

---

# Die Säkularität des Staates und die religiösen Werthaltungen des Bürgers

Otto Depenheuer

## *1. Säkularität und Relativismus: das Dilemma des politischen Gemeinwesens*

Der moderne Staat ist säkularer Staat und das moderne Recht positives, d. h. jederzeit änderbares Recht. Der Staat ist nicht religiös legitimiert, das Recht erhebt keinen Richtigkeits-, sondern nur einen Verbindlichkeitsanspruch: „*auctoritas non veritas facit legem*“ ist die zentrale Aussage in Thomas Hobbes Staatsmodell. Kollektiv verbindliche Entscheidungen werden nach Maßgabe demokratischer Mehrheit getroffen und sind jederzeit änderbar. Eine – religiös fundierte und kirchlich sanktionierte – Richtigkeitsgewähr staatlicher Entscheidungen hat im modernen Staat ausgedient. Die *raison d'être* des modernen Staates bedeutet inhaltlich in der Konsequenz Relativismus.

Staatliche Indifferenz und rechtlicher Relativismus gegenüber materialen Werthaltungen der Bürger stehen indes ihrerseits im Dienst eines ganz und gar nicht relativistischen Ziels: der unverbrüchlichen Wahrung des innerstaatlichen Friedens und der Freiheit seiner Bürger.<sup>1</sup> Die Verfassungsbindung aller Staatsgewalt ändert an diesem Relativitätstheorem nichts. Zwar ist die Verfassung textgewordenes Spiegelbild des gesellschaftlichen Wertehorizontes zum Zeitpunkt ihrer Entstehung. Aber sie repräsentiert nur einen – zudem im konkreten Fall regelmäßig umstrittenen<sup>2</sup> – Minimalwertkonsens der pluralistischen

Gesellschaft. Vor allem aber unterliegt auch das Verfassungsgesetz der Logik des positiven Rechts, d. h. es ist prinzipiell jederzeit änderbar. Denn in erster Linie organisiert und sichert sie das offene Verfahren der demokratischen Mehrheitsentscheidung und entlässt die Bürger im Übrigen in grundrechtliche Freiheit, damit sie ihre Werthaltungen bilden, pflegen und leben können.

Die Indifferenz staatlichen Handelns gegenüber materialen Werten dient der Wahrung des innerstaatlichen Friedens. Nur deshalb entsagt der moderne Staat apriorischen und kollektiv verbindlichen Wertvorstellungen und Glaubensüberzeugungen jeglicher Provenienz. Staatlicher Relativismus ist weder positives Erziehungsprogramm noch gar verbindliches Vorbild für den Bürger: es gibt keine staatliche Diktatur des Relativismus. Im Gegenteil: Der staatliche Relativismus ist Bedingung der Möglichkeit, dass die Bürger ihre Überzeugungen und Werte in Frieden und Freiheit leben können. Und dieser Freiheit bedürfen die Bürger, weil sie nur aufgrund fundamentaler, in der Regel religiöser Orientierungshilfen ihr Leben als sinnvoll verstehen und kohärent bewältigen können: Den religiösen Glauben hat schon Immanuel Kant als ein Gebot praktischer Vernunft bezeichnet. Religiös getragenes und werthaft gelebtes Leben ist von der Glaubensfreiheit des Art. 4 GG garantiert, zugleich eine Verfassungserwartung an die Bürger und damit Quellgrund der Wertegebundenheit in der Gesellschaft. Die staatliche Indifferenz steht damit nicht im Widerspruch, sondern sie ist die notwendige Bedingung der Ausbildung gesellschaftlicher Werthaltungen im pluralistischen Gemeinwesen.

Der Staat kann als säkularer Staat Heimstatt aller Bürger, gleich welchen Bekenntnisses, sein. Als solcher muss er allen Religionen neutral gegenüberstehen, weil er nur so Konkurrenz und Kampf divergierender religiöser Wahrheitsansprüche um des Friedens willen neutralisieren

