

Freiheit als Wagnis

Eine sozialethische Studie zum Recht auf Religionsfreiheit unter der Berücksichtigung
ausgewählter Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Ewald Sauer

aus

Bamberg

2022

Erstgutachter: Prof. Dr. Alois Baumgartner

Zweitgutachter: Prof. Dr. Markus Vogt

Tag der mündlichen Prüfung: 15.02.2023

Einleitung	8
I. Das Verhältnis von Kirche und Staat – eine historische Skizzierung hinsichtlich des Rechts auf Religionsfreiheit	28
1. Grundlegende Verhältnisbestimmung	29
1.1 Das Verhältnis von Kirche und Staat als philosophisch-theologische Fragestellung	30
1.1.1 Neues Testament	30
1.1.2 Augustinus	32
1.1.3 Scholastik	35
1.1.4 Neuscholastik	39
1.2 Die traditionelle Lehre der Kirche über den Staat am Beispiel Oswald von Nell-Breunings von 1948	46
1.2.1 Staatsbegriff und Staatsidee	46
1.2.2 Subsidiarität und Gemeinwohl	47
1.2.3 Gefährdung der Staatsidee	47
1.2.4 Staat und Kirche	48
1.2.5 Objektiver Staat	49
1.3 Der Verfassungsstaat als Derivat des Christentums in der Betrachtung von Josef Isensee	50
1.3.1 Politische Wirkung des Evangeliums	51
1.3.2 Gegenüber von Kirche und Staat	52
1.3.3 Menschenbild und Staatsverfassung	53
1.3.4 Ethik der Grundrechte	55
1.4 Fazit	56
2. Die Haltung der katholischen Kirche anderen Konfessionen und Religionen gegenüber vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Grundlinien)	58
2.1 Die Entwicklung seit der Reformation	59
2.1.1 Notwendigkeit der Befriedung des Konflikts der Konfessionen	60
2.1.2 Rechtsphilosophische Beiträge zum Friedenserhalt	62
2.1.3 Erklärung der Menschenrechte	64
2.2 Die Situation der katholischen Kirche in Europa am Beginn des 19. Jahrhunderts	68
2.2.1 Historische Vorbedingungen	68
2.2.2 Geistesgeschichtliche Vorbedingungen	71
2.2.3 Immanentes Freiheitsverständnis	72
2.3 Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts	72
2.3.1 Restaurative Gegenwehr	73
2.3.2 Joseph de Maistre	73

2.3.3 Félicité de Lamennais	75
2.4 Die Lehramtliche Verurteilung des Liberalismus	78
2.4.1 Enzyklika „Mirari vos“ von Papst Gregor XVI.	78
2.4.2 Enzyklika „Quanta cura“ von Papst Pius IX.	80
2.5 Die Entwicklung der Staatslehre und des Freiheitsgedankens vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil	81
2.5.1 Freiheitsbegriff bei Papst Leo XIII.	81
2.5.2 Subsidiarität und Personalität bei Papst Pius XI.	85
2.5.3 Würdigung der Demokratie und Betonung des Toleranzgedankens bei Papst Pius XII.	87
2.5.4 Verbindung von Gemeinwohlprinzip und Würde der Person bei Papst Johannes XXIII.	91
2.6 Fazit	95
 3. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ und ihre lehramtliche Rezeption	97
3.1 Die Erklärung „Dignitatis humanae“	97
3.1.1 Entstehungsgeschichte der Konzilserklärung in ihren wichtigsten Etappen	98
3.1.2 Darstellung der Konzilserklärung in ihren wesentlichen Aussagen	101
3.2 Lehramtliche Rezeption des Konzilstextes	106
3.2.1 Menschenwürde und Evangelium: Papst Paul VI.	107
3.2.2 Kategorisches Verständnis der Freiheitsrechte: Papst Johannes Paul II.	108
3.2.3 Fundamentaltheologische Prinzipienlehre: Papst Benedikt XVI.	110
3.2.4 Gesellschaftspolitische Dimension: Papst Franziskus	115
3.3 Fazit	122

II. Das Recht auf Religionsfreiheit in ausgewählten Werken von Ernst-Wolfgang Böckenförde	123
1. Religionsfreiheit in Kirche und Staat	125
1.1 Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen	126
1.1.1 Toleranz und Religionsfreiheit als Leidensweg der abendländischen Christenheit	126
1.1.2 Kritik der traditionellen kirchlichen Lehre	128
1.1.3 Ausblick: Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen	129
1.2 Würdigung der „Erklärung über die Religionsfreiheit“	130
1.2.1 Vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person	131
1.2.2 Moralische Verpflichtung gegenüber der Wahrheit	133
1.2.3 Konsequenzen aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit	133
1.3 Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation	135
1.3.1 Gegenüber von sakraler Ordnung und politischer Ordnung im Investiturstreit	136
1.3.2 Emanzipation des Staates und Souveränitätsidee im Dienst der Friedensordnung	137
1.3.3 Wagnis der Freiheit und „Böckenförde – Diktum“	139
1.4 Fazit	140
2. Freiheit als Prinzip des Rechts	141
2.1 Das Recht auf Freiheit	142
2.1.1 Gewährleistung von Freiheit durch das Recht	142
2.1.2 Begrenzung des Staates als Bedingung der Freiheit	145
2.1.3 Aufgaben des Staates zur Freiheitsverwirklichung	146
2.2 Das Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung	147
2.2.1 Aufgabe und Funktion des Rechts	148
2.2.2 Reziprokes Verhältnis zwischen Recht und sozialer Wirklichkeit	140
2.2.3 Recht als Erhaltungsordnung	150
2.3 Der Staat als sittlicher Staat	151
2.3.1 Staat als Herrschafts- und Friedensordnung	152
2.3.2 Inhaltliche Zweckausrichtung des Staates	153
2.3.3 Grenzen staatlicher Tätigkeit	153
2.4 Fazit	155
3. Anthropologische Grundbestimmung	156
3.1 Das Bild vom Menschen in der Rechtsordnung	157
3.1.1 Individuum als Voraussetzung des Rechts	157
3.1.2 Verlust der metaphysisch-transzendentalen Dimension	158
3.1.3 Problematik des Pluralismus	159

3.2 Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft	160
3.2.1 Historische Grundlagen und Voraussetzungen	161
3.2.2 Verfassungsorganisatorisches Prinzip	163
3.2.3 Staat und Gesellschaft in der Demokratie	164
3.3 Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit	166
3.3.1 Gewissensfreiheit als Ergebnis historischer Entwicklungen	167
3.3.2 Neuakzentuierung von Artikel 4 Grundgesetz	169
3.3.3 Gewissensbegriff	171
3.4 Fazit	173
 4. Christsein im politischen Prozess	174
4.1 Die Stellung und die Bedeutung der Religion in einer „Civil Society“	174
4.1.1 Religionsfreiheit in der Rechtsordnung	175
4.1.2 Rechtsstatus der Religion	176
4.1.3 Bedeutung und Wirksamkeit der Religion	178
4.2 Die Formen kirchlicher Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft	180
4.2.1 Verhältnis von kirchlichem Handeln und politischer Wirksamkeit	181
4.2.2 Politisches Handeln durch kirchliche Amtsträger	182
4.2.3 Politisches Handeln durch Laien	184
4.3 Das Politische Mandat der Kirche	186
4.3.1 Theologische Aspekte der Kirchenverfassung	187
4.3.2 Konsequenzen für das politische Mandat	188
4.4 Fazit	190
 5. Abschließende Systematisierung und Einordnung	191
5.1 Zugänge zur Religionsfreiheit als Kriterien der Systematisierung	192
5.1.1 Historischer Zugang	193
5.1.2 Rechtsphilosophischer Zugang	195
5.1.3 Sozialethischer Zugang	196
5.1.4 Ekklesiologischer Zugang	199
5.2 Verfassung und Politik als Kriterien der Einordnung	201
5.2.1 Religionsfreiheit im Grundgesetz	202
5.2.2 Begrenzung verfassungsrechtlicher Bestimmungen	207
5.2.3 Bedeutung des Politischen	211
5.3 Fazit	212

III. Zusammenfassung und Ausblick auf Herausforderungen der Gegenwart	214
1. Zusammenfassung	214
1.1 Vom Konfessionalismus bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit	214
1.1.1 Zur grundlegenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat	215
1.1.2 Zur Entwicklung des Rechts auf Religionsfreiheit in der katholischen Kirche vom Zeitalter der Reformation bis zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils	216
1.1.3 Zur Konzilserklärung „ <i>Dignitatis humanae</i> “ und ihrer Rezeption	220
1.2 Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht	223
1.2.1 Zur Religionsfreiheit in Kirche und Staat	224
1.2.2 Zur Freiheit als Prinzip des Rechts	225
1.2.3 Zur anthropologischen Grundbestimmung	226
1.2.4 Zum Christsein im politischen Prozess	227
1.2.5 Zur Systematisierung und Einordnung	228
1.3 Ergebnissicherung	229
1.3.1 Vielfalt sozialethischer Prinzipien	230
1.3.2 Religionsfreiheit als Ergebnis anthropologischer und theologischer Prinzipien	231
1.3.3 Recht ist Friedens- und Freiheitsordnung	232
1.3.4 Verfassungsbinding und politische Wirksamkeit	233
2. Ausblick	234
2.1 Religionsfreiheit und Pluralismus	235
2.1.1 Pluralismus als religiöses Phänomen	236
2.1.2 Konsequenzen für die Religionsfreiheit	238
2.1.3 Problematisierung und Einordnung	240
2.2 Religionsfreiheit und Fundamentalismus	243
2.2.1 Der Begriff „Fundamentalismus“	243
2.2.2 „Online-Hassrede“ als Bedrohung der Religionsfreiheit	246
2.2.3 Bewertung und Konsequenzen	246
Abschluss	249
Abkürzungen	251
Bibliographie	253

Einleitung

Am 07. Dezember 1965, dem letzten Sitzungstag des Zweiten Vatikanischen Konzils, erfolgt mit der Erklärung „Dignitatis humanae. Declaratio de Libertate Religiosa“¹ die Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht aller Menschen durch die katholische Kirche. Am Ende eines langen, historisch nachvollziehbaren Prozesses knüpft die Kirche damit an eine Errungenschaft an, die bereits durch die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“² von 1789/1791, durch die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“³ der Vereinten Nationen von 1948 und durch das „Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland“⁴ von 1949, um nur besonders herausragende Dokumente zu nennen, wirksam zum Ausdruck gebracht worden war. Die Religionsfreiheit ist ein Freiheitsrecht des Einzelnen und einer Gemeinschaft dem Staat gegenüber; sie ist ein Menschenrecht. Mit Konrad Hilpert lässt sich feststellen:

„Mit dem Stichwort ‚Menschenrechte‘ verbindet sich das Bewusstsein, dass es einer jener programmatischen Begriffe ist, mit dem das Selbstverständnis der Neuzeit bündig und zugleich in einem kennzeichnenden Punkt zusammengefasst werden kann.“⁵

Die Menschenrechte beanspruchen einen axiomatischen Charakter für das Zusammenleben der Menschen in der Moderne, sie lassen sich sowohl theologisch wie auch rechtsphilosophisch begründen und erlangen dadurch eine ethische Relevanz. Heiner Bielefeldt und Michael Wiener vertreten die These, dass die Religionsfreiheit als Menschenrecht innerhalb des Menschenrechtskonzepts unverzichtbar ist.⁶ Dabei ist als anthropologischer Grundsatz festzuhalten: „Subjekte der Religionsfreiheit sind die Menschen, nicht die Religionen und Weltanschauungen als solche.“⁷ Peter G. Kirchschläger fordert für die universelle Geltung der Menschenrechte, und damit auch des Grundrechts auf Religionsfreiheit, eine moralische Begründung.⁸ Als „Ergebnisse eines Einigungsprozesses zwischen Menschen“, wodurch die Menschenrechte historisch entstanden sind, bedürfen sie einer Begründung, die „in der engen Verknüpfung der Idee der Menschenrechte mit einer Idee ihrer Begründung“ besteht.⁹

Von daher liefert die theologische Begründung der Menschenrechte im Sinne des Metaphysischen nicht nur eine Rechtfertigung für das menschenrechtliche Verständnis der Religionsfreiheit, sie weist vielmehr darüber hinaus. Im Sinne der These Kirchschlägers, wäre die theologische Begründung der Menschenrechte gleichzeitig eine „Idee ihrer Begründung“

¹ Dignitatis humanae. Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit. Im Weiteren mit „DiH“ zitiert.

² Verfassung vom 03. September 1791 mit Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789, in: Gosewinkel / Masing, Die Verfassungen in Europa, S. 165-192.

³ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, in: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, S. 52-59.

⁴ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, herausgegeben von der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit.

⁵ Hilpert, Menschenrechte, S. 17.

⁶ Bielefeldt / Wiener, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand, S. 17.

⁷ Bielefeldt / Wiener, Religionsfreiheit auf dem Prüfstand, S. 18.

⁸ Siehe hierzu: „Die Menschenrechte können ohne moralische Begründung weder die religiöse und weltanschauliche Differenz gewährleisten noch in Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften hineinwirken, da ohne eine moralische Begründung die Grenzen der Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gleichsam die Grenzen für die Geltung der Menschenrechte wären (...).“, in: Kirchschläger, Menschenrechte und Religionen, S. 78.

⁹ Ebd., S. 80.

selbst, die Religionsfreiheit würde darin gleichzeitig ihre metaphysische Legitimation erfahren. Zur theologischen Begründung der Menschenrechte kommt ihre rechtliche Fixierung auf völkerrechtlicher und verfassungsrechtlicher Ebene. Begrifflich sind dabei Menschenrechte, Bürgerrechte und Grundrechte voneinander zu unterscheiden.¹⁰ „Menschenrechte“ sind demnach „fundamentale Rechte“, die jedem Menschen unabhängig von seiner Zugehörigkeit zu einem Staat zukommen, „Bürgerrechte“ sind dagegen an eine jeweilige Staatsangehörigkeit gebunden, der Begriff „Grundrechte“ wird schließlich als „Oberbegriff“ für die Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und Bürgerrechten gebraucht.¹¹ Wenn nun von „Freiheitsrechten als Grundrechten“ gesprochen wird, so sind nach Hollerbach damit „diejenigen M<enschen>- oder Bürgerrechte gemeint, die den Freiheitsstatus des einzelnen näher bestimmten.“¹²

Der Sozialphilosoph Hans Joas sieht die Menschenrechte in der „Sakralität der Person“ begründet.¹³ Die Menschenrechte entstammen damit nicht, wie heute weithin angenommen, aus einem säkular-humanistischen, sondern einem sakral verorteten Kontext. Mit der „Methode der affirmativen Genealogie“ im Unterschied zum Verständnis einer linearen geschichtlichen Genese, führt Joas die Entstehung der Menschenrechte vor Augen, wie sie sich in historischen Prozessen, wie z. B. in der Überwindung der Sklaverei, vollzogen hat; darauf weist Konrad Hilpert in einer Rezension des Werkes von Joas hin.¹⁴ Im Gegensatz zu einer aufklärerisch verstandenen Hervorhebung des Individuums überträgt Joas ein spezifisches Verständnis von Heiligkeit auf die Person des Menschen, er lehnt sich dabei an Studien des französischen Soziologen Émile Durkheim an:

„Die vorgeschlagene alternative Deutung steht (...) unter der Überschrift ‚Die Sakralisierung der Person‘. In dieser Perspektive sind die Reformen des Strafrechts und der Strafpraxis ebenso wie die Entstehung der Menschenrechte im späten 18. Jahrhundert Ausdruck einer tiefreichenden kulturellen Verschiebung, durch die die menschliche Person selbst zum heiligen Objekt wird.“¹⁵

Joas sieht darin, wie Durkheim, eine Fortsetzung der christlichen Tradition:

„Fortsetzung heißt aber hier gleichzeitig Überwindung. Das Christentum ist in dieser Betrachtung ein ‚beschränkter Individualismus‘, der heute durch ‚einen höher entwickelten Individualismus‘ ersetzt werden müsse. Der Glaube an die Menschenrechte, wird so nicht in das Christentum eingebettet; er soll vielmehr an die Stelle derjenigen Religion treten, der nur zugestanden wird, diesen Glauben verbreitet zu haben.“¹⁶

¹⁰ Hollerbach, Menschenrechte, Sp. 1104f.

¹¹ Ebd., Sp. 1105.

¹² Ebd.

¹³ Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte.

¹⁴ Siehe hierzu: „Entsprechend dieser Methode der affirmativen Genealogie kann der Schlüssel für die Entstehung der Menschenrechte als Komplex univeralistischer Werte nicht nur in historisch kontingenten Überzeugungen, Weltbildern und Traditionen gesucht werden, sondern entscheidend dort, wo diese Werte plötzlich auch bindende Kraft erzeugen und den Charakter von Unbedingtheit annehmen. Joas glaubt, diesen entscheidenden Ursprung der Evidenz und Bindung in der Überzeugung von der Sakralität der Person und deren Institutionalisierung im Recht gefunden zu haben.“, in: Hilpert, Rezension zu Hans Joas, Die Sakralität der Person, S. 206.

¹⁵ Joas, Die Sakralität der Person, S. 81f.

¹⁶ Ebd., S. 90.

