Lissabon zur Änderung des Vertrags über die EU und des Vertrags zur Gründung der EG“ vom Dezember 2007 (vgl. ebd. Art. 16c) enthält. Unterschiedlich sind jedoch die kulturellen Rahmenbedingungen in den einzelnen EU-Regionen und -Ländern. Während sich in Osteuropa seit der Wende 1989/90 mit der Wiederbelebung der Religion teilweise auch eine neue Symbiose von Christentum, Nation und Nationalstaat zeigt, hat sich in den westlichen Ländern die Säkularisierung eher verfestigt, wenngleich andererseits – wie das Beispiel des Böckenförde-Diktums zeigt – in der Öffentlichkeit die Intensität religiöser und religionspolitischer Debatten zugenommen hat.<sup>27</sup> Das Christentum, so zeigte sich im Übrigen, hat den gesellschaftlich-politischen Emanzipations- und Säkularisierungsprozess mitgetragen und durch seine Sozialethik konstruktiv begleitet. Die religiöse Neutralität des Staates findet da ihre Grenze, wo es sich um den konstruktiven, gemeinwohlrelevanten Beitrag der Religion handelt.<sup>28</sup> Hier zeigen sich deutlich die Affinitäten des (westlichen) Christentums zur Verantwortungsethik, zur Verfassungs- und Rechtsstaatlichkeit sowie zur Europaidee.

### *Anmerkungen*

<sup>1</sup> Zum Ganzen vgl. Manfred BROCKER / Tine STEIN (Hrsg.): *Christentum und Demokratie*, Darmstadt 2006; Rudolf UERTZ: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005; Tine STEIN: *Himmlische Quellen und irdisches Recht. Religiöse Voraussetzungen des freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a. M. 2007.

<sup>2</sup> So diagnostizierte z. B. Jörg SPLETT: *Religion*, in: *Staatslexikon*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 4, Freiburg i.Br. <sup>7</sup>1988, Sp. 792–799, hier: 798, schon vor fast zwanzig Jahren das Aufkommen einer „neuen Religiosität“; vgl. auch Karl-Heinz OHLIG / Martin



HONECKER: Christlicher Glaube, Religion und moderne Gesellschaft (Vorträge und Beiträge der Politischen Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung 8), Alfter-Oedekoven 1988.

<sup>3</sup> Vgl. Renate KÖCHER: Die neue Anziehungskraft der Religion, in: FAZ vom 12.4.2006.

<sup>4</sup> Brigitte ZYPRIES: 5. Rede zur Religionspolitik in der Humboldt-Universität, 12. Dezember 2006, in: <http://www.bmj.bund.de> (...).

<sup>5</sup> Kritisch zur aktuellen Religionsdebatte: Braucht Deutschland Religion?, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2006, sowie Thomas MEYER: Religion und Politik. Ein neu belebtes Spannungsfeld, Berlin 2007; zu den aktuellen Erörterungen des Problemkreises *Religion, Politik, Gesellschaft* vgl. die Themenhefte *Aus Politik und Zeitgeschichte* 42–43 (2002); 7 (2005); 6 (2007).

<sup>6</sup> Gut aufzeigen lässt sich der Stellenwert, den die Politikwissenschaft der Religion in der Vergangenheit beimaß, am Beispiel von *Einführungswerken in die Politikwissenschaft*. Die bis in die 1970er Jahre weitverbreitete Einteilung der politischen Ideenkreise *Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus* wich der von Wolf-Dieter NARR: *Theoriebegriffe und Systemtheorie*, Stuttgart 1969, S. 41ff. eingeführten *Drei-Schulen-Lehre*. Diese unterscheidet zwischen dem *normativ-ontologischen, historisch-dialektischen und analytisch-kritischen Ansatz*. Religiös dimensionierte Ansätze kommen in diesem System lediglich in der Form deduktivistisch-konservativer Ideen vor. Vgl. dagegen Johann B. MÜLLER: *Die politische Ideenkreise der Gegenwart*, Berlin 1992; DERS.: *Religion und Politik. Wechselwirkungen und Dissonanzen*, Berlin 1997.