kann. Das Telos des modernen Staates ist Friedlichkeit, sein Modus das Monopol legitimer physischer Gewaltbarkeit. Wahrung und Garantie des innerstaatlichen Friedens sind nur möglich unter der Bedingung der Absage des Staates an innerweltlich verbindliche Wahrheitsansprüche. Die Religionen ihrerseits können und müssen ihren Wahrheitsanspruch vertreten, aber unter der gegebenenfalls vom Staat erzwungenen Bedingung der Gewaltlosigkeit. Dies zu akzeptieren, darin liegt für jede Religion eine schwierige und anspruchsvolle Aufgabe: sie müssen den eigenen Wahrheitsanspruch mit der Toleranz und Anerkennung divergierender und widersprechender religiöser Wahrheitsüberzeugungen vermitteln. Da Wahrheit aber prinzipiell nicht kompromissfähig ist, muss sie ihren Wahrheitsanspruch „fundamentalistisch“ aufrechterhalten und sich gleichzeitig vom Staat zur Toleranz zwingen lassen. Historisch haben die Fortschritte der Erkenntnistheorie und der Aufklärung im abendländischen Denken bei diesem Prozess nützliche Hilfestellung geben können: Von Kants Beweis der Unbeweisbarkeit Gottes bis hin zu Lessings Ringparabel hat sich im christlich geprägten Europa allmählich das kulturelle Bewusstsein dafür ausgebildet, dass der Glaube einen Sprung in die Wahrheit voraussetzt, der ohne das Wagnis des Scheiterns nicht gelingen kann.

Die Säkularität des Staates und Positivität des Rechts sind Folge des Auseinanderbrechens der Glaubenseinheit im christlichen Abendland am Beginn der Neuzeit.<sup>3</sup> 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 der einen *res publica christiana* waren. Diese Einheitsvorstellung wurde von der sich zur Wissenschaft bildenden Theologie allmählich theoretisch zersetzt und in der Folge der Reformation politisch aufgehoben. Die religiös-konfessionellen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahr-

hunderts waren weder theologisch noch militärisch lösbar und legten ungewollt und unbewusst den Grund für den praktischen Durchbruch der theoretischen Idee des souveränen und säkularen Staates und der Alternativlosigkeit des positiven, jederzeit änderbaren und inhaltlich indifferenten Rechts. Um den Krieg um die religiöse Wahrheit zu beenden und die religiösen Mächte zu entschärfen, musste ein absolut sicherer Punkt jenseits der hermeneutischen Disputationen über den Wahrheitsgehalt von Offenbarungstexten gefunden werden – 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 Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit.<sup>4</sup> Deswegen kann sich der moderne Staat ebenso wie das positive Recht nicht mehr religiös legitimieren.<sup>5</sup> Der Staat wird zur neutralen Instanz, die über den streitenden Religionsparteien steht<sup>6</sup> – freilich um den Preis der Einheit und Orientierung stiftenden einen religiösen Wahrheit: an ihre Stelle traten Säkularismus, Relativismus, Positivismus.

Mit der Französischen Revolution hört der Staat gänzlich auf, Religion und Kirche zu seiner Sache zu machen: Religion wird Privatangelegenheit des Einzelnen.<sup>7</sup> In der Folgezeit überließ der Staat im Wege der Gewährung grundrechtlicher Freiheit neben Religion auch Wirtschaft, Kultur und Recht ihrer spezifischen Eigengesetzlichkeit und zog sich selbst auf die Aufgabe der Gewährleistung dieser Ausdifferenzierung, der Ermöglichung ihrer Koordination und der Sorge für Sicherheit und Ordnung zurück. An die Stelle der einen *res publica christiana* trat zunächst die Trennung von Staat und Kirche und schließlich – auf der Basis der Grundrechte – das in zahlreiche Teilsysteme ausdifferenzierte Gemeinwesen der modernen Gesellschaft.

Staat und Religion formieren in der modernen pluralistischen Gesellschaft eine Art von Gewaltenteilung: Die relative Autonomie des religiösen und des staatlichen Systems steht unter wechselseitigem Souveränitätsvorbehalt. So gewährt der Staat Religionsfreiheit, behält sich aber ein durch das Gewaltmonopol gestütztes Letztentscheidungsrecht vor.<sup>8</sup> Entsprechend entlässt die Kirche die Politik in relative Autonomie, behält sich aber eine *potestas indirecta* bzw. *directiva* gegenüber der Staatsgewalt und eine *potestas directa* gegenüber ihren Gläubigen vor.<sup>9</sup>