Unter dieser Hinsicht gibt es zwar eine Mitwirkung des christlichen Menschenbildes an der Entstehung der Menschenrechte, aber keine Alleinbegründung der Menschenrechte im christlichen Glaubensnarrativ. Festzuhalten bleibt aber, dass die Menschenrechte sich einem Prozess der Sakralisierung verdanken, der soziologisch als Übertragung bestimmter Überzeugungen, innerhalb eines komplexen Transformationsprozesses, ins kollektive Bewusstsein zu verstehen ist. Mit dem Begriff der „Sakralität“ meint Joas deshalb den „Respekt vor dem Menschen“, den „kategorischen Schutz“ der Person.¹⁷

Der Versuch einer theologischen Begründung der Menschenrechte stößt zunächst auf eine Problematisierung dieses methodischen Ansatzes. Es wird nötig sein, im Ausgang vom Menschenbild und dem Begriff der Menschenwürde nach ethischen Kriterien zu fragen, die bibeltheologische Erkenntnisse zur Anthropologie, wie z. B. den Gedanken der Gottesebenbildlichkeit, einzuordnen behilflich sind und auf die Menschenrechtsbegründung bezogen werden können. Die Problematik einer theologischen Begründung der Menschenrechte ergibt sich daraus, dass die Menschenrechte nicht unmittelbar aus der Heiligen Schrift oder dem Depositum fidei des christlichen Glaubens zu entnehmen, sondern vielmehr mittelbar durch philosophische Fragestellungen und durch die Systematik einer theologischen Ethik zu erschließen sind. Zum wesentlichen Basisbegriff für eine theologische Begründung der Menschenrechte und des ihnen zugrundeliegenden Menschenbildes gehört die Idee der Menschenwürde. Konrad Hilpert definiert die Würde des Menschen als „Selbstwertigkeit“, sie ist dem Menschsein „inhärent“ und von Anfang an allen Menschen mitgegeben.¹⁸ Das grundlegende Verständnis von Menschenwürde bildet das „oberste Prinzip staatlicher und gesellschaftlicher Tätigkeit“.¹⁹ Hilpert verweist darauf, dass die Menschenwürde bereits von Philosophen der Antike wie Cicero und Seneca als „grundlegende anthropologische Qualität“ begriffen wurde und als solche in die Hermeneutik des Frühchristentums Eingang gefunden hat.²⁰ Die Vorstellung einer „inhärenten Würde des Menschseins“ führt zum Grundsatz der Gleichheit:

„In ihrer mit dem Menschsein gegebenen Würde sind alle Menschen gleich. Auch wenn die faktischen Unterschiede durch diese Gleichheit nicht notwendigerweise auch schon aufgehoben sind, sind sie in ihrem alles bestimmenden Gewicht relativiert und als begrenzt hingestellt.“²¹

Eine weitere, philosophische Begründung erfährt die Menschenwürde durch die Idee des Naturrechts, das sich besonders durch Aristoteles und Thomas von Aquin als scholastische Rechtstradition etablieren konnte.

¹⁷ Ebd., S. 101-107.

¹⁸ Siehe hierzu: „Würde bedeutet (...) so viel wie Selbstwertigkeit, weshalb man sie auch mit der Präambel der Menschenrechtsdeklaration von 1948 gebrauchten Formulierung als innenwohnende, ‚inhärente‘, mit dem Menschsein schon immer gegebene charakterisieren kann, also als eine Würde, die anders als die soziale Würde nicht von der Anerkennung der anderen konstituiert noch wie die expressive Würde durch eigenes Verhalten geleistet und manifestiert werden muss.“, in: Hilpert, Theologie und Menschenrechte, S. 68.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Siehe hierzu: „Historisch wurde die Vorstellung einer inhärenten Würde, die allen Menschen zukommt, also eine grundlegende anthropologische Qualität ausdrückt, zum ersten Mal in der Antike von Denkern wie Cicero und Seneca entwickelt, und zwar gerade im Kontrast zum damals vorherrschenden Verständnis einer Würde, die man durch gesellschaftliche Anerkennung erwerben kann. Christliche Theologen der ersten Jahrhunderte sahen in dieser Konzeption eine hervorragende Möglichkeit, die von Paulus betonte Gleichheit aller Menschen in Christus zum Ausdruck zu bringen.“, in: Ebd.

²¹ Hilpert, Menschenrechte, S. 95.

„Auch in der Neuzeit blieb der Gedanke eines natürlichen Rechts über und hinter dem positiven von großer Bedeutung, machte freilich eine beträchtliche Veränderung durch. „Die Unterschiede des neuzeitlichen Naturrechts gegenüber dem mittelalterlich-christlichen lassen sich vor allem an zwei Punkten festmachen: nämlich einmal an der Sicht des politischen Gemeinwesens als eines von Menschen geschaffenen, also ‚künstlichen‘ Produkts; (...). Der andere Differenzpunkt besteht darin, dass die spezifisch theologischen Elemente, und zwar besonders Sündhaftigkeit, Erlösungsbedürftigkeit, Transzendenz und Jenseits sowie das Heil der Seele, ihre Bedeutung verlieren und Bibel und kirchliches Leben in der Argumentation entweder keine grundlegende oder auch gar keine Rolle mehr spielen.“²²

Entscheidend wird in der Neuzeit der Gedanke der Vernunft, der verknüpft mit der Tradition der Naturrechtsbegründung zum Humanismus führt. Die Gottesfrage und der Gottesbezug werden dabei weitgehend ausgeklammert und durch die Idee des Vernunftrechts ersetzt, exemplarisch dafür kann das Axiom „*etsi Deus non daretur*“ des Hugo Grotius (1583-1645) gelten.²³ Für eine metaphysische Begründung der Menschenrechte ist die hier skizzenhaft dargestellte philosophische Entwicklung vom Gedanken der Rechtstradition des Naturrechts, über die Idee der Menschenwürde bis zum neuzeitlichen Humanismus zu bedenken. Es stellt sich aufgrund der Transformation vom offenbarungstheologisch begründeten Ansatz zum humanistischen Axiom nun aber die Frage nach den Konsequenzen für Gesinnung, Haltung und Handeln des Menschen. Dieser Frage stellt sich unter anderem die theologische Ethik. Wilhelm Korff formuliert als Grundsatz einer theologischen Ethik die „Selbstaufgegebenheit des Menschen“, sie ist seine „lex naturalis“; durch sie wird der Mensch Teil der „göttlichen Vernunftordnung“ und empfängt aus der Verbindung mit der „menschlichen Autonomie“ eine ethische Würde.²⁴ Die „lex naturalis“ ist dem Menschsein inhärent, sie „ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen gestiftete, ungeschriebene, von sich aus wirkende Größe.“²⁵ Für die normethische Frage nach Kriterien für ethisch begründete Entscheidungen ergibt sich damit für Korff:

„Es gibt gute und schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Ordnungsgestaltungen, Institutionen. Entsprechend sieht sich der Mensch nunmehr auch in eine doppelte Verantwortung gerufen, in eine Gehorsamsverantwortung vor Normen und in eine Gestaltungsverantwortung für sie.“²⁶

Die Verantwortung für Normen²⁷ zeigt das Individuum in seiner „Gehorsamsverantwortung vor Normen“, weil der Mensch dazu gerufen ist, ein als „sittlich gut“ erkanntes Ziel zu

²² Ebd., S. 103.

²³ Ebd., S. 103-106.

²⁴ Siehe hierzu: „Kraft der ihm (sc. dem Menschen) eigenen naturhaften sittlichen Vernunft – der lex naturalis – nimmt der Mensch (...) aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Unter schöpfungstheologischem Aspekt sind Autonomie und Theonomie (...) nicht nur kompatibel, sondern darüber hinaus empfängt menschliche Autonomie aus eben dieser Theonomie letztlich überhaupt erst ihre ethische Dignität.“, in: Korff, Kernenergie und Moraltheologie, S. 21f.

²⁵ Ebd., S. 22.

²⁶ Ebd., S. 24.

²⁷ Siehe hierzu: Normen sind „handlungsbezogene präskriptive Setzungen, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch geltend machen, der es ermöglicht, menschliches Verhalten nach seiner Wünschbarkeit oder Zuverlässigkeit zu bewerten.“, in: Korff, Normen, Sp. 1291.

verwirklichen.²⁸ Die Gestaltungsverantwortung für Normen ist sodann darin zu sehen, „gegebene Normen völlig neu zu fassen, um sie zu Normen im moralisch richtigen Sinn zu machen.“²⁹ Der Mensch ist der Adressat der Normen, sie geben seinem Handeln die entscheidende Richtung, gleichzeitig ist der Mensch „Schöpfer“ seiner Normen im evolutiven Sinn.³⁰ Damit Normen aber einen sittlichen Charakter beanspruchen können, müssen sie „dem Menschen als moralisches Subjekt gerecht werden.“³¹ Ludger Honnefelder verweist bezüglich der geschichtlichen Entwicklung des modernen Menschenrechtsgedankens auf den inhaltlichen Zusammenhang von Person und Menschenwürde. Im Rückgriff auf die theologische Ethik des Thomas von Aquin, der den „Besitz von Vernunft und freiem Willen“ zum Handlungsprinzip des Menschen erklärt, folgert Honnefelder, dass der Mensch Subjekt seines Handelns, im theologischen Sinne Ebenbild Gottes, ist; dieses „sittliche Subjektsein“ begründet seine Würde.³² Personalität als sittliches Subjektsein konstituiert die Menschenwürde, sie ermöglicht menschenwürdiges Leben und führt zur Formulierung entsprechender Rechtsansprüche des Menschen im individuellen wie im sozialen Sinn.³³

Das heißt für das Thema dieser Arbeit: Die Frage einer theologischen Begründung der Menschenrechte verweist auf die Menschenwürde als theologisch zu qualifizierendem Postulat, das als Voraussetzung sittlicher und rechtlicher Normen, als Grundlage für ihre umfassende Geltung einer allgemeinen Zustimmung bedarf.³⁴ Obwohl die Letztbegründung von Normen im philosophischen Diskurs umstritten ist,³⁵ formuliert Hilpert als Kriterien für eine theologische Begründung das Axiom der „Transzendenzverwiesenheit“ des Menschen als moralisches Subjekt und das Postulat der Vernunft als Argument des Mitvollzugs und der Verstehbarkeit.³⁶ Offenbarung und Vernunft können dabei aber nur im komplementären Sinn „als Suche nach Konvergenzen“ verstanden werden.³⁷ Die theologische Begründung der

²⁸ Siehe hierzu: „Gehorsamsverantwortung vor Normen bedeutet, dass der Mensch zum Gehorsam gegenüber dem Anspruch einer Norm gerufen ist, wo immer er diese als sittlich gut und geeignet erfährt, um ein von ihm als gesollt erkanntes gutes Ziel zu verwirklichen. (...) Sollen sie ihrem Anspruch gerecht werden, nämlich ‚das Gute‘ zu regeln, müssen sie teleologisch eingelöst und konditional gehandhabt werden.“, in: Korff, Kernenergie und Moraltheologie, S. 25.

²⁹ Ebd.

³⁰ Siehe hierzu: Der Mensch „ist für sein Handeln immer schon auf gegebene Normierungen verwiesen. Anderseits erweist er sich aber ebenso auch in einem vorgänglichen Sinn als deren Schöpfer: Der Mensch ist der Konstrukteur seiner Handlungswelt. Von der kulturellen Evolution des Menschen sprechen heißt sonach zugleich, von seiner Evolution (...) sprechen.“, in: Korff, Normen, Sp. 1293.

³¹ Ebd., Sp. 1295.

³² Honnefelder, Person und Menschenwürde, S. 224.

³³ Siehe hierzu: „Auf die Personalität als das sittliche Subjektsein bezogen markiert das Prädikat der Würde nur eine Grenze. Sie verbietet, was die Selbstzwecklichkeit des sittlichen Subjekts aufhebt und gewinnt praktische Bedeutung nur in der negativen Form des Verbots. (...) Da das sittliche Subjekt zugleich Natur, die Person stets Mensch ist, können im Blick auf die naturalen Bedingungen der Person Ansprüche formuliert werden, die sich in Rechten niederschlagen, die dem Menschen als Menschen eigen sind.“, in: Ebd., S. 254f.

³⁴ Siehe hierzu: „Die Begründung sittlicher und rechtlicher Normen ist notwendig, weil jede friedliche und dem Einzelnen gerecht werdende Ordnung des Zusammenlebens gemeinsames Handeln braucht, dieses sich jedoch in aller Regel nicht von selbst ergibt. Normen, denen die auf Gründen basierende Zustimmbarkeit abgeht, büßen auf längere Zeit hin ihre soziale Geltung ein.“, in: Hilpert, Menschenrechte, S. 175.

³⁵ Ebd., S. 178, Fußnote 7.

³⁶ Ebd., S. 179.

³⁷ Siehe hierzu: „Theologische Begründung kann demnach der Sache nach weder die bloß äußerliche Bestätigung oder Interpretation der vernünftig erhobenen ethischen Normen von der ‚höheren‘ Warte des Glaubens aus sein noch die autark in sich selbst stehende Zurückführung bzw. Bewahrung der in den Zeugnissen der

Menschenrechte bezieht sich demnach grundsätzlich auf die Offenbarung, wie sie sich vor allem biblisch fassen lässt, und entfaltet sich geschichtlich in spezifisch ethischen Konzepten weiter. Die Problematik einer theologischen Begründung spitzt sich in unterschiedlichen Entwürfen, wie sie sich aus der Diversität der Definitionsansätze von Menschenwürde einerseits und der Verantwortung des Menschen als moralisches Subjekt für Normen andererseits ergeben, zu. Für die theologische Diskussion der Menschenrechte als Ergebnis der Menschenwürde ist die Perspektive auf Gott und auf die fundamentalen anthropologischen Faktoren der Freiheit, der Selbstbestimmung und der Verantwortung konstitutiv und von axiomatischer Bedeutung. Die bibeltheologische Perspektive verweist auf den Begriff der Personalität und stellt die damit verbundenen anthropologischen Aussagen über den Menschen in den Kontext einer theologisch-ethischen Reflexion. Konrad Hilpert sieht in diesem Zusammenhang den Grund des Menschseins in seiner Bestimmung als „sittliches Subjekt“:

„Der Grund der Menschenrechte ist (...) das sittliche Subjektseins, das dem Menschen ursprünglicher als alle zugesprochenen und erworbenen Rechte als Fähigkeit, Zielgestalt und Lebensaufgabe eigen ist.“³⁸

Die Menschenrechte finden im „sittlichen Subjektsein“ des Individuums ihre Verankerung und ethische Begründung. Das Verständnis des Menschen als Person bedeutet im Sinne einer Theologischen Ethik dann schlussfolgernd:

„Der Mensch steht als Mensch nicht für sich selbst, ist nicht bloß Individuum, vielmehr ist er kraft der von Gott gestifteten Beziehung zu ihm auf Kommunikation mit diesem Gott und mit den anderen Menschen verwiesen, und zwar konstitutiv. Es gehört zum Grundbestand seines Personseins, dass er über sich selbst hinausgehen und in Verbindung treten kann zu anderen Personen, seien diese nun andere Menschen oder sei es Gott. Er kann auf diese Möglichkeit in Freiheit eingehen oder sie ungenutzt bzw. unbeantwortet lassen. In diesem Sinn bedeutet die Konstituierung des Menschen als Person auch seine Würde.“³⁹

Für Hilpert bildet das so begründete „sittliche Subjektsein“ des Menschen die Grundlage für ein theologisch-ethisches Verständnis der Menschenrechte, verbunden mit dem „Grundprinzip des Handelns gemäß der Vernunft“ ergibt sich die moralische Bestimmung des Menschen, das „Gute“ zu suchen und vollends zu erstreben.⁴⁰ Die biblischen Gedanken von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seiner Neuschöpfung durch Jesus Christus führen im philosophischen Transfer zur Überzeugung, dass die Gottesebenbildlichkeit wesentlich in der „Geist- und Vernunftnatur“ des Menschen besteht. Hilpert konstatiert dazu:

„Das Wissen um die Geistnatur unterscheidet den Menschen von allen Geschöpfen und wirkt sich auch auf seine Beziehungshaftigkeit dahingehend aus, dass er nur mit

Glaubensgeschichte sathaft überlieferten sittlichen Anweisungen. Formal ist dieses Zueinander und Ineinander von Offenbartheit und Vernünftigkeit als Suche nach Konvergenzen zu explizieren.“, in: Ebd.

³⁸ Ebd., S. 184.

³⁹ Ebd., S. 187.

⁴⁰ Siehe hierzu: „Eine Reihe zeitgenössischer Philosophen und Theologen erkennt (...) eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen dem aristotelischen Grundprinzip des Handelns gemäß der Vernunft, dem im Urgewissen festgehaltenen ersten praktischen Prinzip ‚bonum faciendum, malum vitandum‘ bei Thomas von Aquin und Kants Forderung nach Universalisierbarkeit der jeweiligen Maxime <kategorischer Imperativ> und sogar den Feststellungen der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophien über die Implikation des Gebrauchs des moralischen Prädikats ‚gut‘.“, in: Ebd., S. 184.

seinesgleichen wirklich kommunizieren kann, aber auch, dass er sich sprechend an Gott als Du wenden kann. Andererseits besagt diese Gleichheit aller Menschen in der Würde, dass es unter den Menschen keinen Unterschied in der schöpfungsmäßigen Qualität gibt, welcher kulturellen oder ethischen Herkunft, welchen Geschlechts und welchen Standes sie auch immer sein mögen.“⁴¹

Der „Würde-Begriff“ vermag somit einerseits die anthropologische Überzeugung der christlichen Theologie zusammenzufassen, wonach allen Menschen eine „innere Inhärenz“ wesentlich gegeben ist, andererseits resultiert aus der so verstandenen Menschenwürde ein „Handlungs- und Gestaltungsauftrag“ für eine ethisch verantwortete Lebensgestaltung.⁴² Im säkularen Staat wird die Menschenwürde zum obersten Verfassungsprinzip, ohne allerdings eine nähere anthropologische oder metaphysische Definition derselben zu geben; würde der weltanschaulich neutrale Staat diese vornehmen, müsste er zwangsläufig Aussagen über eine Letztbegründung liefern, die in den Bereich des individuellen Schutzraum des Einzelnen fielen.⁴³ Inhalt und Bestimmung findet die Menschenwürde in den Menschenrechten, „sie sind die grundlegenden Bedingungen, ohne die die Respektierung der Menschenwürde nicht als Forderung des Rechts behandelt und Verstöße gegen sie nicht verfolgt werden.“⁴⁴ Michael Zichy stellt der Kritik des „Menschenwürde-Konzepts“, die sich vor allem im Vorwurf der Unschärfe und eines „überholten Anthropozentrismus“ äußert, eine transzentalphilosophische Begründung gegenüber.⁴⁵ Der Kern dieses Ansatzes liegt im Verständnis des Menschen als moralisches Wesen;⁴⁶ diesem kommt eine absolute Würde zu, es „ist die Würde, eine moralfähige Person zu sein.“⁴⁷ Dieses, so begründete Menschenrechtsverständnis besagt, „dass der Mensch als Träger der moralbedingten Fähigkeiten den höchsten moralischen Status innehat“.⁴⁸ Zichy folgert daraus das Recht des Menschen auf Selbstbestimmung, dazu gehört wesentlich das „Recht auf Willens- und Gewissensfreiheit“.⁴⁹

⁴¹ Hilpert, Theologie und Menschenrechte, S. 69f.