<sup>7</sup> Vgl. Johann B. MÜLLER: *Determinanten politischer Entscheidung*, Berlin 1985; DERS. *Werteverfassung und Werteverfall*, Berlin 2000.

<sup>8</sup> Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF: *Der Protestantismus*, München 2006; Martin HONECKER, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin 1995.

<sup>9</sup> Vgl. zu den Unterschieden von Katholizismus, Protestantismus und Orthodoxie: Rudolf UERTZ: *Politische Ethik im Christentum*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 6 (2007), S. 31–38; vgl. ferner Alfred MÜLLER-ARMACK: *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*, Bern <sup>3</sup>1981; Ernst TROELTSCH: *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (<sup>1</sup>1912), Neudruck: Aalen 1977.

<sup>10</sup> Vgl. Hans MAIER: *Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?* in: BROCKER / STEIN (wie Anm.

1), S. 15–28; DERS.: Europäische Kultur: Phantom oder Wirklichkeit?, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2001), S. 243–256; vgl. auch Horst MÖLLER: Europas Integration als Ergebnis der europäischen Geschichte, in: Die Zeit vom 24.4.2002.

<sup>11</sup> „Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (sind) säkularisierte theologische Begriffe“; Carl SCHMITT: Politische Theologie, Berlin 1934, S. 49, zit. nach Günter DÜRIG: Die Menschenauffassung des Grundgesetzes, in: Juristische Rundschau, 7 (1952), S. 259–263, hier 260. – Günter Dürig bezeichnet die Menschenwürde als „materielles Hauptgrundrecht“, als „oberstes Konstitutionsprinzip allen objektiven Rechts“, eine Garantie, die durch nichts zu relativieren sei, so dass sie jedem geschriebenen Gesetz vorgelagert ist. Das Bundesverfassungsgericht spricht in seiner Rechtssprechung von der Menschenwürde als „tragendem Konstitutionsprinzip“ und „oberstem Verfassungswert“; Hans Nawiasky bezeichnet sie als „Staatsfundamentalnorm“. Die Grundlagen und Grundnormen des weltanschaulich neutralen Staates und seiner Verfassung (Würde, Menschenwürde, Person, Persönlichkeit) sind „Begriffe der christlich-philosophischen Anthropologie“, der „christlichen Gesellschaftslehre und der Moraltheologie“ (DÜRIG, ebd., S. 260); vgl. DERS.: Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes, in: Archiv des Öffentlichen Rechts, 81 (1956), S. 117–157; zur Kritik an der Neukommentierung von Art. 1 im neu bearbeiteten Grundgesetz-Kommentar MAUNZ / DÜRIG 2003 durch Matthias Herdegen (Kommentar von Dürig stammt von 1958) vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern. Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch, in: FAZ vom 3.9.2003.

<sup>12</sup> Vgl. Carl SCHMITT: Die vollendete Reformation. Bemerkungen zu neuen Leviathan-Interpretationen, in: Der Staat 4 (1965), S. 51–69, hier: 64f.

<sup>13</sup> Thomas HOBBS: Leviathan (engl. <sup>1</sup>1651), Kapitel 26 („Auctoritas, non veritas facit legem“); vgl. aus evangelisch-theologischer Sicht zum Verhältnis von Glauben und Öffentlichkeit Reiner ANSELM: „Wie hast Du’s mit der Religion?“ Über die Grenzen öffentlicher Enthaltbarkeit in Sachen Religion, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 51 (2007), S. 3–7.

<sup>14</sup> Das bedeutet, dass die christliche Sozialethik, die in den politischen Raum übersetzte theologische Ethik, in hohem Maße bereits säkularisiert ist; Theodor HEUSS: Politik und Ethik, in: „Rheinischer Merkur“ vom 16.3.1951, bemerkt, dass die Theologen jedoch oft „die theologische Ethik für säkularisierte Religion“ hielten.

<sup>15</sup> Vgl. Carl SCHMITT: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Köln 1982.