Der von religiösen Zumutungen befreite Staat kann ebenso wie die von politischer Ingerenz befreite Religion zu sich finden, ganz Staat und ganz Religion sein. Aus dieser Perspektive erweist sich Religionsfreiheit als eine Stärkung staatlicher Souveränität. Denn kein Staat könnte die Religion wirklich besiegen: Das Transzendenzbedürfnis der Menschen ist einfach da, man kann es nicht verbieten, sondern allenfalls seine äußere Emanation gewalttätig unterdrücken. Bei einem offenen Konflikt des Staates mit der Religion sitzt diese am längeren Hebel: Schon die eschatologische Perspektive und transzendente Finalität des Religiösen lässt jedes politische Kalkül verkümmern. Zudem zehrt der Kampf des Staates gegen die Religion seine Kräfte auf, die er in anderer Hinsicht besser einsetzen könnte. Daher ist jeder Staat im eigenen Interesse gut beraten, die Religionen sich entfalten zu lassen und dadurch an ihrem Potential der Sinngebung mittelbar zu partizipieren.

Aber nicht nur der Staat, mehr noch wird die Religion durch die Trennung des Weltlichen vom Geistlichen von politischen Ansprüchen befreit und „zu sich selbst“ befreit: Religion kann wieder nur Religion sein. Darin spiegelt sich die moderne Einsicht, dass religiöse Kompetenz begrenzt ist: Religiöse Offenbarungsschriften geben grundsätzlich keine Auskunft über die richtige Ordnung der Welt in allen Zeiten, sondern weisen den Gläubigen einen

Weg, im Jammertal dieser Welt ohne Schaden für sein Seelenheil zu bestehen. Zudem antworten sie auf historisch gänzlich verschiedene gesellschaftliche Umstände, die konkrete Ableitungen für die moderne Gesellschaft kaum zulassen. Individualethisch erwünschte Verhaltensweisen in primitiven Gesellschaftsformen können in komplexen Gesellschaften störende oder gar gegenteilige Wirkungen zeitigen. Die Frage der Zulässigkeit des Zinses stellt sich in einer Agrargesellschaft anders als in einer industriellen, komplexen und global vernetzten Welt. Wie jede Differenzierung der modernen Welt führt die Anerkennung der Selbstgesetzlichkeit anderer Systemleistungen zu einer Leistungssteigerung aller: Wenn wirtschaftliches Handeln nicht mit moralischen Lasten verbunden ist, kann die ökonomische Rationalität zum Wohle aller zum Zuge kommen. Wenn hingegen alles Politische, Wirtschaftliche und Kulturelle religiös durchwirkt ist, kann sich die dafür mitverantwortliche Religion selbst diskreditieren, und zwar nicht nur in politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Hinsicht, sondern auch in Hinsicht ihrer religiösen Kernkompetenz: die Überdehnung der Kompetenz der Religion in die Welt hinein unterstellt sie dem Gesetz dieser Welt.

Grundrechtliche Freiheit stellt die Bürger im modernen Staat frei von staatlicher wie von kirchlicher Bevormundung. Damit geht der freiheitliche Staat ein nicht unerhebliches Risiko ein: Entlassen in grundrechtliche Freiheit darf sich der Bürger – verfassungsrechtlich legitim – allein seinen eigenen partikularen Interessen zuwenden. Der Rücksichtnahme auf die Belange des Gemeinwesens ist er rechtlich enthoben. Hier zeigt sich ein Dilemma des freiheitlichen Rechtsstaates: Weil er um der Freiheit des Einzelnen willen der Wirksamkeit des Staates enge Grenzen gesetzt hat, ist er kompensatorisch darauf angewiesen, dass die Bürger – aufs Ganze gesehen – von ihren Freiheiten einen vernünftigen, wertegebundenen, gemeinschaftsver-

träglich, die Bedürfnisse Dritter berücksichtigenden Gebrauch machen. Dieses Dilemma ist der rechtsstaatlichen Verfassungsordnung immanent und kann verfassungsrechtlich nicht aufgelöst werden. Der Staat verlöre sein freiheitliches Ethos, suchte er den richtigen Gebrauch der Freiheit rechtlich zu erzwingen. Die Grundrechte denaturierten, würde ihnen die immanente Pflicht zugeordnet, von den Freiheitsrechten nur den richtigen gemeinwohlverträglichen Gebrauch zu machen. Die staatspolitisch notwendige Wertgebundenheit wird rechtlich um der Freiheit willen nicht sichergestellt; sie wandert ab in das Einzugsgebiet der Moral, sie wird zu einer Frage der staatsbürgerlichen Tugend.<sup>10</sup> Da indes mit einem Volk von Egoisten „kein Staat“ zu machen ist, muss der Staat auf eine lebendige Werthaltung seiner Bürger vertrauen. Der freiheitliche Staat lebt von Voraussetzungen, die er um seiner Raison willen nicht garantieren kann und will.<sup>11</sup>