⁴² Siehe hierzu: „Auch wenn der Mensch keine Voraussetzungen erfüllen oder Leistungen erbringen muss, damit ihm Würde zuerkannt wird, ist Würde nicht nur eine Fundamentalaussage über die Seinsqualität des Menschen, sondern enthält auch einen Handlungs- und Gestaltungsauftrag: Sein Handeln soll erstens seiner eigenen Ehrenstellung in der Schöpfung und derjenigen seiner Interaktionspartner entsprechen. In der Ethik Jesu wird dieser Auftrag, Gott ähnlich zu werden, im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe, an anderen Stellen durch die Goldene Regel zu lebensnahen Regeln zusammengefasst, anderswo hingegen in Gestalt von Beispielerzählungen entfaltet.“, in: Ebd., S. 71.

⁴³ Siehe hierzu: „Gerade die Gewährleistung der Freiheitsrechte jedes Einzelnen verbietet es dem Staat, diesen Einzelnen auf eine Begründung der Menschenwürde festzulegen; denn eine solche verpflichtende Begründung müsste wohl zwangsläufig in den Bereich der Überzeugungen des Einzelnen hineinreichen und sein Suchen bzw. Stellenbeziehen gegenüber einer letzten Wahrheit berühren.“, in: Ebd., S. 73.

⁴⁴ Ebd., S. 75f.

⁴⁵ Zichy, Menschenwürde als Personenwürde, S. 9f.

⁴⁶ Siehe hierzu: Die „fünf notwendigen Voraussetzungen der Sinnhaftigkeit von Moral (sind): die Fähigkeit, einen Willen zu haben, die Fähigkeit zur Freiheit, die Fähigkeit zu Vernunft, die Fähigkeit zum Gewissen und die Fähigkeit, ein integriertes Selbst zu sein (...).“, in: Zichy, Menschenwürde als Personenwürde, S. 17.

⁴⁷ Ebd., S. 19.

⁴⁸ Ebd., S. 22.

⁴⁹ Siehe hierzu: Die Anerkennung der Menschenwürde beinhaltet das „absolute moralische Recht auf Ausübung der moralbedingten Fähigkeiten. Daraus folgt (...) das absolute Recht auf Willens- und Gewissensfreiheit, d. h. zusammengenommen das Recht auf Selbstbestimmung.“, in: Ebd.

Unter den, von den Menschenrechten her begründeten Freiheitsrechten kommt dem Recht auf freie Religionsausübung, der Religionsfreiheit also, eine besondere Bedeutung zu. Jörg Hübner konstatiert:

„Neben der Gewissens- und Meinungsfreiheit kommt in der Anerkennung der Religionsfreiheit als fundamentalem Menschenrecht die Achtung vor dem Menschen in besonderer Weise zum Ausdruck. Mit dem Recht auf Religionsfreiheit wird dem Menschen zugestanden, dass er sich selbst die Sinngebung seines Lebens geben bzw. geben lassen kann.“⁵⁰

Die Religionsfreiheit hat demnach eine inhaltliche Nähe zur Freiheit des Gewissens, da sich die Gewissensfreiheit aus subjektiven Erfahrungen ableitet, die aufgrund lebensgeschichtlicher Reflexion zum moralischen Fundament eines Individuums werden können. Religionsfreiheit wird als Freiheitsrecht begriffen, das dem Verfügungsrecht der staatlichen Gewalt grundsätzlich entzogen ist.⁵¹ Im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland wird die Glaubens- und Gewissensfreiheit ausdrücklich formuliert. Udo di Fabio führt dazu aus:

„Der Staat des Grundgesetzes ist kein theokratischer Staat. Die Grundlage der Trennung von Staat und Kirche lässt sich an vielen Vorschriften der Verfassung ablesen, vor allem auch am Grundrecht auf Glaubens- und Religionsfreiheit entsprechend Artikel 4 GG. Dieser macht etwas Besonderes, indem er sowohl die positive als auch negative Glaubensfreiheit gegenüber dem Staat garantiert.“⁵²

Damit wird deutlich, dass das Grundrecht auf Religionsfreiheit sowohl das Recht auf ein Religionsbekenntnis wie auch den Verzicht auf Religion in gleicher Weise zum Inhalt hat. Um den eigenen Charakter des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu bestimmen, ist Religionsfreiheit von Toleranz zu unterscheiden. Während Toleranz als Gnadenakt hoheitlich gewährt wird, stellt Religionsfreiheit einen Rechtsanspruch des Menschen dar:

„Während Toleranz (...) eine staatlicherseits vorzunehmende Abstimmung von Rangfolgen zwischen unterschiedlichen Religionsgruppen möglich und nötig macht, ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit mit dem Anspruch diskriminierungsfreier Gewährleistung verbunden.“⁵³

Nach Konrad Hilpert ist Toleranz keine Rechtsnorm, sondern eine Tugend und damit nicht einklagbar:

„Toleranz meint (...) nicht eine ausreichende rechtliche Norm für das Zusammenleben im Staat, sondern eine Einstellung und Verhaltensweise Einzelner. In herkömmlicher ethischer Terminologie ist sie als Tugend zu qualifizieren. Toleranz als Tugend meint demnach jene grundlegende Einstellung und erworbene Eigenschaft, Überzeugungen, die vom eigenen und für richtig gehaltenen Standpunkt abweichen, gelten zu lassen.“⁵⁴

Markus Krienke vertritt, ausgehend von der gegenseitigen Verwiesenheit von Toleranz und Religionsfreiheit die These von der notwendigen politischen Gestaltung religiöser Toleranz in der Gegenwart. Krienke konstatiert:

⁵⁰ Hübner, Ethik der Freiheit, S. 222.

⁵¹ Siehe hierzu: „Das Recht auf Gewissensfreiheit garantiert, dass der Mensch seine Handlungen in Kohärenz mit dem lebensbiografisch gebildeten Normgerüst formen kann, (...). Dagegen gesteht das Recht auf Religionsfreiheit dem Menschen (...) zu, selber den Sinn des Lebens festzulegen oder ihn sich vorgeben zu lassen.“, in: Ebd., S. 224.

⁵² Di Fabio, Die Balance von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, S. 76.

⁵³ Hübner, Ethik der Freiheit, S. 228.

⁵⁴ Hilpert, Menschenrechte, S. 131.

„Die gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbrüche, die neben einer sich fortsetzenden Säkularisierung zu einer neuen religiösen Pluralität im europäischen Kontinent führen und deswegen das Narrativ von der Wiederkehr der Religion begründen, stellen das zentrale Resultat der religiösen Konflikte zu Beginn der Neuzeit, den säkularen freiheitlichen Rechtsstaat, für den die Religionsfreiheit ein zentraler Inhalt ist, vor eine entscheidende Herausforderung.“⁵⁵

Aufgrund des fortschreitenden Individualismus im religiösen Bekenntnis Einzelner und unter Berücksichtigung der Tatsache, dass Religionsfreiheit deshalb individuell eingefordert wird, folgert Markus Krienke:

„Durch das Individualisierungsparadigma hat diese Form von religiöser Pluralisierung keine nationen- und kulturbegründende Funktion mehr, wie zu Beginn der Neuzeit. Stattdessen besteht die aktuelle politische Herausforderung darin, dass sie in ihrer identitätsbegründenden Funktion in der Situation neuer kultureller Pluralität einerseits zu Integrationskonflikten führen kann bzw. andererseits – und im schlimmsten Fall – zur Instrumentalisierbarkeit von Individuen auch für fundamentalistische und terroristische Zwecke.“⁵⁶

Als Freiheitsrecht bedarf die Religionsfreiheit einer Bestimmung im positiven Recht, diese bietet exemplarisch das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland. Der Begriff „Religionsfreiheit“ auf der Ebene von Artikel 4 GG ist allerdings nicht einheitlich. Axel Freiherr von Campenhausen erklärt hierzu:

„Die im Grundgesetz verwendeten Begriffe der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit sowie der freien Religionsausübung stellen heute weitgehend Synonyme dar, die sich überlagern und überschneiden.“⁵⁷

Der Gesetzgeber gewährt Religionsfreiheit allerdings nicht in unbeschränkter Weise, wobei die Schranken der Religionsfreiheit nicht konstitutiv, sondern aufgrund verfassungsimmanenter Bestimmungen, z. B. durch die Meinungsfreiheit (Art. 5 GG) und die Versammlungsfreiheit (Art. 8 GG) gesetzt sind.⁵⁸ Die Religionsfreiheit in diesem Sinne ist staatsrechtlich gefasst und verstanden, sie ist formal gesehen ein rechtlicher Begriff und ein Gegenstand des Verfassungsrechts. Gleichzeitig ist Religionsfreiheit aber auch ein philosophischer, ein theologischer und nicht zuletzt ein politischer Begriff. Das Recht auf Religionsfreiheit berührt aufgrund ihres notwendigen Begründungskontextes die Wahrheitsfrage, die sich in affirmativer und bekennender Weise ebenso stellt, wie im Versuch ihrer bewussten Ausklammerung.⁵⁹

⁵⁵ Buzzi / Krienke, Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne, S. 9 (Vorwort).

⁵⁶ Ebd., S. 15.

⁵⁷ Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 392.

⁵⁸ Siehe hierzu: „Eine konstitutive Begrenzung durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes ist bei dem unbegrenzt gewährleisteten Grundrecht der Religionsfreiheit ausgeschlossen. (...) Gesetzliche Einschränkungen haben danach nur dann Bestand, wenn sie sich als Ausgestaltung einer Begrenzung erweisen, die im Grundgesetz selbst enthalten ist.“, in: Ebd., S. 420.

⁵⁹ Siehe hierzu: „Entscheidend für die rechtliche Ausformung der Religionsfreiheit ist die Stellung zur religiösen Wahrheitsfrage: Ob sich das Recht – im Staat wie in der Kirche – als irdisches Instrument zur Entfaltung des wahren Glaubens versteht und deshalb diesem allein Religionsfreiheit gewährt, oder ob es die Wahrheitsfrage prinzipiell aus seiner Kompetenz ausgrenzt und sie den Individuen und religiösen Gruppen zur eigenen Entscheidung überlässt.“, in: Heckel, Religionsfreiheit, Sp. 821.

Die katholische Kirche bekennt sich mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit als Freiheitsrecht, das jedem Menschen aufgrund seiner personalen Menschenwürde zukommt. Als allgemeine Grundlage für das Recht auf Freiheit der Religion formuliert die Erklärung:

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als Einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“⁶⁰

Bis zu dieser, so fixierten Zustimmung zur Religionsfreiheit als Menschenrecht hat die katholische Kirche seit dem 18. Jahrhundert einen langen Weg zurückgelegt. Dieser beginnt mit der rigiden Ablehnung jeglicher Formen von Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie besonders in der Enzyklika von Papst Gregor XVI. „Mirari vos“⁶¹ von 1832 und in der Enzyklika „Quanta cura“⁶² von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864 zum Ausdruck kommt. Die Päpste verurteilen darin die Gewissenfreiheit unter anderem als „Wahn“ und bezeichnen die Forderung nach Freiheitsrechten als „Irrtum“.⁶³ Eine erste positive Auseinandersetzung mit den, in der Menschenrechtsidee gründeten Freiheitsrechten erfolgt durch Papst Leo XIII. am Ende des 19. Jahrhunderts. Mit den Enzykliken „Libertas praestantissimum“⁶⁴ von 1888 und „Rerum novarum“⁶⁵ von 1891 werden unter den Leitgedanken der Toleranz und des Naturrechts Freiheitsrechte unter bestimmten Bedingungen kirchlich legitimiert.

„Prinzipiell lehnt die Kirche die bürgerlichen Freiheitsrechte zwar weiterhin ab, doch wenn sie keinen Totalitätsanspruch einfordern, können sie toleriert werden.“⁶⁶

In der Zeit zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg sowie in der Dekade nach 1945 widmet sich das päpstliche Lehramt sodann, auch unter dem Eindruck der faschistischen und der kommunistischen Ideologien, vermehrt dem Thema der individuellen Freiheit. Als beispielhaft hierfür gilt die Enzyklika „Divini redemptoris“⁶⁷ von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1937. In der sogenannten „Toleranzansprache“ Papst Pius XII., die er 1953 an den Verband katholischer Juristen richtet, heißt es aber dennoch, dass nur die Wahrheit einen Anspruch auf das Recht hat; er hält damit am absoluten Wahrheitsprinzip des katholischen Glaubens fest.⁶⁸ Pius XII. orientiert sich hier, entsprechend der katholischen Lehramtstradition, weiter an der als unauflösbar zu betrachtenden Verbindung zwischen Wahrheit und Freiheit. Einen

⁶⁰ DiH 2.

⁶¹ DH 2730-2732; UvG II 1-24.

⁶² DH 2890-2896; UvG II 26-39.

⁶³ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 40.

⁶⁴ DH 3245-3255; UvG II 40-76.

⁶⁵ DH 3265-3271; UvG IV 1-46.

⁶⁶ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 40f.

⁶⁷ DH 3771-3774; UvG II 77-166.

⁶⁸ UG 3978.

wichtigen Schritt zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit setzt dann aber bereits Papst Johannes XIII. mit der Enzyklika „Pacem in terris“⁶⁹ von 1963. In diesem Lehrschreiben erfolgt eine umfassende Darstellung des Menschenrechtsgedankens auf der Basis einer naturrechtlichen Begründung und auf dem Fundament des sozialethisch formulierten Personalprinzips. „Pacem in terris“ begründet die Menschenrechte nicht nur anthropologisch, sondern in einer offenbarungstheologisch-soteriologischen Weise.⁷⁰ Die Enzyklika erklärt:

„Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden. Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt.“⁷¹

Des Weiteren stellt „Pacem in terris“ fest:

„Zu den Menschenrechten gehört auch das Recht, Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁷²

Durch die schöpfungstheologisch-soteriologische Begründung des Personalitätsprinzips und die Aussage zur Gewissensfreiheit bei der Religionsausübung wird „Pacem in terris“ zur unmittelbaren Wegbereiterin der Konzilserklärung. Nach langwierigen Diskussionen, die sich während des Zweiten Vaticanums über mehrere Jahre erstrecken,⁷³ ringt sich die katholische Kirche mit der Erklärung über die Religionsfreiheit zu einem bahnbrechenden Dokument durch, das den Abschluss einer lehramtlicher Entwicklung markiert. Die Zustimmung zum allgemeinen Recht auf Freiheit der Religion gelingt dem Konzilsdokument „Dignitatis humanae“ dadurch, dass das Wahrheitsprinzip durch das Personalprinzip gesehen und verstanden wird, dies geschieht durch die theologisch begründete Formulierung des Diktums vom „Recht der Person“. Im Kommentar zu „Dignitatis humanae“ stellt Pietro Pavan in seiner Erklärung zu DiH 2 fest:

„Es (= Recht auf Religionsfreiheit, Anmerkung E.S.) handelt sich um ein Recht, das in der Würde der menschlichen Person gründet, wie sie im Licht der Offenbarung und durch die Vernunft erkannt wird.“⁷⁴

Trotzdem hält das Konzilsdokument am ontologischen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche fest. Die Suche nach der religiösen Wahrheit und der Gehorsam ihr gegenüber wird zu einer moralischen Pflicht, zu einem „officium morale“. Die Wahrheit wird „durch die Vermittlung seines (= des Menschen; Anmerkung, E.S.) Gewissen erkannt und anerkannt.“⁷⁵

⁶⁹ DH 3955-3997; UvG XXVIII 94-265.

⁷⁰ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 42.

⁷¹ UvG XXVIII 102f.

⁷² Ebd., 106.

⁷³ Zum Entstehungsprozess der Konzilserklärung: Weitz, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁷⁴ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 714, Fußnote 31.

⁷⁵ DiH 3.

Auf diesem Weg bedarf der Mensch sozialer Strukturen, wie Unterweisung, Lehramt, Austausch und Dialog. Das Konzil betont die Gewissensfreiheit des Einzelnen, es „sieht hier bewusst von der Frage des wahren oder irrgen Gewissens ab, weil das Recht selbst von dieser Frage in keiner Weise berührt wird.“⁷⁶ Aufgrund der Begründung des Rechts auf religiöse Freiheit im Gewissen des Menschen, muss dieses Grundrecht vom Staat den Bürgern nicht eigens verliehen oder eingeräumt werden, denn es liegt dem Staat voraus. Diese Feststellung verändert die Stellung der Kirche zum Staat, denn das Konzil nimmt den Staat für den Schutz der Religionsfreiheit jenseits der Frage nach der „wahren Religion“ in die Pflicht. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ stellt die Religionsfreiheit somit in das Koordinatensystem des theologisch begründeten Personalprinzips, der moralischen Pflicht der Wahrheit gegenüber und dem Staat, der den äußeren Rahmen für die Sicherung der Freiheitsrechte herzustellen hat. Die Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils hat allerdings nachhaltige Konfrontationen ausgelöst, die in der Konzilsaula ihren Anfang nehmen und sich in der Nachkonzilszeit bis in die Gegenwart hinein fortsetzen. Dabei handelt es sich grundsätzlich um die Frage nach der Kontinuität bzw. der Diskontinuität von „*Dignitatis humanae*“ zu den vorausliegenden lehramtlichen Äußerungen der Päpste, besonders des 19. Jahrhunderts bis zu Papst Pius XII. Die Konfliktlinie innerhalb des Konzils verläuft bereits zwischen der Mehrheit der Konzilsväter, die „*Dignitatis humanae*“ als kontinuierliche Fortsetzung des Lehramtes begreifen und einer Minderheit von Bischöfen, die einen eklatanten Bruch mit der Lehramtstradition feststellen. Zu den federführenden Vertretern der Mehrheitsseite zählt Bischof De Smendt aus Brügge, der eine Beachtung der jeweils historischen Hintergründe für eine Lehräußerung anmahnt, während die Minderheit, zu der Erzbischof Lefebvre gehört, kritisiert, dass die „Religionsfreiheit auf falschen und von den Päpsten feierlich verurteilten Prinzipien beruhe.“⁷⁷ Zu den einflussreichen Kritikern der Konzilserklärung zur Religionsfreiheit gehört auch der Kirchenrechtler Hans Barion. In „*Dignitatis humanae*“ sieht Barion die „Konzilskirche“, zu der er die katholische Kirche als pervertiert betrachtet, verwirklicht. Barion führt deshalb polemisch aus:

„In der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit wird – nicht ausdrücklich, aber dem immanenten Sinn nach – gesagt, die Stellung der Kirche in der Gesellschaft und im Staat muss abgeleitet werden in einer Form, dass sie auf alle Gesellschaften zutrifft. Das ist die vollkommene Demokratie, die Pluralität, die Gleichheit aller, die Gleichwertigkeit aller, das ist die Säkularisierung des Lutherischen Begriffs der Gleichwertigkeit aller Kirchen, die Gleichwertigkeit aller politischen Anschauungen. Darauf will die katholische Kirche hinaus.“⁷⁸

Der Vorwurf lautet also einerseits, die katholische Kirche ordne sich der Gesellschaft unter Aufgabe ihres Anspruchs *Societas perfecta* zu sein ein, sie steht damit dem Staat nicht mehr gleichwertig gegenüber, und andererseits, das katholische Bekenntnis verliere durch die Anerkennung der Religionsfreiheit seinen Absolutheitsanspruch und mache sich mit anderen Religionen und Weltanstellung gleichwertig. Kardinal Augustin Bea unternimmt bereits 1966 den Versuch einer Versöhnung der gegensätzlichen Positionen indem er auf die jeweilige geschichtliche Bedingtheit lehramtlicher Äußerungen verweist und damit für eine Entwicklung

⁷⁶ Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 656f.