<sup>16</sup> Vgl. Hans BOLDT: Konstitutionalismus, in: Staatslexikon, hrsg. von der Görres-Gesellschaft Bd. 3 Freiburg<sup>7</sup>1987, Sp. 641–644, hier: 641; Dieter GRIMM: Deutsche Verfassungsgeschichte 1776–1866, Frankfurt a.M. 1988, S. 10ff., 36ff.

<sup>17</sup> Gustav RADBRUCH: Die Erneuerung des Rechts, in: Werner MAIHOFFER (Hrsg.): Naturrecht oder Positivismus?, Darmstadt 1962, S. 1ff., hier: 2.

<sup>18</sup> Jahrhundertelang galt der Römerbrief des Heiligen Paulus (Röm 13,1: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt: jede ist von Gott eingesetzt.“) Vgl. Paul MIKAT: Zur Gehorsams- und Widerstandsproblematik nach Röm 13,1–7, in: Jahres- und Tagungsberichte der Görres-Gesellschaft 1987, Köln o.J., S. 19ff.

<sup>19</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Nein zum Beitritt der Türkei, in: FAZ vom 9.12.2004.

<sup>20</sup> Hans WELZEL: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (1962), S. 62, 64, betont die Einführung der „subjektiv-moralischen Seite der Sittlichkeit“ in der Ethik des Thomas von Aquin.

<sup>21</sup> Hans Michael HEINIG: Das Religionsrecht zwischen der Sicherung freiheitlicher Vielfalt und der Abwehr fundamentalistischer Bedrohungen, in: Gerhard BESIER / Hermann LÜBBE (Hrsg.): Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen 2005, S. 197–216, hier: 202, bemerkt: Aus der Religion, die in Böckenfördes Aufsatz („Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ [1967], jetzt in: Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, S. 43–72) keineswegs als exklusive Quelle moralischer Homogenität fungiert, wird von vielen Interpreten – entgegen den Intentionen des Autors, der noch weitere Homogenitäts-

faktoren benennt – die Religion der christlichen Kirche, ohne die der freiheitliche Staat nicht existieren könne. Vgl. auch Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Religion im säkularen Staat, in: DERS.: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002, Münster 2004, S. 425–437.

<sup>22</sup> HEINIG (wie Anm. 21), S. 204. Vgl. auch DERS.: Das deutsche Modell der Trennung, in: Religion und säkularer Staat. Perspektiven eines modernen Religionsgemeinschaftsrechts, hrsg. von der Friedrich-Ebert-Stiftung, Berlin 2007, S. 15–18.

<sup>23</sup> Vgl. HERDER-KORRESPONDENZ (Hrsg.): Renaissance der Religion. Mode oder Megathema? (Sonderheft), Freiburg i.Br. 2006.

<sup>24</sup> ZYPRIES (wie Anm. 4); vgl. hierzu Rolf SCHIEDER: Die Zivilisierung der Religionen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 6 (2007), S. 17–24.

<sup>25</sup> Vgl. SCHMITT: Die vollendete Reformation (wie Anm. 12).

<sup>26</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, zit. nach: Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2004 an Ernst-Wolfgang Böckenförde, hrsg. von der Heinrich-Böll-Stiftung Berlin/Bremen, S. XXVII; vgl. auch seine Ergänzungen und Erläuterungen zu seinem Aufsatz von 1967 (EBD. S. VIIIff.).

<sup>27</sup> Vgl. Hartmut KRESS: Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das „Böckenförde-Diktum“ heute noch tragfähig? in: Theologische Literaturzeitung 131 (2006), S. 243–258; vgl. zum Gesamtthema Piotr MARZURKIEWICZ: Religion auf der Schaukel – Rückkehr und am Rande stehen, in: Religionen im öffentlichen Raum. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 44, Münster 2003, S. 173–183.

<sup>28</sup> Zur Herausforderung des „neutralen“ Staates durch neue Formen von Religiosität in der postmodernen Gesellschaft vgl. Karl-Heinz LADEUR / Ino AUGSBERG: Toleranz – Religion – Recht, Tübingen 2007.