## *2. Grenzen des religiösen Gestaltungsanspruchs im freiheitlichen Staat*

Der grundrechtlichen Freiheit des Bürgers vom Staat und seiner demokratischen Freiheit zum Staat korrespondiert keine Freiheit des Gläubigen gegenüber den Geboten seiner Religion und Kirche. Im Gegenteil: diese ist Hüterin göttlicher Offenbarungswahrheiten. Das Recht der Wahrheit aber ist die Grundlage des Handelns eines jeden Gläubigen; ihm gegenüber kann es nur Pflichten, aber keine Freiheit zur Selbstbestimmung geben. Gegenüber seiner religiösen Wahrheit kann kein Gläubiger frei sein, kann und darf es eine „Freiheit für den Irrtum“ nicht geben.<sup>12</sup> Es wäre absurd, könnte sich der Gläubige als Glaubender frei gegenüber den Geboten seines Glaubens wähnen.<sup>13</sup> Die Katholische Kirche, die für die folgenden Ausführungen exemplarisches

Beispiel ist, nimmt denn auch selbstverständlich für sich das Recht in Anspruch, über den Inhalt der christlichen Offenbarungswahrheit verbindlich zu befinden und ihre Gläubigen zu Gehorsam zu verpflichten. So haben die Gläubigen „die Lehren und Weisungen, die ihnen die Hirten in verschiedenen Formen geben, willig“ anzunehmen,<sup>14</sup> wobei der Grad der Verbindlichkeit verschieden ist.<sup>15</sup> Die „Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhältnis der Katholiken im politischen Leben“ der Kongregation für die Glaubenslehre konkretisiert dieses Weisungsrecht für den hier in Frage stehenden Sachverhalt.<sup>16</sup>

Die Verbindlichkeit religiöser Glaubenslehren führt gläubige Bürger im staatlichen Dienst in ein Dilemma. Wem soll er mehr gehorchen: der kirchlichen Soziallehre oder dem auf das Wohl der Allgemeinheit ausgerichteten Amtsethos, der Partei- oder der Kirchendisziplin? Eine Pflichtenkollision existiert freilich nur dann, wenn und insoweit beide Verhaltensansprüche gleichweit reichen, weltlicher Souveränitätsanspruch und kirchlicher Wahrheitsanspruch sich in ihrem sachlichen Anwendungsbereich decken. Dies war jedenfalls so lange der Fall, wie die Kirche darauf beharrte, dass alle weltliche Macht von der geistlichen Macht abgeleitet ist: „Die weltliche Gewalt ist der geistlichen untergeben wie der Leib der Seele.“<sup>17</sup> Derart stellte die Kirche dem sich allmählich säkularisierenden Gemeinwesen ein geschlossenes, auf der wahren Religion gründendes Ordnungsdenken entgegen. Seit Mitte des 19. Jahrhunderts fand dieses integralistische Denken seine Fortsetzung im neuscholastischen Naturrechtsdenken, das mit seiner Identifikation von Recht und Moral die theoretische Grundlage einer kirchlich formulierten und kontrollierten Vernunftkenntnis bildete und alle Bereiche des Soziallebens erfasste.<sup>18</sup> Damit war die Anerkennung eines sich immer mehr ausdifferenzierenden Gemeinwesens unvereinbar; der „religiös durchsäuerte



Staat“ bildete das politische Ziel der kirchenamtlichen Sozialdoktrin.