⁷⁷ Weitz, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, S. 133.

⁷⁸ Barion, Kirche und Kirchenrecht, S. 671.

des Lehramtes plädiert, ohne allerdings spezifische Grundaussagen zu negieren.⁷⁹ Bea bezieht sich auf die Enzyklika „Quanta cura“ von Pius IX., der die Gewissensfreiheit darin als „Wahnsinn“ bezeichnet. Bea erklärt dazu:

„Der Ausdruck ist zunächst verwirrend. Und doch, schaut man aufmerksam auf den theoretischen und geschichtlichen Zusammenhang, so entdeckt man einen wohlberechtigten Sinn. Der Papst wollte mit jenen Worten eine Auffassung der Gewissensfreiheit brandmarken, die das Gewissen als uneingeschränkt frei von jedweder Bindung an das Gesetz Gottes betrachtete, und das wäre tatsächlich ein ‚Wahnsinn‘.“⁸⁰

Bea interpretiert auch die Zielsetzung der Aussagen Pius XII. aus dessen „Toleranzansprache“ von 1953, wonach der Irrtum kein Recht habe:

„Sinn und Zweck des vom Papst angeführten Grundsatzes ist nicht, das Recht der in gutem Glauben irrenden Personen zu leugnen, sondern festzustellen, dass keine menschliche Autorität einen ‚positiven Befehl‘ oder eine ‚positive Ermächtigung‘ erteilen kann, ‚zu lehren oder zu tun, was der religiösen Wahrheit oder dem sittlich Guten widerspricht‘.“⁸¹

In Aufnahme der Enzyklika „Pacem in terris“ und der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ unterstreicht Bea die Intention des Konzils, die Gläubigen auf dem „schwierigen Weg der Freiheit, das heißt der freien Bejahung der Wahrheit und ihrer Verwirklichung, zu führen.“⁸² Kardinal Bea untermauert abschließend die Zielsetzung von „Dignitatis humanae“, indem er feststellt:

„Die Erklärung über die Religionsfreiheit ist also weit davon entfernt, wie ein platter Kompromiss zu erscheinen. Sie stellt vielmehr eine umfassende Antwort des Konzils auf das Streben des heutigen Menschen nach Freiheit dar, auf dem Wunsch nämlich, vom Bewusstsein der Pflicht geleitet, aus eigener Initiative zu handeln. Das Konzilsdokument bejaht diese Freiheit völlig.“⁸³

Ohne geschichtstheologischer Einordnung bliebe, auf der Grundlage eines Textvergleichs zwischen „Quanta cura“ und „Dignitatis humanae“, wohl nur, was Ernst-Wolfgang Böckenförde folgert, nämlich die Feststellung:

„Es lässt sich nicht bestreiten, dass die Konzilserklärung zu Äußerungen Gregors XVI., Pius IX. und auch Leos XIII. im Widerspruch steht. Was dort verworfen wurde, nämlich individuelle Religionsfreiheit und daraus folgend die öffentliche Kultusfreiheit als äußeres Recht, wird nun anerkannt, und es wird naturrechtlich, aus dem Wesen der Person begründet.“⁸⁴

Der Konflikt über die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit setzt sich in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vaticanum fort und zeigt sich nach Einschätzung von Marianne Heimbach-Steins durch unterschiedliche Akzentsetzungen auch in Äußerungen von Papst Johannes Paul II. und Papst Benedikt XVI., die im Vergleich zu Tage treten. Während Johannes Paul II. von einem theologisch begründeten Personalprinzip ausgeht und die Religionsfreiheit als Freiheitsrecht

⁷⁹ Bea, Konzil und Religionsfreiheit.

⁸⁰ Ebd., S. 8f.

⁸¹ Ebd., S. 9f.

⁸² Ebd., S. 24.

⁸³ Ebd., S. 29.

⁸⁴ Böckenförde, Die Bedeutung der Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 69.

hervorhebt, steht für Benedikt XVI. das „Prinzip der Wahrheit“, wie es im Glauben der katholischen Kirche aufleuchtet, im Vordergrund.⁸⁵ Nach Johannes Paul II. ist der Mensch verpflichtet, seinem Gewissen in Freiheit zu folgen:

„Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und der Religionsausübung ist für ihn die Bedingung dafür, dass die Menschen ihrer existentiellen Verpflichtung, die Wahrheit zu suchen, nachkommen können.“⁸⁶

Gegen den Relativismus der Gegenwart stellt Benedikt XVI. die „Pflicht zur Wahrheit“. Bei ihm „wird das Recht auf Religionsfreiheit und dessen Verteidigung vor allem als Instrument gegen einen religiösen oder weltanschaulichen Relativismus gedeutet.“⁸⁷ In einer lehrmäßigen Note der Glaubenskongregation hatte Kardinal Joseph Ratzinger bereits 2002 als verantwortlicher Präfekt die Kontinuität der Erklärung „Dignitatis humanae“ mit den lehramtlichen Äußerungen des 19. Jahrhunderts erklärt und in Aufnahme eines Zitats von Papst Paul VI. festgestellt,

„dass ‚das Konzil dieses Recht auf Religionsfreiheit in keiner Weise auf die Tatsache gründet, dass alle Religionen und alle Lehren, auch die irrgen, einen mehr oder weniger gleichen Wert hätten; es gründet dieses Recht vielmehr auf der Würde der menschlichen Person, die verlangt, dass man sie nicht äußeren Zwängen unterwirft, die das Gewissen bei der Suche nach der wahren Religion und ihrer Annahme zu unterdrücken drohen‘.“⁸⁸

Die Glaubenskongregation folgert deshalb:

„Die Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit widerspricht (...) nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre, sondern stimmt ganz damit überein.“⁸⁹

Neben der Frage nach einer Kontinuität bzw. einer Diskontinuität in der Lehre der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit tritt also die Frage nach ihrer Begründung; diese kann sowohl im Ausgang vom Personalprinzip wie im Hinblick auf die Verpflichtung zur erkannten Wahrheit erfolgen. Festzuhalten bleibt allerdings, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit der Erklärung zur Religionsfreiheit eine anthropologische Wende vollzogen hat, in der das Personalprinzip von fundamentaler Bedeutung wird. Thomas Bohrmann stellt deshalb fest:

„Das Konzil begründet seine Position mit einer anthropologischen Argumentation, denn der Mensch ist Person, das heißt, er ist ein Wesen, das ‚mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Freiheit‘ fähig ist. Diese Aussage gilt nicht nur für Katholiken oder Christen, sondern für alle Individuen – ob sie gläubig sind oder nicht.“⁹⁰

In der Gegenwart hat sich offensichtlich ein grundlegender Wandel in der Bedeutung des Religiösen ereignet. Karl Gabriel spricht von „Individualisierungsprozessen“, die Religion in den Bereich des Privaten abdrängen.⁹¹ Individualisierung und Privatisierung des Religiösen bringen vielfältige Phänomene der Entkirchlichung hervor, die zu einem substantiellen Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen auf vielen gesellschaftlichen und politischen

⁸⁵ Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, S. 68-77.

⁸⁶ Ebd., S. 71.

⁸⁷ Ebd., S. 73.

⁸⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben, Nr. 8.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Bohrmann, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, S. 45.

⁹¹ Gabriel, Die Stellung des Religiösen in der Gesellschaft, S. 60.

Ebenen führt. Gabriel beobachtet für das beginnende 21. Jahrhundert allerdings eine Gegenbewegung: Durch die Globalisierung kommt es trotz der Privatisierung und Individualisierung des Religiösen zu einer verstärkten Rückkehr der Religion in das öffentliche Leben und damit zum Ende der, seit Anfang des 19. Jahrhunderts währenden Epoche der Säkularisierung. Gabriel kommt zum Ergebnis:

„Die Säkularisierungstheorie war lange Zeit ein fester Bestandteil der Modernisierungstheorie. Die These, je moderner eine Gesellschaft sei, desto weniger Religion habe sie notwendigerweise, lässt sich heute kaum noch halten.“⁹²

Die angesprochene Entwicklung führt in den westlichen Demokratien aber keineswegs zu einer Renaissance des Christentums, geschweige denn der institutionalisierten Kirchen. Die Rückkehr der Religion zeigt sich vielmehr in der Verteidigung einer, aus dem Kulturkreis des christlichen Abendlandes evozierten „Leitkultur“. Nach Bassam Tibi bedarf es hierbei einerseits einer Trennung von Religion und Politik, andererseits aber der Bewahrung der Menschenrechte.⁹³ Konstitutive Elemente einer europäischen Leitkultur sind nach Tibi:

„Primat der Vernunft vor religiöser Offenbarung, d. h. vor der Geltung absoluter religiöser Wahrheiten, individuelle Menschenrechte <also nicht Gruppenrechte>, säkulare, auf der Trennung von Religion und Politik basierende Demokratie, allseitig anerkannter Pluralismus sowie gegenseitig zu geltende säkulare Toleranz.“⁹⁴

Unter dem Eindruck durchgreifender gesellschaftlicher Transformationsprozesse und einer zunehmenden Politisierung von Religion stellt sich die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit mit aktueller Dringlichkeit. Heiner Bielefeldt spricht in diesem Zusammenhang von der Religionsfreiheit als einem „bedrohten Menschenrecht“.⁹⁵ Die Bedrohung kommt aus dem religiösen Bereich, wie dem Islamismus, aber auch durch die religiöse Diskriminierung von Minderheiten, die heute nicht mehr im Sinne der Durchsetzung einer religiösen Wahrheit, sondern zum Schutz kultureller Errungenschaften geschieht. Bielefeldt konstatiert:

„Die Gefahr der Diskriminierung religiöser Minderheiten droht in den europäischen Staaten heute nicht mehr im Namen der Religion, sondern eher im Namen der Kultur – beziehungsweise einer ‚Leitkultur‘. Der historisch korrekte Hinweis auf die prägende Rolle des Christentums für die europäische Kultur im Allgemeinen und für die Entwicklung der europäischen Verfassungsstaaten im Besonderen dient in diesem Zusammenhang häufig als Argument dafür, christlichen Symbolen im staatlichen Raum einen privilegierten Status einzuräumen, was gewollt oder ungewollt auf die Diskriminierung der Angehörigen nicht-christlicher Religionen und Weltanschauungen hinausläuft.“⁹⁶

Bielefeldt plädiert für ein Verständnis von Religionsfreiheit, das den christlich-europäischen Horizont übersteigt. Aufgrund seiner Begründung in den Menschenrechten ist das Grundrecht

⁹² Ebd., S. 68.

⁹³ Siehe hierzu: „Über die Trennung von Religion und Politik und über individuelle Menschenrechte kann allerdings nicht verhandelt werden, weil die Aufgabe dieser Werte einer Selbstaufgabe der säkularen europäischen Zivilisation gleichkäme.“, in: Tibi, Europa ohne Identität?, S. 182.

⁹⁴ Ebd., S. 183.

⁹⁵ Bielefeldt, Bedrohtes Menschenrecht, S. 65-70.

⁹⁶ Ebd., S. 69f.

auf Religionsfreiheit kein „exklusives Kulturerbe des Christentums“, somit gilt in der Argumentation Bielefeldts:

„*wer diesen spezifisch kulturellen Horizont (= des Christentums, Anmerkung E.S.) im Namen einer verbindlichen ‚Leitkultur‘ zur Voraussetzung für die volle Wahrnehmung des Rechts auf Religionsfreiheit stilisiert, stellt damit – implizit oder explizit – den menschenrechtlichen Charakter der Religionsfreiheit in Frage.*“⁹⁷

Das Recht religiöser Minderheiten wäre dann nur durch eine entsprechende Toleranzpolitik gewährleistet. Bielefeldt sieht es deshalb als aktuelle politische Herausforderung an, eine „diskriminierungsfreie Gestaltung des religiös-weltanschaulichen Pluralismus“ zu erzielen.⁹⁸ In der politischen Debatte über die Religionsfreiheit und ihre Grenzen stehen damit einander zwei Positionen gegenüber, das Postulat einer „europäischen Leitkultur“ und die Forderung nach einem allgemein anthropologisch begründeten Menschenrecht. Auf den Nenner gebracht, geht es in dieser Diskussion um die Frage des Verhältnisses von Recht und Religion. Beim Grundrecht der Religionsfreiheit sind Staat und Religionsgemeinschaften aufeinander verwiesen. In seiner Aufgabe, die Freiheit der Religion zu gewährleisten, ergibt sich für den Staat heute allerdings eine ungemeine Herausforderung, die Bielefeldt so formuliert:

„*In seiner Garantenfunktion für die Menschenrechte soll er (= der Staat, Anmerkung E.S.) sich aktiv auf den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus der Gesellschaft einlassen. Gleichzeitig soll er aber auch eine spezifische Zurückhaltung wahren, um die Freiheit der Menschen in den heiklen Fragen von Gewissen und Glauben nicht zu tangieren und um nicht durch Parteilichkeit zugunsten bestimmter Traditionen dem Anspruch allgemeiner Gleichberechtigung entgegenzuwirken.*“⁹⁹

Die Gefahr, der sich eine konkrete Religionsgemeinschaft aussetzt, wenn sie sich positiv für das Prinzip der Religionsfreiheit einsetzt, ist die Relativierung ihres impliziten Wahrheitsanspruchs:

„*Während manche Religionsgemeinschaften genau dies als Chance authentischen Glaubenszeugnisses begreifen und deshalb aktiv für die Religionsfreiheit eintreten, verhalten sich andere eher defensiv und klammern sich umso mehr an ihre womöglich gefährdete Hegemonie.*“¹⁰⁰

Trotzdem ist der Rahmen des Rechtsstaates für die Gewährung der Religionsfreiheit konstitutiv, Marianne Heimbach-Stein argumentiert in diesem Zusammenhang:

„*Die Überlegungen zum Ethos der Religionsfreiheit können nicht von deren rechtlich-institutionellen Voraussetzungen abgekoppelt werden. Die rechtlich garantie religiöse Freiheit kann nicht durch tugendhaftes Verhalten der Subjekte ersetzt werden. Allerdings wird die rechtliche Garantie der Religionsfreiheit als Individualgrundrecht wie als Recht religiöser Korporationen ihrerseits nicht dauerhaft funktionieren, wenn sie bei den Anspruchsberechtigten nicht auf einen adäquaten ‚Resonanzboden‘, eine dem Freiheitsrecht gemäßige Haltung trifft.*“¹⁰¹

Innerhalb der christlichen Sozialethik berührt dies die Frage nach den ethischen Grundlagen des sich weltanschaulich-neutral verstehenden Staates und die tugendethische Grundhaltung

⁹⁷ Ebd., S. 70.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., S. 54.

¹⁰⁰ Bielefeldt, Streit um die Religionsfreiheit, S. 54.

¹⁰¹ Heimbach-Steins, Religionen und Religionsfreiheit, S. 64.

der Christen als Staatsbürger. In der Enzyklika „Pacem in terris“ von 1963 spricht Papst Johannes XXIII. davon, dass die staatliche Rechtsordnung „in einem hohen Maße zur Verwirklichung des Gemeinwohls beiträgt.“¹⁰² Ausgehend vom Streben, als Ziel allen staatlichen Handelns, dem Gemeinwohl zu dienen, ergibt sich die Forderung an die Akteure des Staatswesens einen grundlegenden Begriff von Gerechtigkeit im Konsens zu besitzen.¹⁰³ Da „politische Tätigkeit (...) kein Machen, sondern ein Handeln“ ist, bestimmt Bernhard Sutor „Politische Ethik“ zum einen als Sozialethik, weil sie „nach der Güte von Gesetzen, Ordnungen, Institutionen“ fragt, zum anderen als Individualethik, weil es um die „wünschbaren sittlichen Qualitäten der Handelnden“ geht¹⁰⁴. Alois Baumgartner versteht „Politische Ethik“ definitorisch

„als ethisch-systematische Reflexion politischer Praxis und der diese Praxis strukturierenden politischen Institutionen“.¹⁰⁵

Die individualethische Fragestellung innerhalb der Politischen Ethik bezieht sich auf die „habituelle Eignung und sittliche Grundhaltung des politischen Akteurs“, die sozialethische Fragestellung auf die rechtmäßige gesellschaftliche Ordnung.¹⁰⁶ Gleichzeitig konstatiert Baumgartner die neuzeitlichen Veränderungen, die sich aus der Trennung von Politik und Moral und daraus ergeben, dass

„das ‚bonum commune‘ (...) seinen unabänderlichen Charakter <verliert> und auf der Basis von Menschenrechts-Ethos und Demokratieprinzip zu einem dynamischen Begriff“¹⁰⁷

wird. Für Martin Honecker geht es in der politischen Ethik nicht um eine bloße Tugendlehre, es soll vielmehr die „Rahmenordnung, Verfassung und <das> politische System als Ort der Verantwortung erkannt werden“.¹⁰⁸ Max Weber hatte bereits 1919 eine Differenzierung von Gesinnung und Verantwortung in der ethischen Grundhaltung des Politikers erhoben und postuliert, dass der Politiker ein Verantwortungsethiker sein müsse.¹⁰⁹ Honecker spricht von der „Ethik des Politischen“, um den Zusammenhang von Politik und ethischer Grundhaltungen, wie der Verantwortung, zu thematisieren.¹¹⁰ In diesem Zusammenhang bezeichnet Honecker die Gerechtigkeit als „Grundlage und Maßstab der Politik“.¹¹¹ Vittorio Hösle formuliert die These, „dass der Staat an ein vorstaatliches Recht gebunden sein muss, um legitim zu sein.“¹¹² Das heißt:

„Das positive Recht einer Zeit ist stets nur eine Annäherung an das Naturrecht.“¹¹³

¹⁰² UvG XXVIII 163.