Es war ein langer und mühevoller Weg, den das katholische Staatsdenken zurücklegen musste, um Anschluss zu finden an die politischen Ideen der Aufklärung und die freiheitlichen Errungenschaften der Französischen Revolution. Freilich konnte es dazu auf die alte Tradition der Lehre von den Zwei Reichen zurückgreifen, wonach dem Kaiser zu geben ist, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.<sup>19</sup> Schon Thomas von Aquin hatte im Anschluss an Augustinus<sup>20</sup> den säkularen Staat vorgedacht, wenn er beide Gewalten – Staat und Kirche – als von Gott gegebene *societates perfectae* beschreibt, die je für ihren Bereich selbständig sind: „Beide Gewalten, die geistliche und die weltliche, stammen von Gott.“ Den damit grundgelegten Kompetenzkonflikt sucht Thomas dadurch zu entschärfen, dass er beiden Gewalten eigene Kompetenzen zuweist: „Die weltliche Obrigkeit [steht] insoweit unter der geistlichen, als sie von Gott ihr untergeordnet ist, nämlich in den Dingen, die das Heil der Seele betreffen, weshalb man in diesen Dingen mehr der geistlichen als der weltlichen Gewalt gehorchen muss. In denjenigen Dingen aber, die die bürgerliche Wohlfahrt betreffen, muss man mehr der weltlichen als der geistlichen Gewalt gehorchen.“<sup>21</sup> In erster Linie hat die Kirche also einen Heilsauftrag zu erfüllen; an der sozialen Gestaltung des Gemeinwesens kann sie teilnehmen, ohne insoweit einen religiös begründeten Wahrheitsanspruch geltend machen zu können. Was Thomas von Aquin für das späte Mittelalter als Handlungsmaxime formulierte, gilt unter den hochgradig komplexen gesellschaftlichen Bedingungen der Gegenwart erst recht. Diese verweisen die gesellschaftlichen Akteure auf die effektive Wahrnehmung ihrer Kernkompetenzen; jedes Ausgreifen darüber hinaus setzt sich dem Verdacht des gutgemeinten Dilettantismus aus.

Die Kirche hat funktional spezifische Aufgaben vor allem im Hinblick 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.<sup>22</sup> Damit ist der Kreis der Aufgaben im Wesentlichen umschrieben, den vor allem, in erster Linie und allein sie mit religiöser Wirksamkeit und theologischer Kompetenz ausfüllen muss. Die selbstbewusste Beschränkung kirchlicher Aktivität auf ihre primäre Funktion als Heilsmittlerin 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.<sup>23</sup> Diese Beschränkung kirchlicher Aktivität ist kein defensiver Rückzug der Kirchen aus der Welt, sondern eine Konsequenz des Auseinanderbrechens der *res publica christiana*. Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft hat Kirche, Staat und die anderen gesellschaftlichen Teilsysteme – wie es schon Thomas von Aquin formulierte – „*in suo ordine*“ gestellt zur je eigenen, selbständigen, voneinander unabhängigen Erfüllung ihrer Aufgaben.

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.<sup>24</sup> Und man kann vielleicht nichts Ver-

heerenderes über den Zustand der Kirche aussagen, als dass man über diese theologische Kernfunktion der Kirche im Gottesdienst am wenigsten hört. Gerade die Anerkennung der funktionsdifferenzierten Gesellschaft und der Beschränkung auf den eigenen Wirkungskreis ermöglicht der Kirche die Aufrechterhaltung des eigenen universalistischen Wahrheitsanspruchs als absolut. Die Besinnung auf die Sektoralität ihres spezifischen und primären Aufgabekreises immunisiert vor den Gefahren der Selbstsäkularisierung. Die Kirche darf und muss ihre Wahrheit unverkürzt verkünden, die Kraft zum Widerspruch und moralischen Ärgernis in der Welt entwickeln. Im *status confessionis* – aber auch nur dort – gibt es keinen Kompromiss.

In der Welt müssen die Kirchen hingegen für ihre Wahrheit mit demokratischen Mitteln kämpfen, die Niederlage gegebenenfalls akzeptieren, vor allem aber das staatliche Letztentscheidungsrecht anerkennen. Die Versuchung christlicher Vermessung der säkularen Gesellschaft aber bleibt latent vorhanden. Zwar bekennt die Pastorkonstitution *Gaudium et spes*: „Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an.“ Der umfassende Ordnungsanspruch klingt aber wieder durch, wenn es im unmittelbaren Anschluss daran weiter heißt: „Doch fließen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein.“<sup>25</sup> Und daraus folgt: „Deshalb ist die Soziallehre der Kirche ihr Recht, den sozialen Bereich zu evangelisieren, d. h. dem befreienden Wort des Evangeliums in der vielschichtigen Welt der Produktion, der Arbeit, des Unternehmertums, der Finanzen, des Handels, der Politik, der Rechtsprechung, der Kul-

tur und der sozialen Kommunikation, in der der Mensch lebt, Gehör zu verschaffen.“<sup>26</sup>

Allerdings überdehnte die Kirche ihren Wirkungskreis, wenn sie ihre religiöse Botschaft unvermittelt auf die politische Ordnung des Gemeinwesens glaubt übertragen zu können. Die Mahnung sollte ernsthaft bedacht werden, „dass sich die Kirche mit ihrer Soziallehre nicht zu technischen Fragen äußert und keine Systeme oder Modelle der sozialen Organisation aufstellt oder vorschlägt“.<sup>27</sup> Tatsächlich lässt sich aus dem christlichen Glauben kein politisches Programm ableiten. Die Kirche wäre als Präzeptor der gerechten Gesellschaft unter den Bedingungen der modernen, hochgradig arbeitsteilig ausdifferenzierten Gesellschaft nur um den Preis der Selbstmarginalisierung und Selbstsäkularisierung zu haben. Vielmehr sollte sie sich auf die Wahrung des fundamentalen, ethisch unaufgebbaren Kerns der moralischen Ordnung beschränken.<sup>28</sup> In diesem Sinne kommt die Kirche „ihrer Verantwortung für das Leben in der Gesellschaft nicht unter jedem beliebigen Blickwinkel nach, sondern mit der ihr eigenen Kompetenz der Verkündigung Christi“.<sup>29</sup> Derart nimmt sie ein wichtiges moralisches Wächteramt in und gegenüber der säkularen Gesellschaft wahr, das seine Autorität nicht in einem permanenten Verlautbarungsmarathon verbraucht, sondern gezielt Kernelemente der moralischen Ordnung im Falle akuter Gefahr verteidigt. Die Anerkennung relativer Autonomie der politischen Ordnung wird nur im moralischen Grenzfall unter religiösem Gehorsamsvorbehalt gestellt. Dann – aber auch nur dann – nämlich gilt: „Du sollst Gott mehr gehorchen als den Menschen.“<sup>30</sup>

## Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. eingehend OTTO DEPENHEUER: Wahrheit oder Frieden. Die fundamentalistische Herausforderung des modernen Staates, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33 (1999), S. 5ff.

<sup>2</sup> Im Zentrum der gegenwärtigen Diskussion steht der Begriff der Menschenwürde, ausgelöst durch die Neukommentierung des Art. 1 GG im Grundgesetzkommentar MAUNZ / DÜRIG: einerseits die naturrechtliche Deutung durch Günter DÜRIG aus dem Jahre 1958 (in: Theodor MAUNZ / Günter DÜRIG: Grundgesetz. Sonderdruck [Stand 1958]. Kommentierung der Artikel 1 und 2 Grundgesetz von Günter Dürig, München 2003), andererseits die Abschiebung zwischen einem „Würdekern“ und einem „peripheren abwägungsoffenen Schutzbereich“ von Matthias HERDEGEN im Jahre 2003. Vgl. dazu Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsvätern, in: FAZ vom 3.9.2003; Josef ISENSEE: Menschenwürde. Die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten, in: Archiv des öffentlichen Rechts 131 (2006), S. 173ff.

<sup>3</sup> Vgl. dazu OTTO DEPENHEUER: Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft? Zur staatstheoretischen Bedeutung der Kirche in nachchristlicher Zeit, in: Nomos und Ethos. Hommage an Josef Isensee, hrsg. von DERS. u. a., Berlin 2002, S. 3ff.

<sup>4</sup> Vgl. DEPENHEUER: Wahrheit oder Frieden (wie Anm. 1), S. 19f.; Ulrich HALTERN: Was bedeutet Souveränität?, Tübingen 2007.

<sup>5</sup> Zur Entchristlichung des Staatsbegriffs vgl. Helmut QUARITSCH: Staat und Souveränität, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1970, S. 293ff.

<sup>6</sup> Vgl. DEPENHEUER: Wahrheit oder Frieden (wie Anm. 1), S. 21ff.

<sup>7</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Festgabe für Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl DOEHRING, München 1967, S. 55f. Vgl. auch Stefan MÜCKEL: Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland, in: Burkhard KÄMPER / Hans-Werner THÖNNES (Hrsg.): Die Trennung von Staat und Kirche. Modelle und Wirklichkeit in Europa, Münster 2007, S. 41–80.

<sup>8</sup> Stefan MÜCKEL: Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin 1997.