¹⁰³ UvG XXVIII 165.

¹⁰⁴ Sutor, Politische Ethik, S. 65.

¹⁰⁵ Baumgartner, Politische Ethik, Sp. 1394.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd., Sp. 1396.

¹⁰⁸ Honecker, Politik und Christentum, S.8.

¹⁰⁹ Siehe hierzu: „Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein.“, in: Weber, Politik als Beruf, S. 447.

¹¹⁰ Honecker, Politik und Christentum, S. 8.

¹¹¹ Siehe hierzu: „(...) so leicht es freilich fällt, Gerechtigkeit als Grundlage und Beurteilungsmaßstab zu benennen, so schwer fällt es, Inhalt und Art von Gerechtigkeit genauer festzustellen.“, in: Honecker, Politik und Christentum, S. 9.

¹¹² Hösle, Moral und Politik, S. 770.

¹¹³ Ebd.

Von daher kommt der Religion eine wichtige Bedeutung für ein funktionierendes Gemeinwesen zu, „denn die Antriebskräfte des einzelnen sind stark mit den von der Religion vermittelten Wertesystemen korreliert“.¹¹⁴ Im Bereich der Theologie verortet sich „Politische Ethik“ demnach im Koordinatensystem der Individual- und der Sozialethik. Auf das Bonum commune zielgerichtet, bezieht sie sich individualethisch auf die habituelle Gesinnung der Träger einer Sozietät und sozialethisch auf die rechtliche Gestalt eines Sozialwesens, das sich zwangsläufig im Staat organisiert. Politische Verantwortung beruht dabei grundlegend auf dem Maßstab der Gerechtigkeit, die wiederum naturrechtlich verstanden jedem positiven Recht vorausgeht. Das Recht auf Religionsfreiheit wird damit zu einem Gegenstand der Politischen Ethik. Sozialethisch verstanden ist es Teil der Rechtsordnung, es kann von den Religionsgemeinschaften zwar inhaltlich gefüllt, rechtlich aber nicht durchgesetzt und garantiert werden, dazu bedarf die Religionsfreiheit der Gesetzgebungskraft des Staates. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils hält diese Pflicht des Staates ausdrücklich fest.¹¹⁵ In individualethischer Perspektive trägt zur positive Einbindung der Religionen in den Verfassungsstaat und zur moralischen Voraussetzung des Staates wesentlich bei.

Der Religionsfreiheit als Thema der christlichen Sozialethik liegt, wie hier kurz skizziert, eine differenzierte Reflexion zugrunde. Die Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht, das vom Gedanken der Menschenwürde und unter Berücksichtigung eines spezifischen Menschenbildes eine theologisches Perspektive eröffnet. In der christlichen Anthropologie wird der Mensch als Individuum verstanden, ihm kommen von daher fundamentale Rechte zu. Die Religionsfreiheit verlangt ferner nach einer rechtlichen Fixierung in Verfassungs- und Völkerrecht. In diesen Kontext gehört die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaft, im vorliegenden Fall zwischen Staat und Kirche. Grundlegend für die Betrachtung des Themas in dieser Arbeit ist die christliche Ethik als notwendige Reflexionsebene. Christliche Ethik begreift den Menschen in seiner Selbstaufgegebenheit, Vernunft und freier Willen gelten als Handlungsprinzipien. Entscheidend ist aber das Verständnis des Menschen als moralisch-sittliches Subjekt und damit seine Verantwortung für Normen und Ordnungen. Das Recht auf Religionsfreiheit erhält seine besondere Bedeutung im Koordinatensystem von Menschenbild, Menschenwürde, Rechtssetzung und Ethik; so führt die Religionsfreiheit zwangsläufig zur Notwendigkeit einer interdisziplinären Betrachtung. Diese wird durch eine theologische Ebene, die sich aus den spezifischen Beiträgen der katholischen Theologie und des Lehramtes der katholischen Kirchen ergeben, verstärkt. Einem Ausschnitt aus der Bandbreite dieser Vorgaben möchte sich diese Studie widmen. Dies kann allerdings nur exemplarisch und im Aufriss einzelner Themen geschehen. Der herausragende Rang der Religionsfreiheit wie gleichzeitig ihre Problematik in der Gegenwart einer pluralen, sich weltanschaulich weitgehend indifferent verstehenden Gesellschaft treten dabei vor in bezeichnender Weise Augen.

Die nachfolgende Arbeit widmet sich dem Recht auf Religionsfreiheit als Thema einer politischen Ethik. Eine besondere Bedeutung nimmt dabei die systematische Reflexion der

¹¹⁴ Ebd., S. 1068.

¹¹⁵ Siehe hierzu: „Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.“, in: DiH 2.

Religionsfreiheit im rechtswissenschaftlichen Werk von Ernst-Wolfgang Böckenförde ein. Böckenförde betrachtet besonders die Verankerung der Religionsfreiheit in der Rechtsordnung der Bundesrepublik Deutschland, ihre Begründungszusammenhänge und Auswirkungen auf die jeweilige politische Praxis.

Das erste Kapitel dieser Arbeit stellt die geschichtliche Entwicklung im Verhältnis von geistlich-religiösem und weltlich-staatlichem Bereich von der Zeit der Entstehung der Schriften des Neuen Testaments über die Auseinandersetzungen, die zur Entwicklung des Staates in der Neuzeit führen, an besonders virulenten Punkten exemplarisch dar. Die Freiheitsforderungen, die infolge der Französischen Revolution am Ende des 18. Jahrhunderts erhoben wurden und deren Konsequenzen provozieren eine Reaktion der katholischen Kirche, die von der radikalen Ablehnung des Liberalismus im 19. Jahrhundert bis zur lehramtlichen Anerkennung der Religionsfreiheit im 20. Jahrhundert reicht. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ und ihre Fortwirkung in Dokumenten, Stellungnahmen und Äußerungen der Päpste bis in die Gegenwart belegen die zentrale Bedeutung, die die katholische Kirche verstärkt seit den 1960er Jahren der Religionsfreiheit beimisst. Bahnbrechend für die Entstehung des Konzilsdokuments war die Verankerung der Menschenrechte im Personalprinzip, wie dies bereits in den Sozialencykliken Papst Johannes` XXIII. zum Ausdruck kommt. Von daher war der entscheidende Aufbruch des Prinzips der Wahrheit, das sich in seiner rechtlichen Vorrangigkeit ausdrückte, hin zum Recht der Person ein wichtiger Schritt für die theologische Begründung der Religionsfreiheit in der Konzilserklärung von 1965. Trotz aller Kontroversen in der Nachkonzilszeit, bekennt sich die katholische Kirche heute vollumfänglich zur Religionsfreiheit als Menschenrecht und belegt dies in zahlreichen Stellungnahmen.

Unter anderem auch aufgrund der Inspiration durch den Konzilstext zur Religionsfreiheit, analysiert Ernst-Wolfgang Böckenförde dieses Grundrecht unter rechtsgeschichtlicher, rechtsphilosophischer und kirchenverfassungsrechtlicher Perspektive. Ausgehend von der Erkenntnis, dass die Entstehung des modernen Staates als ein historischer Prozess der Säkularisierung zu verstehen ist und verbunden mit der axiomatischen Aussage vom Wagnis der Freiheit im „Böckenförde-Diktum“¹¹⁶ erfolgt eine umfangreiche, stark verfassungsrechtlich und sozialethisch konnotierte Auseinandersetzung über die Frage der inhaltlichen Bestimmung des Freiheitsbegriffs und seiner Fixierung im positiven Recht. Eine wesentliche Bedingung für die verfassungsrechtliche Fixierung der Religionsfreiheit im Grundgesetz bildet der weltanschaulich neutrale Staat. Böckenförde betont die gesellschaftspolitische Relevanz der Religionsfreiheit unter der Prämisse einer spezifisch ethischen Bestimmung des Rechts, die er in der Formulierung vom „sittlichen Staat“ ausdrückt. Das zweite Kapitel dieser Arbeit stellt in ausgewählten Werken die Positionen Böckenförde in der thematischen Diskussion zur Religionsfreiheit in ihrer rechtlichen Bedeutung für das Verhältnis von Religionsgemeinschaft und Staat sowie in ihrer individual- und sozialethischen Relevanz, dar. Neben dem „balancierten Verhältnis“ zwischen Kirche und Staat, rückt für Böckenförde dabei auch die Frage des politischen Wirkens der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in den Blick. Für die Gegenwart konstatiert Böckenförde eine zunehmende Gefahr des Individualismus, indem individuelle Lebenskonzepte mit einem ebenfalls individualisierten Verständnis der Menschenrechte verbunden, zu einer einseitigen

¹¹⁶ Siehe hierzu: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“, in: Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229.

Interpretation der Freiheitsrechte führen. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies die potentielle Gefahr der Ausklammerung ihrer sozialen Dimension und der damit verbundenen Verantwortung für Gesellschaft und Staat. Vor diesem Hintergrund stellt Böckenförde die Verfassungsbindung der Religionsfreiheit im Sinne eines umfassenden Freiheitsrechts heraus. Im dritten Kapitel erfolgt eine systematische Zusammenfassung. Dabei wird deutlich, dass die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ das Ende einer Epoche markiert, die als „Konfessionalismus“ seit der Reformation vor allem das Trennende der Bekenntnisse betont. Die kontinuierliche Rezeption der Religionsfreiheit in der lehramtlichen Verkündigung der katholischen Kirche belegt deren Aufnahme in das kirchliche Selbstverständnis. „*Dignitatis humanae*“ erweist sich dabei als ein zukunftsweisendes Dokument von historischer Dimension. Die Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht rückt die Verantwortung des Staates in den Fokus, der vor dem Hintergrund des Rechtsprinzips der Freiheit den Rahmen für deren Praxis und Ausgestaltung zu gewährleisten hat. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Religionsfreiheit als „offenes Grundrecht“ eine bleibende Bedeutung für den politischen Prozess innerhalb einer Gesellschaft besitzt. In einer abschließenden Ergebnissicherung erfolgt die Einordnung der Religionsfreiheit als Konsequenz anthropologischer und theologischer Prinzipien in das Rechts, das sich als Friedens- und Freiheitsordnung versteht. Im Sinne eines Ausblicks schließt sich eine Problematisierung für die Gegenwart unter den Aspekten des Pluralismus und eines religiös motivierten Fundamentalismus an. Dabei wird deutlich, dass sich das Recht auf Religionsfreiheit unter veränderten Bedingungen stets neu behaupten muss und einer beständigen Aufmerksamkeit bedarf; gleichzeitig wird die Frage nach den Grenzen der Religionsfreiheit virulent.

Freiheit gehört zum Wesen menschlicher Existenz, sie ist Teil seiner inneren Kohärenz und Ausdruck seiner Würde. Freiheit ist aber immer ein Wagnis, davon spricht Ernst-Wolfgang Böckenförde, wenn er paradigmatisch feststellt, dass selbst der sich freiheitlich definierende Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst weder zu bestimmen noch zu garantieren vermag. Auch das Recht auf Religionsfreiheit, das als Menschenrecht und als Grundrecht zu verstehen ist, stellt ein Wagnis dar. Dieses besteht vor allem darin, dass sich eine inhaltliche Bestimmung dessen, was der Einzelne als individuelles Religionsbekenntnis begreift, dem Zugriff des Gesetzgebers wie auch der institutionalisierten Religionsgemeinschaften selbst entzieht. Die theologische Begründung der Religionsfreiheit im Personalprinzip unterstreicht dies, denn weder das Bekenntnis noch das Nichtbekenntnis können durch Zwang erreicht oder im singulären Verweis auf „Wahrheit“ gesichert werden. Andererseits zeigt das Wagnis der Freiheit gleichzeitig ihre Chance; sie liegt darin, mittels der Religionsfreiheit die Größe und Tiefe menschlicher Existenz so zu ermessen, dass jeder Mensch in Freiheit zu einem sinnerfüllten Dasein findet. Die theologisch-ethische und fundamental-rechtsphilosophische Auseinandersetzung mit dem Thema „Religionsfreiheit“ zeigt die Spannweite eines spezifischen Freiheitsrechts, wobei klar wird, dass ein letztes Wagnis der Freiheit deshalb bleiben muss, weil es zum Wesen von Freiheit gehört.

I. Das Verhältnis von Kirche und Staat – eine historische Skizzierung hinsichtlich des Rechts auf Religionsfreiheit

Das wechselseitige Verhältnis von Kirche und Staat ist für die Garantie des Grundrechts auf Religionsfreiheit im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat wie den der Bundesrepublik Deutschland von grundlegender Bedeutung. Der Staat stellt hierbei den rechtlichen Rahmen zur Verfügung, der die Ausübung der Religionsfreiheit ermöglicht. Die katholische Kirche spricht in der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ von der Aufgabe des Staates sowohl für die Voraussetzungen des Rechts zur Verwirklichung der Religionsfreiheit zu sorgen als auch von seiner Pflicht, die aktive Ausübung dieses Grundrechts zu gewährleisten und zu schützen.¹¹⁷ Der geschichtliche Durchblick hinsichtlich des Verhältnisses zwischen christlicher Gemeinde und weltlicher Herrschaft, bzw. zwischen Kirche und Staat zeigt, dass dieses seit der Antike ein sehr früh thematisiertes, im historischen Verlauf kontrovers diskutiertes und von vielfältigen Konflikten gekennzeichnetes Feld ist. In der Antike bezieht sich die Verhältnisbestimmung unter der Vorgabe der Naherwartung des Reiches Gottes, in der Auseinandersetzung mit dem römischen Herrschaftssystem und im Zuge der hermeneutischen Vermittlung der christlichen Glaubensaussage durch die hellenistische Philosophie vor allem auf Fragen der theologischen und philosophischen Klärung.¹¹⁸ Durch den „politischen Augustinismus“ motiviert, kommt es am Ende der Antike und zu Beginn des Mittelalters zur Vorstellung, dass die weltliche Gewalt der geistlichen unter heilsgeschichtlichem Aspekt den Vorrang zu geben hat.¹¹⁹ Für das Heilige Römische Reich in der Nachfolge Karls des Großen ist zwar der Einheitsgedanke von entscheidender Bedeutung, spätestens mit dem Investiturstreit im 12. Jahrhundert beginnt aber bereits die Phase des Auseinandertretens von Sacerdotium und Regnum, damit verbunden ist die Frage nach der Vorherrschaft.¹²⁰ Die Scholastik greift den Streit auf und weist den jeweiligen Machtbereichen spezifischen Aufgaben zu. Indem Thomas von Aquin von zwei „Societates perfectae“ spricht,¹²¹ lässt sich zwar eine scholastische Klärungen herbeiführen, die grundsätzliche Machtfrage bleibt aber dennoch bestehen. Erst infolge der Reformation und der Konfessionskriege im 16. und 17. Jahrhundert wird nach dem Zerfall der Glaubenseinheit in Europa klar, dass ein dauerhafter Frieden in Europa nicht durch die Klärung der Frage der religiösen Wahrheit, sondern vielmehr nur in Unabhängigkeit davon zu erlangen ist. Die anglo-französischen Staatstheorien von Bodin, Hobbes und Locke einerseits und die Spanische Scholastik des 17. Jahrhunderts andererseits formulieren dazu den Gedanken der fürstlichen Souveränität im Dienst einer beständigen Friedensgewähr und legen diesem die Aussage von der gleichen Würde aller Menschen zugrunde.¹²² Durch die Aufklärung kommt schließlich ein Prozess in Gange, an dessen Ende die Wende zum Subjekt und der Gedanke der Selbstverantwortung des Individuums steht. Verbunden mit den Freiheitsbestrebungen der Neuzeit führt dies im Kontext der Französischen Revolution zur Erklärung der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte von 1789/1791. Die Forderung nach Religions- und

¹¹⁷ DiH 6.

¹¹⁸ Ratzinger, Einführung in das Christentum, S. 90-94.

¹¹⁹ Seewald, Reform, S. 100.

¹²⁰ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 214-219.

¹²¹ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 52-55.

¹²² Saberschinsky, Die Begründung universaler Menschenrechte, S. 415f.

Gewissenfreiheit wird hierin ausdrücklich erhoben. Die katholische Kirche reagiert auf diese Entwicklung mit einem apologetischen Gegenentwurf, der in der Verurteilung der Freiheitsforderungen, besonders der Glaubensfreiheit, durch Lehrschreiben von Papst Gregor XVI. und Papst Pius IX. gipfelt. Mit Papst Leo XIII. kommt allerdings am Ende des 19. Jahrhunderts eine Entwicklung in Gang, in der sich das kirchliche Lehramt in zunehmender Weise positiv mit dem Motiv der Freiheit auseinandersetzt. Die zentrale Verknüpfung von Wahrheit und Recht verhindert es allerdings bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, dass es jenseits der Möglichkeit einer Toleranzgewähr keine Anerkennung anderer Bekenntnisse und Religionen geben kann. Den entscheidenden Wendepunkt vollzieht Papst Johannes XXIII., der vor dem Hintergrund der Friedensthematik, die Menschenwürde theologisch in der Offenbarung begründet¹²³ und damit den Weg über das sozialethische Personalprinzip zur Anerkennung der Menschenrechte durch die katholische Kirche ebnet. Mit der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ bekennt sich die Kirche 1965 zu den Menschenrechten als Ausdruck einer theologischen Anthropologie und erkennt die Freiheit der Religion, des Glaubens und des Gewissens als unveräußerliches Grundrecht aller Menschen an. In der Nachkonzilszeit wird zwar die Debatte um die Wahrheitsfrage und bezüglich der Einordnung von „*Dignitatis humanae*“ in die Lehrtradition heftig diskutiert, gleichzeitig erfolgt aber eine differenzierte und umfassende Rezeption des Konzilsdokuments durch die Päpste.