<sup>9</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastorkonstitution *Gaudium et*

spes, Nr. 76 [AAS 58 [1966], 1099], in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning und Johannes Schasching, Köln <sup>9</sup>2007, S. 291–395, hier: 369f.; vgl. auch Ecclesia Catholica (Hrsg.): Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993, Ziff. 2245: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom.“ Ferner: Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, Nr. 47 [AAS 83 [1991], 852]: „Die Kirche achtet die *berechtigte Autonomie der demokratischen Ordnung*. Es steht ihr nicht zu, sich zu Gunsten der einen oder anderen institutionellen oder verfassungsmäßigen Lösung zu äußern.“; Texte zur katholischen Soziallehre, S. 745.

<sup>10</sup> Josef ISENSEE: Freiheit ohne Pflichten. Zum verfassungsrechtlichen Status des Bürgers im Staat des Grundgesetzes, Münster 1983, S. 15f.

<sup>11</sup> Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: DERS.: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, S. 42–64, hier: 60, jetzt auch in DERS.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, S. 43–72, hier: 71; DERS.: Der Staat als sittlicher Staat, Berlin 1978, S. 36ff.; ISENSEE: Freiheit ohne Pflichten (wie Anm. 10), S. 33.

<sup>12</sup> Vgl. 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 73 (1987), S. 296–336.

<sup>13</sup> An dieser Aussage ändert nichts die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche (vgl. die Erklärung des II. Vatikanums zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* in: Karl RAHNER / Herbert VORGRIMLER (Hrsg.): Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister, Freiburg i.Br. <sup>10</sup>1975, S. 449ff., Ziff. 42 [S. 489]). Vgl. dazu: Gerhard LUF: Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis, in: Joseph LISTL u. a. (Hrsg.): Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, S. 561ff. Geht es dieser um die zwangsfreie Annahme und um das freie Festhalten des Glaubens, so ist diese Freiheit in dem Umfang erschöpft, in dem der Glaube

angenommen wird: Der angenommene und festgehaltene Glaube ist die Grundlage, die den Gläubigen frei macht, aber logisch nicht Gegenstand der Freiheit.

<sup>14</sup> Katechismus der Katholischen Kirche (wie Anm. 9), Ziff. 87; vgl. auch Ziff. 2032ff.

<sup>15</sup> Vgl. can. 750, 752 Codex Iuris Canonici.

<sup>16</sup> Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhältnis der Katholiken im politischen Leben, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002.

<sup>17</sup> Mit diesen Worten hat Gregor von NAZIANS (17. Rede) diesem Verständnis exemplarisch Ausdruck gegeben Auf dieser Verhältnisbestimmung ruhte bis zuletzt die Legitimation des Kaisers im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und der korrespondierende Machtanspruch des Papstes.

<sup>18</sup> Vgl. dazu und zum folgenden: Rudolf UERTZ: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

<sup>19</sup> Lukas 20, 25.

<sup>20</sup> Augustinus, De civitate Dei XIV, 28.

<sup>21</sup> Sentenzenkommentar zu Petrus Lombardus II, S. 44, 2, 3 ad 4.

<sup>22</sup> Näher: DEPENHEUER: Religion als ethische Reserve (wie Anm. 3), S. 14ff.

<sup>23</sup> 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? Unveröffentlichtes Manuskript, S. 13.

<sup>24</sup> Vgl. Dieter SCHMIDTCHEN: Markt und Wettbewerb, in: „Gottes Welt“, FAZ vom 1.11.1997; Niklas LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000; Otto DEPENHEUER: Ortsbestimmung der Kirchen in der säkularisierten Gesellschaft, in: Säkularisation 1803 in Tirol, hrsg. v. d. Brixener Initiative Kirche und Musik, Brixen 2005, S. 25–39.

<sup>25</sup> Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (AAS 658 [1966], 1060),

in: Texte zur katholischen Soziallehre (wie Anm. 9), S. 329; Päpstlicher Rat *Justitia et Pax* (Hrsg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i.Br. 2006, Ziff. 68, S. 69.

<sup>26</sup> Kompendium der Soziallehre (wie Anm. 25), Ziff. 70, S. 70f.

<sup>27</sup> EBD., Ziff. 68 (S. 69).

<sup>28</sup> So zutreffend die Lehrmäßige Note (wie Anm. 16), S. 12.

<sup>29</sup> Katechismus der Katholischen Kirche (wie Anm. 9), Ziff. 2420.

<sup>30</sup> Apg. 5, 29.