Der erste Teil dieser Arbeit versucht eine Skizzierung des Verhältnisses von Kirche und Staat hinsichtlich des Grundrechtes auf Religionsfreiheit mittels einer historischen Perspektive. Ausgehend von einer schlaglichtartigen Erörterung der grundsätzlichen Fragen im Blick auf neutestamentliche Aussagen, auf patristische und scholastische Darstellungen, folgen mit Oswald von Nell-Breuning und Josef Isensee zwei Modelle einer Verhältnisbeschreibung von Staat und Kirche aus dem 20. Jahrhundert, die in ihrer Differenziertheit in der Bewertung der Bedeutung der Kirche für den Staat einen Einblick in die Vielfalt der Ansätze und Interpretationen geben. Es wird ferner die Haltung der katholischen Kirche anderen Konfessionen und Religionen gegenüber von Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vaticanum dargestellt. Im Mittelpunkt stehen dabei die Fragen der Friedenssicherung, der philosophisch-theologischen Begründung von Freiheit und die Bedeutung des Wahrheitsprinzips unter den Aspekten einer anthropologischen und theologischen Gewichtung.¹²⁴ Schließlich werden Entstehungsprozess und Hauptinhalte der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ dargelegt und die fortwirkende Bedeutung der Versöhnung zwischen Wahrheitsprinzip und Freiheitsrecht erörtert. Mit einem Blick auf die lehramtliche Rezeption der Konzilserklärung seit der Konzilszeit endet der erste Teil.

1. Grundlegende Verhältnisbestimmung

Martin Rhonheimer sieht zwischen der „modernen Idee des Laizismus“, zu der er auch die Trennung von Religion und politischer Macht wie auch die Religionsfreiheit zählt, und dem Christentum

¹²³ Siehe hierzu: Enzyklika „*Pacem in terris*“.

¹²⁴ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 141-143.

„nicht nur das Band des gemeinsamen Ursprungs und eine nicht geringe Geistesverwandtschaft, sondern auch eine Divergenz und prinzipielle Spannung, die ihrer Natur nach letztlich unüberwindbar sind“¹²⁵

gegeben. Vor dem Hintergrund dieser Feststellung scheint es gerechtfertigt, das Gegen- und Zueinander im Verhältnis von Gottesglaube und Herrschafts- bzw. Staatsgewalt zunächst einer grundsätzlichen Erörterung zu unterziehen. Diese erfolgt im Hinweis auf philosophisch-theologische Kernaussagen, die eine historisch greifbare Wirkung erzielten und bis heute bleibende Relevanz beanspruchen. Nach dem Blick auf einschlägige neutestamentliche Perikopen, sowie auf geschichtswirksame Entwicklungen in den Schriften des Augustinus, der Scholastik und Neuscholastik, erfolgt die exemplarische Darstellung der traditionellen Staatslehre der katholischen Kirche, wie sie aus einer Arbeit von Oswald von Nell-Breuning, die unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden ist, erhoben werden kann. Die Bedeutung der christlichen Theologie in ihrer kirchlichen Ausprägung für den modernen Verfassungsstaat wird sodann am Beispiel ausgewählter Beiträge von Josef Isensee dargestellt, der die politische Wirkungsgeschichte des Evangeliums als Voraussetzung für die Entstehung des demokratischen weltanschaulich-neutralen Staates darstellt. Das Gegenüber von Staat und Kirche markiert dabei Fundament und Grenze dieses Staatsverständnisses. Abschließend erfolgt im Fazit eine Systematisierung auf das Thema dieser Arbeit.

1.1 Das Verhältnis von Kirche und Staat als philosophisch-theologische Fragestellung

Das Verhältnis der Kirche zur weltlichen Herrschaft bzw. zum Staat ist bereits Thema innerhalb des neutestamentlichen Kanons, es entfaltet sich als philosophisch-theologische Fragestellung von der Antike bis zur Gegenwart. Neben relevanten Aussagen im Neuen Testament selbst, sind hierfür die augustinische Lehre in „*De civitate Dei*“, sowie die systematische Darstellung einer Staatslehre in Scholastik und Neuscholastik für die kirchliche Lehre, d. h. für die Perspektive der katholischen Kirche auf den Staat, von grundlegender Bedeutung. Die Auswahl der Texte und Autoren, neben Augustinus sind dies Thomas von Aquin, Francisco de Vitoria, Francisco Suárez und Viktor Cathrein, begründet sich in deren weitreichender Folgewirkung und exemplarischen Bedeutung.

1.1.1 Neues Testament

Das zentrale Thema des Neuen Testaments ist die Verkündigung der Reiche Gottes durch Jesus von Nazareth. Als Maxime der Basileia-Botschaft kann gelten:

„Jesus verkündigte den Gott, der in seiner Liebe gerade auch den religiös und gesellschaftlich Deklassierten nahekommt und weder an religiöse noch an soziale oder staatliche Grenzen gebunden ist.“¹²⁶

Das Verhältnis der Jüngergemeinde, der frühen Christen und der entstehenden Kirche zur weltlichen Gewalt der Herrschenden und ihrer staatlichen Organisationsformen, das für die europäische Kulturgeschichte von erheblicher Bedeutung ist, hat im Neuen Testament zwar nur einen nachgeordneten Rang, findet aber dennoch an markanten Stellen eine

¹²⁵ Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 34.

¹²⁶ Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, S. 29.

grundätzliche Erörterung. In Mk 12,17 par. heißt es: „Da sagte Jesus zu ihnen: Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ Dieses Herrenwort aus den synoptischen Evangelien markiert eine wichtige Differenzierung. Hubertus Zilkens folgert daraus: „Die für die Kirche wesentliche Unterscheidung zwischen geistlicher und ziviler Gewalt ist bereits von Jesus Christus her getroffen.“¹²⁷ Exegetisch geht es in Mk 12,17 par. um den Vorrang Gottes und in wesentlicher Abgrenzung von den weltlichen Herren um den Gehorsam, den der Mensch Gott gegenüber schuldig ist. Die bibelwissenschaftliche Bewertung von Josef Ernst lautet:

„Eine totale Abstinenz gegenüber Politik, Staat und Gesellschaft und Welt und ein Rückzug in ein religiöses Reservat wäre freilich mit dem Schöpfungsauftrag und der Weisung, die Welt nach dem Willen Gottes zu gestalten, nicht zu vereinbaren. Das Logion von der Kaisersteuer verpflichtet Christen zur Treue gegenüber Gott und Welt.“¹²⁸

In der neutestamentlichen Tradition gilt zwar der Vorrang dem gottgeschuldeten Gehorsam, wie es im Petruswort aus Apg 5,29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ formuliert ist, gleichzeitig lässt sich aus Mk 12,17 par. aber eine grundätzliche Loyalität der weltlichen Gewalt der Herrschenden gegenüber nicht bestreiten. Jesus von Nazareth verfolgt dennoch keine politischen Ziele, er distanziert sich vielmehr eindeutig von einem seiner Umwelt durchaus geläufigen politischen Messiasverständnis. Greifbar wird dies in der Frage des Pilatus: „Bist du der König der Juden?“ (Mk 15,2) und in der jesuanischen Ablehnung eines Königtums nach irdischen Maßstäben, eine Haltung, die besonders in der Johannesspassion (Joh 18,33-38) einen nachhaltigen Ausdruck findet. Schlussfolgernd konstatiert Zilkens als biblischen Befund:

„Das Neue Testament kennt weder eine politische noch eine staatsethische Doktrin, da auch Jesus selbst vor Pilatus den Einsatz politischer Macht entschieden ablehnt.“¹²⁹

Nach Joseph Höffner bringt das Herrenwort von Mk 12,17 eine Anerkennung des Staates bei gleichzeitiger Ablehnung eines theokratischen Staatsverständnisses zum Ausdruck: „Das Weder-Noch der Antwort Christi lehnt Staatsvergottung und Theokratie ab und erkennt die Eigenständigkeit des Staates an.“¹³⁰ Im Römerbrief (Röm 13,1-7) fordert Paulus allerdings den expliziten Gehorsam der Christen der staatlichen Gewalt gegenüber ein und begründet diesen in der göttlichen Ordnung, aus der die Herrschenden ihre Legitimität erhalten.¹³¹ Dieter Zeller stellt klar:

„Paulus unterstellt idealerweise, dass der Staat (...) um das Gute weiß, ja, dass er darum besorgt ist. Die irdischen Mächte sind hier nicht wie in der Apokalyptik von Gott kurzfristig zugelassene Agenten des Bösen.“¹³²

In dieser Argumentation überwiegt die positive Perspektive auf die staatliche Macht. Joseph Höffner erklärt dazu:

¹²⁷ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 18.

¹²⁸ Ernst, Das Evangelium nach Markus, S. 347.

¹²⁹ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 18.

¹³⁰ Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, S. 248.

¹³¹ Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, S. 50-62.

¹³² Zeller, Der Brief an die Römer, S. 220.

„Auch wenn die Zwangsgewalt des Staates durch die Sünde bedingt ist (vgl. Röm 13,3-4, Anmerkung E. S.), hat der Staat doch nicht im Fürsten der Sünde, im Satan, seinen Ursprung, sondern in Gott.“¹³³

Im paulinischen Kontext steht 1 Tim 2,1-2 mit der Aufforderung zum Fürbittgebet für die Mächtigen; gleichzeitig dient diese Stelle zur Begründung für die Ablehnung des Kaiserkultes: „Die Gläubigen werden ermahnt, für die Könige, nicht zu ihnen zu beten, womit die Göttlichkeit des Herrschers schlechthin verneint ist.“¹³⁴

Das Ergebnis der neutestamentlichen Analyse lautet: Es gibt keine dezidierte Staatslehre der neutestamentlichen Schriften. Während die Evangelien und die Apostelgeschichte, in Anerkennung der Macht der Herrschenden, vor allem den Gehorsam des Menschen Gott gegenüber betonen, bezieht sich Paulus stärker auf eine Verhältnisbestimmung zwischen Christen und staatlicher Gewalt.¹³⁵ Zusammenfassend kann mit Paul Mikat gesagt werden:

„Eine Staatslehre enthält das NT nicht. Wo es von der politischen Herrschaft spricht, spricht es primär vom Verhalten der Christen in und gegenüber der politischen Herrschaft, die in ihrer Vorläufigkeit und Endlichkeit gesehen wird, deren Anspruch Maß und Grenze durch Gottes Anspruch erhält“.¹³⁶

Christen erwarten kein innerweltliches Heil, sondern Rettung durch Jesus Christus. Es ist aber erst in der Gegenwart gelungen, die biblischen Texte auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückzuführen und ihre vorherige Indienstnahme für eine „naturrechtliche Beweisführung“ abzulegen.¹³⁷

1.1.2 Augustinus

Der Kirche ist es erst nach Ende der Verfolgungszeit in der Antike und durch ihren Aufstieg zur Staatsreligion infolge der konstantinischen Wende gelungen, zu einer etablierten Institution zu werden, die mutig genug ist, um den Herrschenden selbstbewusst gegenüberzutreten. Maßgeblichen Anteil hat daran zunächst Ambrosius von Mailand (339-397), Bischof von Mailand seit 374; „politisch und theologisch von herausragendem Profil, hat (er) mit großer Entschiedenheit den Kaisern seiner Zeit gegenüber das Verhältnis von Kirche und Staat aus der kirchlichen Perspektive heraus erläutert und in der Praxis geprägt.“¹³⁸ Beispielhaft dafür steht die Auseinandersetzung des Ambrosius mit Kaiser Theodosius, den er wegen eines Massakers der kaiserlichen Soldaten in Thessaloniki exkommuniziert und zur öffentlichen Kirchenbuße zwingt. Nach Henry Chadwick betont Ambrosius damit, „dass die Kirche

¹³³ Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, S. 249.

¹³⁴ Ebd., S. 248.

¹³⁵ Siehe hierzu: „Alle Texte (des Neuen Testaments, Anmerkung E.S.) warnen eher vor einem Zuviel, als vor einem Zuwenig an Staat. Im Übrigen aber haben ihre Verfasser andere Sorgen und Interessen, denn sie alle kommen von der in Jesus Christus geschehenen Weltwende her, die als Begnadung des Gottlosen und als Befreiung zum Dienst in der Welt erfahren wurde, und sie alle gehen auf den jetzt noch verborgenen Weltenherren zu, der den neuen Himmel und die neue Erde heraufführen wird.“, in: Schrage, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, S. 77.

¹³⁶ Mikat, Der Staat aus katholischer Sicht, Sp. 158.

¹³⁷ Siehe hierzu: „In ihrem Bestreben, die biblischen Aussagen über die politische Herrschaft mit philosophisch-naturrechtlichen Vorstellungen harmonisierend zu verbinden, ist die katholische Staatslehre bis in die jüngste Zeit hinein oft der Gefahr erlegen, biblische Texte in den Dienst naturrechtlicher Beweisführung zu stellen und ihnen so einen Sinn beizulegen, den sie nicht haben.“, in: Mikat, Der Staat aus katholischer Sicht, Sp. 158.

¹³⁸ Brox, Kirchengeschichte des Altertums, S. 74.

Handlungen, die dem Naturrecht zuwiderlaufen oder der Menschlichkeit widerstreiten, nicht dulden könne und dass sie nicht bloß über ihren privaten Interessen wache.“¹³⁹ Es wird der Anspruch deutlich, dass die Kirche nicht nur ein Recht in der Beurteilung von widerstreitenden Glaubensfragen beansprucht, sondern auch über die Einhaltung ethischer Normen wacht. Aufgrund dieses neuen Selbstbewusstseins „beginnt die Kirche dem Staat gegenüber endgültig ihre Selbständigkeit zu gewinnen.“¹⁴⁰

Augustinus von Hippo (354-430), der bekannteste Schüler des Ambrosius, entfaltet seinerseits unter dem Eindruck der Plünderung Roms durch die Goten im Jahr 410 in seinem Werk „*De civitate Dei*“ eine philosophisch-theologisch begründete kirchliche Staatslehre. Die

„*Gottesstadt schreitet von der Kritik an der heidnischen Religion und Philosophie zur grundsätzlichen Beurteilung von Staat und Gesellschaft fort.*“¹⁴¹

In „*De civitate Dei*“¹⁴² entwickelt Augustinus von einer bibeltheologisch begründeten Prädestinationslehre¹⁴³ her, die die Vorherbestimmung des Menschen zu Heil oder Verdammnis thematisiert, die Lehre von den zwei Reichen.¹⁴⁴ Auf der Seite der zum Heil Bestimmten herrscht die Liebe zu Gott, das Einhalten seiner Gebote führt zu Frieden und Gerechtigkeit. Hierin konstituiert sich die wahre „*Civitas Dei*“. Auf der Seite der zum Unheil Prädestinierten hingegen dominieren in irdischer Gottferne Selbstliebe, Ungerechtigkeit und die Missachtung der göttlichen Gebote; es ist dies die „*Civitas terrena*“. In der Argumentation des Augustinus dürfen „*Civitas Dei*“ und „*Civitas terrena*“ allerdings nicht einfach mit Kirche und Staat gleichgesetzt werden. Die Kirche begreift Augustinus vielmehr als „*Corpus permixtum*“, „weil keiner dem anderen ins Herz sehen kann, ist die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen eine verborgene Kirche.“¹⁴⁵ Auch der Staat kann nach Augustinus nicht einfach als weltliches Gemeinwesen verstanden werden; gleichwohl gilt es mit Reinhold

¹³⁹ Chadwick, Die Kirche der antiken Welt, S. 194.

¹⁴⁰ Aland, Kirche und Staat in der alten Christenheit, S. 49.

¹⁴¹ Chadwick, Die Kirche der antiken Welt, S. 265.

¹⁴² Die inhaltliche Darstellung des Werkes „*De civitate Dei*“ erfolgt nach: Zippelius, Staat und Kirche, S. 14-16.

¹⁴³ Siehe hierzu: „Gott hat ja den Menschen gut erschaffen, er, der Urheber der Naturen, keineswegs der Gebrechen; aber durch eigene Schuld verderbt und gerechter Weise verdammt, hat der Mensch Verderbte und Verdammte erzeugt. (...) Im Missbrauch des freien Willens hat demnach ihren Ursprung die ganze Folge des Elends, die das Menschengeschlecht in einer Kette von Unheil bis zum endgültigen Untergang im zweiten Tode geleitet, nachdem einmal sein Anfang verderbt und damit gleichsam seine Wurzel krank geworden war, und ausgenommen sind davon nur die, die durch Gottes Gnade erlöst werden.“, in: Augustinus, *De civitate Dei*, XIII, 14.

Siehe weitergehend: „Und so folgte die gerechte Verurteilung auf dem Fuße, und zwar eine Verurteilung dazu, dass der Mensch, der bei Beobachtung des Gebotes auch dem Fleische nach hätte geistig werden sollen, nun selbst dem Geiste nach fleischlich wurde und er, der in seinem Eigendünkel an sich selber Gefallen gefunden hatte, durch Gottes Gerechtigkeit nun auch sich selber überlassen wurde; aber nicht so, dass er in jeder Hinsicht sein eigener Herr sein, sich in voller Gewalt haben sollte, vielmehr so, dass er zwiespältig in sich selbst, dem verknechtet, mit dem er durch sein Sündigen gleichen Sinnes geworden ist, statt der begehrten Freiheit eine harte und elende Knechtschaft zu leisten hatte, dem Geiste nach freiwillig tot und nun dem Leibe nach wider Willen sterblich, als Verächter des ewigen Lebens nun auch zu ewigem Tode verurteilt, wenn nicht die Gnade erlösende wirkte.“, in: Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 15.

¹⁴⁴ Siehe hierzu: „Und daher kommt es, dass es trotz der großen Zahl der Völker auf Erden und ihrer Vielgestaltigkeit in Sprache, Kriegswesen, Tracht, doch nur zwei Arten menschlicher Gemeinschaft gibt, die wir nach unseren Schriften recht wohl als zwei Staaten bezeichnen können. Der eine besteht aus den Menschen, die nach dem Fleische, der andere aus denen, die nach dem Geiste leben wollen, jeder in dem seiner Art zukommenden Frieden, in welchem sie auch wirklich leben, wenn sie das Ziel ihres Strebens erreichen.“, in: Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 1.

¹⁴⁵ Zippelius, Staat und Kirche, S. 15.

Zippelius festzuhalten: „Würde das, was die Religion an guten Sitten gebietet, von allen vernommen und befolgt, so wäre dies ein glücklicher Staat.“¹⁴⁶ Das Ideal besteht nach Augustinus im

„christlichen Gemeinwesen, in dem sich geistliche und weltliche Obrigkeit in dem Streben verbinden, den Gottesstaat auf Erden zu verwirklichen.“¹⁴⁷

Der Weg dazu wird durch die Tugend des christlichen Herrschers sowie durch das Befolgen des Naturrechts erreicht.¹⁴⁸ Aufgrund der naturrechtlichen Vorgabe gilt, dass der Christ auch einer ungerechten Obrigkeit den Gehorsam schuldet.¹⁴⁹ Die Konzeption des Augustinus bildet die Grundlage für das Ideal des christlichen Herrschers im christlichen Staat; Kirche und Staat bilden dabei eine Einheit in Christus.¹⁵⁰

Festzuhalten ist: Entgegen einer späteren Interpretation des augustinischen Werkes, in der Kirche und Staat mit den zwei Reichen parallelisiert und letztlich mit der „Civitas Dei“ und der „Civitas terrena“ gleichgesetzt und zur Begründung für die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Theorie herangezogen werden,¹⁵¹ ist bei Augustinus „weder der Staat einfach mit der ‚irischen Stadt‘ der Eigenliebe identisch, noch lässt sich die hier auf Erden kämpfende Kirche mit der Stadt Gottes gleichsetzen.“¹⁵² Zilkens konstatiert:

„Augustinus entwickelt auf diese Weise erstmalig in der Geschichte des Abendlandes die Idee vom ‚cives Christianus‘, vom christlichen Staatsbürger. Die sichtbare äußere Organisation der Kirche ist ein corpus permixtum, welches Gerechte und Ungerechte einschließt.“¹⁵³

Die Staatslehre des Augustinus hat einen maßgeblichen Einfluss auf das Verhältnis von Kirche und Herrschertum (Staat) bis in die Neuzeit erlangt. Die Anerkennung der gottgewollten Herrschaftsordnung, das Prinzip der „zwei Reiche“ und die Gehorsamsverpflichtung der Staatsgewalt gegenüber werden zum Teil durch entsprechende Uminterpretationen der Aussagen des Augustinus, mit „De civitate Dei“ begründet.¹⁵⁴ Dies gilt vor allem für die Gegenüberstellung von „Civitas Dei“ und „Civitas terrena“, was zur Unterscheidung zwischen „Dominium“ und „Imperium“ führt, mit dem Ziel, eine Unterwerfung des Staates unter die Kirchenherrschaft zu erlangen.¹⁵⁵ Diese These relativierend ist die Feststellung von Otto Schilling zu verstehen: „Die Theorien Augustins haben die Entwicklung, die sich in den Beziehungen von Staat und Kirche vollzog, nicht geschaffen, sondern nur in gewissem Grade gefördert und verfestigt“.¹⁵⁶ Nach Christoph Horn vertritt Augustinus in einer

¹⁴⁶ Zippelius, Staat und Kirche, S. 15.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ Augustinus begründet die Tugend der Gerechtigkeit mit dem Naturrecht, das von Gott stammt. Vgl.: Augustinus, De civitate Dei, XIX, 21.

¹⁴⁹ Siehe hierzu: Der Gehorsam der Christen aller staatlichen Gewalt gegenüber, auch der ungerechten, leitet sich davon ab, dass die Gewalt der Herrschenden von Gott gegeben ist: „Und somit lasst uns die Gewalt, Herrschaft und Reich zu verleihen, allein dem wahren Gott zuschreiben, der die Glückseligkeit im Himmelreich nur den Guten verleiht, dagegen irdische Herrschaft sowohl Frommen als Gottlosen, wie es ihm gefällt, stets aber nach Recht und Billigkeit.“, in: Augustinus, De civitate Dei, V, 21.

¹⁵⁰ Zippelius, Staat und Kirche, S. 15f.

¹⁵¹ Frank, Kirchengeschichte des Mittelalters, S.71f. und S. 115-118.

¹⁵² Chadwick, Die Kirche der antiken Welt, S. 265.

¹⁵³ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 31.

¹⁵⁴ Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, S. 254-264.

¹⁵⁵ Ebd., S. 258-260.

¹⁵⁶ Ebd., S. 263.

„teleologische Ethik nach dem Vorbild der klassischen und hellenistischen Philosophie. In der Linie der platonischen, aristotelischen und der stoischen Tradition ist er (= Augustinus, Anmerkung E.S.) der Auffassung, dass menschliches Handeln einer impliziten Strebenslogik folgt. (...) Das verdeckte Ziel des menschlichen Strebens liegt im transzendenten, himmlischen Frieden der *civitas Dei* oder in einem Zustand jenseitiger Verdammung im Fall der *civitas diaboli*.“¹⁵⁷

Damit wird neben der immanenten auch die eschatologische Bedeutung der beiden *Civitates* deutlich.

1.1.3 Scholastik

Im Rückgriff auf Aristoteles und in Aufnahme der Lehre des Augustinus entwickelt Thomas von Aquin die Staatstheorie der Hochscholastik.¹⁵⁸ Thomas von Aquin sieht

„im Anschluss an die Staatslehre des Aristoteles im Staat eine Institution der Naturordnung und damit des Naturrechts.“¹⁵⁹

Von Aristoteles übernimmt Thomas auch die Bestimmung des griechischen Begriffs „*zoon politikon*“ und bezieht ihn auf die theologisch begründete Feststellung, dass der Mensch zur Gemeinschaft berufen ist.¹⁶⁰ Peter Tischleder hebt dazu aus der Lehre des Thomas hervor:

„Der Mensch ist von Natur aus ein soziales Wesen, das sich nicht allein genügt, sondern auf das gesellschaftliche Zusammenleben mit vielen anderen seinesgleichen angelegt ist. Dieser von Aristoteles übernommene Satz ist das Fundament der ganzen Gesellschaftslehre, insbesondere der Staatslehre des hl. Thomas.“¹⁶¹

Mit dem Naturrechtsgedanken verknüpft Thomas aus „*De civitate Dei*“ die augustinische Lehre von den beiden Reichen.¹⁶² Vor dem Hintergrund des Investiturstreits, aus dem die Kirche als „wahre, autarke, souveräne *societas perfecta*“¹⁶³ hervorgegangen war, versteht Thomas den Staat nun seinerseits ebenfalls als eine „*societas perfecta*“.¹⁶⁴ In der Staatstheorie des Thomas, in der die naturrechtliche Begründung des Staates und seine Qualifizierung als „*societas perfecta*“ fundmentale Bedeutung zukommt, ist die Gehorsamspflicht des Einzelnen der irdischen Herrschaft gegenüber maßgeblich, da die weltliche Herrschaft ebenso wie die geistliche Herrschaft göttlichen Ursprungs ist.¹⁶⁵ Thomas entfaltet diesen Gedanken in seiner

¹⁵⁷ Horn, Augustinus. *De civitate Dei*, S. 18f.

¹⁵⁸ Die inhaltliche Darstellung der Staatslehre des Thomas von Aquin erfolgt nach: Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 52-55.

¹⁵⁹ Ebd., S. 52.

¹⁶⁰ Mikat, Der Staat aus katholischer Sicht, Sp 159f.

¹⁶¹ Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 14.

¹⁶² Sent. II dist. 44 q. 2 a. 3 ad 4.

¹⁶³ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 53.

¹⁶⁴ Siehe hierzu: „Dieser innere Zug der Menschennatur zum Leben und zum Austausch mit andern, der die wechselseitige Unterstützung und Arbeitsteilung zum Zweck und die Sprache zum notwendigen und natürlichen Organ hat, führt mit unausweichlicher Notwendigkeit nicht nur zum gesellschaftlichen Zusammenschluss irgendwelcher Art, sondern zur Vereinigung vieler in einer vollkommenen Gesellschaft, die sich selbst genügt, in der für alle Lebensnotwendigkeiten auch wirklich ausreichend gesorgt ist“, in: Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 18.

¹⁶⁵ Siehe hierzu: „Die Pflichten des Bürgers gegenüber der *potestas temporalis* werden unabhängig von der Eigenschaft des Herrschers als Kirchenglied.“, in: Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 53.

Schrift über die Herrschaft der Fürsten „De regimine principum“.¹⁶⁶ Hubertus Zilkens resümiert:

„In dieser Schilderung des Staates als der sich selbst genügenden vollkommenen Gesellschaft, in welcher der Mensch seine natürliche Versorgung und darum auch die menschliche Gesellschaftsbildung ihre natürliche Vollendung findet, verrät sich die thomasische Auffassung des Staates als eines organisch selbständigen Ganzen.“¹⁶⁷

Nach Thomas ist der Staat nicht als Summe aller Familien zu verstehen, „sondern eine qualitativ verschiedene dynamische Einheit, die mehr Inhalt und Wesenheit besitzt, als der Gesamtbetrag dessen ausmacht, was die Einzelnen besitzen.“¹⁶⁸ Der Zweck dieses so „als selbständiges Ganzes“¹⁶⁹ verstandenen Staates ist es, „den Menschen die vollkommene Befriedigung ihrer notwendigen Bedürfnisse zu gewähren.“¹⁷⁰ Aus der Staatstheorie des Thomas von Aquin ergeben sich nach Peter Tischleder sowohl die Wesensaussage über den Staat als „societas perfecta“, als auch seine Zielorientierung auf das „bonum commune“ der Menschen hin; die Eigenständigkeit des Staates der Kirche gegenüber ist von fortdauernder Bedeutung.¹⁷¹ Hubertus Zilkens konstatiert:

„Für Thomas von Aquin bilden Staat und Kirche zwei selbständige Systeme eigener Ordnung. (...) Mit seiner Lehre überwindet Thomas hierokratische Vorstellungen der Zeit des Investiturstreits“.¹⁷²

Er verhindert gleichzeitig aber auch eine Überordnung des Staates, „indem er dem Staat die Kirche, ihrerseits societas perfecta, an die Seite stellt.“¹⁷³

Die spanische Scholastik des 16. Jahrhunderts führt unter dem Eindruck der expansiven Eroberung Amerikas die thomistische Staatslehre weiter. Als führender Vertreter kann Francisco de Vitoria (1483-1546) gelten. Vitoria führt den Nachweis der „natürlichen Selbstleistungsgewalt des Volksganzen“,¹⁷⁴ d. h. den Nachweis der Souveränität des Staates aufgrund des Naturrechts. Dem Staat kommt nach Vitoria das natürliche Recht der Selbstleistungsgewalt dann zu, wenn sie dem Individuum aufgrund göttlichen Rechts versagt ist (z. B. durch das Tötungsverbot im Dekalog), und gilt vor allem für die Ausübung von Gewalt, die im Staatsverband dem Einzelnen nicht zukommt. So ist

„jeder Versuch eines Einzelgliedes im staatlichen Organismus wider den Willen der ganzen staatlichen Gemeinschaft sich ein politisches Herrschaftsrecht anzumaßen, ein

¹⁶⁶ De reg. princip. I, 1.

¹⁶⁷ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 53.

¹⁶⁸ Ebd., S. 54.

¹⁶⁹ S.Th. II-II q. 48 a 7 ad 2.

¹⁷⁰ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 53. Belegstelle bei Thomas von Aquin: S.Th. I-II. q. 96.

¹⁷¹ Siehe hierzu: „Das innere formgebende Lebensprinzip des Staatsorganismus, seine causa formalis ist, (...), in der Auffassung des hl. Thomas die Staatsgewalt. Denn sie ist die sammelnde und zusammenhaltende, der gestaltende und leitende, der von den Teilen und ihnen stehende Lebensgrund des Staatskörpers, mit einem Wort seine Seele. Verschieden von dieser causa formalis, die dem staatlichen Organismus seine bestimmte Struktur und Art verleiht, und dennoch auf innigste mit ihr zusammenhängend, ist die causa finalis des staatlichen Organismus, der Staatszweck, der die Wirkungsweise der causa formalis nach Richtung und Umfang festlegt. Dieser Zweck des staatlichen Organismus ist nach Thomas das bonum commune, das Gemeinwohl.“, in: Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 57.

¹⁷² Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 54.

¹⁷³ Ebd., S. 55.

¹⁷⁴ Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 121-124.

Attentat auf ihr natürliches Recht der Selbstleitung und Selbstbestimmung, das sie mit Gewalt zurückzuschlagen befugt ist.“¹⁷⁵

Die Gründung eines Staates ist aber nach Vitoria keine Menschenerfindung, sondern eine Forderung der Natur.¹⁷⁶ Vitoria und die spanische Scholastik wenden sich mit dem Grundsatz der Souveränität aller Staaten gegen einen Anspruch auf Weltherrschaft des Papstes und begründen diese mit der Staatslehre des Thomas von Aquin.¹⁷⁷ Als weiterer Vertreter der Spätscholastik in der Folge von Vitoria gilt Francisco Suárez (1548-1617), wie Vitoria lehrt auch Suárez zeitweise in Salamanca. „Suárez` Arbeiten zur Staats- und Rechtstheorie sollten seine (= Vitorias, Anmerkung E.S.) Vorstellungen vertiefen und ausbauen.“¹⁷⁸ Suárez` bedeutendste Werke für die Rechts- und Staatslehre sind „*De Legibus ac Deo Legislatore*“ von 1612 und die apologetische Schrift zur Abwehr der kirchenpolitischen Vorstellungen König Jakobs I. von England „*Defensio Fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores*“ von 1613.¹⁷⁹ In seiner Staatstheorie, die maßgeblich für die Entwicklung des Völkerrechts und für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat wurde,¹⁸⁰ leitet Suárez die Macht des Fürsten von der Souveränität des Volkes ab. Es ist

„das Recht des Volks, die vertragsweise dem Herrscher übertragene Macht zu begrenzen und den legitimen Gebrauch dieser potestas indirecta zu fördern.“¹⁸¹

Die Macht der Herrschenden ist damit eine vom Volk verliehene Macht, die ihrerseits allerdings wiederum in Gott gründet; staatliche Macht ist deshalb nicht absolut, sondern begrenzt.¹⁸² Aufgrund der Begrenzung ihrer Macht lehnt Suárez die Vorrangstellung des Staates über der Kirche ab, die Forderung König Jakobs I. von England nach einem Treueeid der kirchlichen Amtsträger wird verworfen.¹⁸³ Suárez macht die Verpflichtung des Papstes deutlich, für das Seelenheil der Christen auch dem König gegenüber verantwortlich zu sein:

„Der Papst hat als der allgemeine Hirt der Gläubigen eine direkive Gewalt hinsichtlich aller Handlungen, durch welche das ewige Heil erworben oder verwirkt werden kann. Zu letzteren gehören alle gegen das christliche Gesetz verstößenden Akte in Ausübung der Königsgewalt; nebstdem ist es der Papst auch seiner pflichtgemäßem Sorge um das Seelenheil der Untertanen schuldig, einzuschreiten, wenn sie durch ihre weltlichen Herren zum Schaden ihres geistlichen Wohles Irre geleitet werden.“¹⁸⁴

Aufgrund seiner geistlichen Gewalt hat der Papst die Pflicht, gegen weltliche Gesetze, die den Gesetzen des Glaubens oder des kanonischen Rechts der Kirche widersprechen, direkt vorzugehen oder sogar ihre Nichtigkeit zu erklären.¹⁸⁵ Suárez verteidigt die Unantastbarkeit des legitimen Fürsten, dem der Gehorsam der Untertanen auch dann gilt, wenn er tyrannisch herrscht; der Tyrannenmord wird grundsätzlich nicht gerechtfertigt.¹⁸⁶ Von dieser

¹⁷⁵ Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 122.

¹⁷⁶ Ebd., S. 124.

¹⁷⁷ Ockenfels, Kolonialethik, S. 61.

¹⁷⁸ Sommerville, Suárez, S. 290f.

¹⁷⁹ Nachweis des Schrifttums: Suárez, *Opera omnia* (1740-1751).

¹⁸⁰ Sparn, Walter, Suárez, Sp. 1812.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Sommerville, Suárez, S. 292.

¹⁸³ Sparn, Suárez, Sp.1812.

¹⁸⁴ Werner, Franz Suárez und die Scholastik, S. 132.

¹⁸⁵ Ebd., S. 133f.

¹⁸⁶ Siehe hierzu: „Der legitime Herrscher darf, so lange er legitimer Herrscher ist, nach Suárez` Theorie nicht angetastet werden; es wäre denn, dass er nicht als Regent, sondern als leidenschaftlicher Mensch in einer von

Argumentation her gesehen, ist das weltliche Mandat des Papstes nur im Sinne seiner geistlichen Verantwortung zu begründen. Dem König ist eine Hoheit über Glauben und Kirche entzogen. Entscheidet sich das Volk für die absolute Monarchie, dann steht der Monarch souverän über dem Volk, da es sich sonst um eine Scheinmonarchie handeln würde. Suárez übernimmt diesen Grundsatz von Vitoria. Die Souveränität ist in diesem Falle dem Monarchen nicht nur einfach übergeben, es handelt sich um keine „delegatio“, sondern um eine „vera alienatio“ und „perfecta largitio“, um eine wahre Veräußerung und vollkommene Übertragung.¹⁸⁷ Aus den staatsrechtlichen Darstellungen im Werk von Suárez ergeben sich vor dem ideengeschichtlichen Hintergrund der Auseinandersetzungen zwischen König Jakob I. von England und dem Papst Konsequenzen. Suárez wendet sich gegen die absolutistischen Forderungen des englischen Königs, um von seinen Untertanen ein „iuramentum fidelitatis“ zu fordern, indem er den Vorrang des Papstes in Fragen der Religion und des Gewissens betont. Suárez argumentiert dabei aus dem Kontext seines Staatsverständnisses und seiner Vorstellung von Souveränität.¹⁸⁸ Der Staat ist demnach eine politische Gemeinschaft, eine „communitas politica“, die aus dem natürlichen Willen der Gemeinschaft heraus entstanden ist; daneben steht die Glaubensgemeinschaft als „communitas mystica“ die göttlichen Rechts entstammt; zu ihr gehört die Kirche.¹⁸⁹ Staat und Kirche stehen so einander gegenüber und beanspruchen einen je eigenen, selbständigen Rechtsbereich. Souveränität bedeutet für Suárez „Fülle der Gewalt“.¹⁹⁰ Souveränität bedeutet aber nicht Willkür, sie steht im Dienst der Sorge für das Wohl der Bürger. Dem weltlichen Herrscher muss es dabei um das zeitliche Wohl, man kann sagen um das „bonum commune“, gehen.¹⁹¹ Dabei ist die Macht des Fürsten aber nicht unumschränkt, sie wird begrenzt durch die Kirche, die auch in Fragen des zeitlichen Wohls eine „potestas indirecta“ ausübt, wenn es um geistlich-seelische Fragestellungen geht.¹⁹² Die „potestas indirecta“ der Kirche bezieht sich deshalb auf Fragen der Tugenden und des Glaubens, ihr untersteht der christliche Fürst.¹⁹³ Josef Soder konstatiert:

„Für Suárez ist es eine Glaubenssache, dass der christliche König auch als Herrscher sich der Kirche unterwerfen muss. Seiner Meinung nach kann dadurch keine Einschränkung für die Souveränität entstehen. Staatliche Souveränität in christlichen Ländern bedeutet für ihn lediglich, dass die weltliche Gewalt in zeitlichen Dingen niemanden direkt untergeordnet ist.“¹⁹⁴

seinen Regentenangelegenheiten völlig verschiedenen Privatbeziehung einzelnen seiner Untertanen drohend und aggressiv entgegentrate und das Leben derselben bedrohte“, in: Ebd., S. 147.

¹⁸⁷ Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt, S. 129f.

¹⁸⁸ Soder, Francisco Suárez und das Völkerrecht, S. 80-89.

¹⁸⁹ Siehe hierzu: „Die Kirche entstehe als Gemeinschaft durch göttliche Initiative, durch etwas, was der Natur hinzugefügt werde, was aber nicht menschlichen Rechts sei.“, in: Ebd., S. 76.

¹⁹⁰ Siehe hierzu: „Suárez bekennt sich entschieden zur Souveränität des Volkes. Dabei geht es ihm um einen modernen Begriff der Souveränität, der nicht nur Unabhängigkeit im allgemeinen, sondern Fülle der Gewalt schlechthin bedeutet.“, in: Ebd., S. 81.

¹⁹¹ Ebd., S. 81-83.

¹⁹² Siehe hierzu: „Das zeitliche Wohl der Bürger berühre das seelische Wohl, daher müsse unter Umständen die staatliche Gewalt in anderer Form gelenkt werden, als es die rein staatliche Vernunft verlange.“, in: Ebd., S. 82.

¹⁹³ Siehe hierzu: „Es steht dem Papste kein Recht zu, die Souveränität nichtchristlicher Staaten ohne berechtigen Grund anzutasten, noch diese Staaten unter christliche Fürsten zu verteilen, auch nicht unter Hinweis auf das Recht und die Pflicht der Glaubensverbreitung.“, in: Rommen, Die Staatslehre des Franz Suárez, S. 264.

¹⁹⁴ Soder, Francisco Suárez und das Völkerrecht, S. 83.

Suárez vertritt eine grundsätzliche Trennung der Macht- und Zuständigkeitsbefugnisse von Kirche und Staat, er entzieht dem König eine kirchliche Zuständigkeit und unterstellt ihn aber gleichzeitig in bestimmten religiösen oder tugendethischen Bereichen der Kirche. Im Extremfall, wenn ein christlicher Staat von einem häretischen oder gar ungläubigen Herrscher regiert wird, liegt es in der Gewalt des Papstes, diesen, aufgrund der Gefahr für den Glauben der Untertanen, abzusetzen. Die Problematik der Einschränkung der weltlichen Souveränität durch die Kirche wird durch Suárez scholastisch durch den Hinweis auf das Naturrecht beantwortet:

„die oberste Gewalt der christlichen Könige bleibe gewahrt, wenn alles in Einklang mit dem Naturrecht geschehe.“¹⁹⁵

Suárez hält an der Lehre von der „potestas indirecta in temporalibus“ der Kirche fest, die in der scholastisch-naturrechtlichen Staatslehre des Thomas von Aquin gründet und den Staat als „societas perfecta“ begreift und diesem Eigenständigkeit zugebilligt; eine „potestas directa“ der Kirche wird damit relativiert und der hierokratische Universalismus des Mittelalters aufgebrochen.¹⁹⁶ Im Zeitalter des Konfessionalismus bleibt der mittelalterliche Einheitsgedanke zwar als historisches Faktum weiter anerkannt, die überlieferten rechtlichen Normen, besonders die Rechte der Kirche werden somit grundsätzlich, unabhängig von ihrer praktischen Durchsetzbarkeit, bewahrt und gleichzeitig im Sinne einer Eingrenzung aufgrund der geschichtlichen Entwicklung, besonders der Reformation, weiterentwickelt.¹⁹⁷

1.1.4 Neuscholastik

In Reaktion auf die Herausforderungen der Aufklärung und der Französischen Revolution, die sich innerkirchlich im 19. Jahrhundert in der Verurteilung des Liberalismus niederschlägt, erfolgt die theologische Apologetik der katholischen Kirche im Rückgriff auf die Scholastik, dabei insbesondere auf Thomas von Aquin. Die „Neuscholastik“ wird deshalb auch „Neuthomismus“ genannt.¹⁹⁸ Als ihre grundsätzliche Ausrichtung formuliert Peter Walter:

„Die Neuscholastiker versuchten, in Abwehr der Aufklärung, an der Tradition der Scholastik anzuknüpfen, die sie als die spezifisch katholische Form von Philosophie und Theologie werteten.“¹⁹⁹

In der neuscholastischen Reflexion des Verhältnisses von Kirche und Staat nimmt das Werk des Jesuiten Viktor Cathrein (1845-1931)²⁰⁰ eine besondere Bedeutung ein. In seinen moral- und rechtsphilosophischen Werken²⁰¹ entwirft Cathrein eine umfassende katholische Staatslehre, die sowohl stark von der mittelalterlichen Hochscholastik als auch von der

¹⁹⁵ Ebd., S. 102.

¹⁹⁶ Rommen, Die Staatslehre des Franz Suárez, S. 244.

¹⁹⁷ Siehe hierzu: Das kirchenpolitische System des Suárez „gehört, soweit es sich auf jene historisch entstandenen Rechte stützt, der Vergangenheit an, und zwar de facto bereits zu Suárez` Zeiten, als eben die Konsolidierung des Protestantismus und der Sieg des modernen Staatsgedankens den kirchlichen und päpstlichen Rechten sozusagen die Objekte entzog.“, in: Ebd., S. 269.

¹⁹⁸ Siehe hierzu: Zum Begriff „Neuscholastik“: Walter, Neuscholastik. Neuthomismus, Sp.779-782. Als auch: Leinsle, Scholastik. Neuscholastik, S. 361-366.

¹⁹⁹ Walter, Neuscholastik, Sp. 779.

²⁰⁰ Zur Biographie von Viktor Cathrein: Hartmann, Cathrein Viktor, S. 176.

²⁰¹ Vgl. auch Cathrein, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung in zwei Bänden; ders., Recht, Naturrecht und positives Recht; ders., Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen; ders., Die Grundlagen des Völkerrechts.

spanischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts beeinflusst ist. Cathrein bezieht Stellung gegen den Rechtspositivismus der Historischen Schule und deren Hauptvertreter.²⁰² Ihnen begegnet Cathrein mit einer scholastisch begründeten naturrechtlichen Argumentation. Die Bewertung von Anton Rauscher dazu lautet:

„Die Besinnung auf das Naturrecht und die unveränderlichen Grundstrukturen der Menschennatur war besonders wichtig in einer Zeit, in der der Rechtspositivismus herrschte und der staatliche Gesetzgeber als Quelle allen Rechts angesehen wurde, in der ganz im Sinne Kants das Recht von der Sittlichkeit losgelöst und nur noch als formales, logisch einwandfreies Regelsystem gesehen wurde, in der auch der Sozialdarwinismus weit verbreitet war und an Stelle der Sittlichkeit und des Rechts den unbeeinflussbaren Entwicklungsprozess setzte.“²⁰³

Die Französische Revolution war nach der Einschätzung von Cathrein durch eine Fehlinterpretation der Naturrechtskonzeption des Suárez möglich geworden, die zuerst bei Descartes und schließlich auch bei Kant greifbar sei. Descartes und Kant hätten das Naturrecht und die damit verbundene Vorstellung von der Souveränität des Volkes so dargestellt, dass es als Freibrief für die revolutionären Umrüste und Umstürze des ausgehenden 18. Jahrhunderts missverstanden werden konnte.

„Unter Berufung auf das Naturrecht oder Vernunftrecht hatte man die unveräußerliche Volkssouveränität, das Recht des Volkes, die Könige abzusetzen und zu richten, und eine große Zahl anderer unveräußerlicher ‚Menschenrechte‘ aufgestellt und dadurch der Revolution den Boden bereitet.“²⁰⁴

Cathrein spricht in diesem Zusammenhang von „absurden Staatstheorien“ und von einer „hohlen Abstraktion“.²⁰⁵ Der Versuch der Historischen Schule des 19. Jahrhunderts auf das Gespenst der Revolution mit dem Verweis auf die historische Entwicklung des Rechts zu antworten und die Quellen des Rechts historisch zu begründen, und damit den Rechtspositivismus zu institutionalisieren, stellt für Cathrein ein unzulängliches Unternehmen und damit einen Irrweg dar. Die Quelle des Rechts ist vielmehr das Naturrecht und damit die in Gott gründende Schöpfungsordnung. Cathrein polemisiert gegen Schelling und Hegel²⁰⁶ und begründet die Notwendigkeit einer naturrechtlich verankerten Rechtsphilosophie, denn die Rechtsphilosophie

„befasst sich mit dem Recht überhaupt, mit dem Recht an sich, mit dem Wesen des Rechts, das allen vergangenen und zukünftigen positiven Rechten gemeinsam ist.“²⁰⁷

Die Historische Schule und der damit einhergehende Rechtspositivismus vermögen diesem Anspruch nicht zu genügen:

²⁰² Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 147-175.

²⁰³ Rauscher, Viktor Cathrein, S. 109.

²⁰⁴ Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 146.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Siehe hierzu: „Nach dem Rausche der Schelling-Hegelschen Periode mit ihren tollen metaphysischen Kunststücken trat eine Ernüchterung, eine Art Katzenjammer ein. Dem großen Publikum gingen schließlich die Augen auf über die Wertlosigkeit dieser spekulativen Seiltänzereien, die man lange Zeit mit Verblüffung angestaunt hatte.“, in: Ebd., S. 4f.

²⁰⁷ Ebd., S. 26.

„Der reine Rechtspositivismus, der alles Recht als ein Erzeugnis der Geschichte oder des Staates hinstellt, ist (...) ungenügend und unvermögend, eine Rechtsphilosophie zu begründen.“²⁰⁸

Nach Cathrein kann man das Recht weder von der Autorität des Staates noch von einem allgemeinen Volksbewusstsein oder einer allgemeinen sozialen Regelung ableiten, wie er das aus der Systematik der Historischen Schule zu erkennen glaubt.²⁰⁹ Seine Kritik an der Historischen Schule fasst Cathrein zusammen:

„Das natürliche Rechtsbewusstsein ist nicht die Wirkung der Gewohnheit, eine allmählich sich im Geiste ablagernde Überzeugung, sondern vielmehr die Ursache der allgemeinen Gewohnheit.“²¹⁰

Cathrein kritisiert eine Rechtsphilosophie, die die Begründung des Rechts aus einem historischen Prozess erhebt, in dem die Vorgaben der bestehenden Staatsordnung, ein allgemeines Gewohnheitsrecht des Volkes und ein soziales Ideal zusammenfließen. Für Cathrein kann einzig eine naturrechtlich argumentierende Rechtsphilosophie eine umfassende Begründung des Rechts liefern:

„Ohne Naturrecht ist eine Rechtsphilosophie, die diesen Namen verdient, ein Ding der Unmöglichkeit.“²¹¹

Grundsätzlich leitet sich das Wesen des Rechts vom Begriff der Gerechtigkeit her und begründet sich aus dem, von Thomas von Aquin entfalteten Axiom „suum cuique“.²¹² Cathrein führt dazu aus:

„Das Seinige, das die Gerechtigkeit jedem gibt (...) bezeichnet den Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit oder dasjenige, was jedes Glied der Gesellschaft dem andern als das Seinige schuldet. (...) Der Einzelne schuldet aber auch der Gesamtheit, deren Glied er ist, das Ihrige, d. h. das ihr Gebührende oder das, was ihr zu ihrem Bestande und Gedeihen notwendig ist.“²¹³

Von daher unterscheidet Cathrein einen objektiven von einem subjektiven Rechtssinn. Der objektive Rechtssinn, als Rechtsnorm verstanden, definiert Gesetz als „jede verpflichtende und dauernde Norm des Handelns, die in einem öffentlichen Gemeinwesen von dem Leiter desselben zum Zweck des Gemeinwohls promulgiert worden ist.“²¹⁴ Der subjektive Rechtssinn ist zu verstehen als „die Befugnis, etwas als das Seinige zu fordern, zu besitzen und darüber mit Ausschluss anderer zu seinem Nutzen zu verfügen.“²¹⁵ Die Mitte des rechtsphilosophischen und moraltheologischen Werkes von Viktor Cathrein bilden Begründung, Darlegung und Apologetik des Naturrechts als Basis aller für den Menschen maßgeblichen und verpflichtenden Ordnungssysteme. Helga Sass stellt dazu fest:

„Cathrein sieht die Welt als ein geordnetes Ganzes an, in dem nach dem Willen des Schöpfers jedem Ding und jedem Wesen sein ganz bestimmter Platz angewiesen ist. In diesem Kosmos erkennt er einen Stufenbau der Gesetze, welche ihn ordnen. Ausgehend

²⁰⁸ Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 164.

²⁰⁹ Ebd., S. 157-163.

²¹⁰ Ebd., S. 163.

²¹¹ Ebd., S. 180.

²¹² S.Th. II II, q. 57, a.1 ad 1.

²¹³ Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 59.

²¹⁴ Ebd., S. 60f.

²¹⁵ Ebd., S. 70f.

vom ewigen Gesetz <lex aeterna> kommt er zum natürlichen Sittengesetz <lex naturalis> und endet schließlich beim positiven menschlichen Gesetz.“²¹⁶

Die Lex aeterna bildet das theologische Axiom innerhalb der rechtsphilosophischen Argumentation Cathreins. Das „ewige Gesetz“ ist der Plan Gottes, der seiner Schöpfung zugrunde liegt:

„Gott schafft nicht blind, sondern nach seinem unendlich weisen Plan. Dieser ewige Weltplan, wie er von Ewigkeit her dem Geiste Gottes vorschwebt und nach dem der Wille des Weltenlenkers alle Dinge ordnet und auf ihr letztes Ziel hinbewegt, ist das ewige Gesetz Gottes.“²¹⁷

Zum Prinzip der Lex aeterna führt Cathrein aus: Das ewige Gesetz ist „ein Ordnungsprinzip, ein inneres, einigendes Band, welches alles Mannigfaltige und Wechselnde umschlingt und bei aller Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Einzelwesen zu einem großen System vereint.“²¹⁸ In diesem Verständnis gehören zur Lex aeterna die physikalisch-chemischen Naturgesetze ebenso wie die moralischen Normen sittlichen Handelns.²¹⁹ Aus der Lex aeterna“ geht die Lex naturalis, das Naturrecht, hervor; es kommt damit mittelbar aus der Verfügung Gottes. Kornelia Siedlaczek führt zur Verhältnisbestimmung von Lex naturalis und Lex aeterna bei Cathrein aus:

„Lex aeterna und lex naturalis sind ein Gesetz in verschiedenen Modi: die lex aeterna ist das von Ewigkeit in Gott existierende Gesetz; als der Vernunft des Menschen eingeprägt ist sie lex naturalis. Eine präzise Verhältnisbestimmung beider entwickelt Cathrein ausgehend vom Grundsatz ‚bonum faciendum, malum vitandum‘. (...) Wie die lex aeterna enthält auch die lex naturalis – im weiteren Sinne – nicht nur Vorschriften und Verbote, sondern auch Räte. Die Vernunft kann die Handelnden nur verpflichten, wenn sie ihr die lex naturalis vorlegt. Wie die lex aeterna bei Gott, so besitzt sie bei den Abbildern Gottes, den vernunftbegabten Geschöpfen, den doppelten Bezug auf Vernunft und Wille.“²²⁰

Seit dem Altertum ist das Naturrecht geschichtlich greifbar, Cathrein findet dafür erste Belegstellen in den Schriften des Alten Testaments, im Richterbuch und in der Weisheitsliteratur.²²¹ Von weitreichender Bedeutung wurden die Ausführungen zum Naturrecht in der Philosophie der griechisch-römischen Antike. Die Aussagen des Aristoteles, wie: „Das natürliche Recht ist ein allgemeines, ungeschriebenes Recht. (...) Das natürliche Gesetz steht über dem positiven Gesetz“²²² fanden ihre Fortentwicklung in der mittelalterlichen Hochscholastik, so müssen nach Thomas von Aquin „alle menschlichen Gesetze vom natürlichen Sittengesetz hergeleitet werden.“²²³ Für Cathrein bildet das Naturrecht das Fundament für Recht und Moral. Mittels der Naturrechtskonzeption formuliert er eine Kritik an den Entwicklungen der Aufklärung und der Französischen Revolution, in welchen er einen substantiellen Abfall vom Naturrecht erkennt. Polemisch schreibt Cathrein:

²¹⁶ Sass, Recht und Staat bei Viktor Cathrein, S. 17.

²¹⁷ Cathrein, Moralphilosophie. Erster Band, S. 380.

²¹⁸ Ebd., S. 385.

²¹⁹ Sass, Recht und Staat bei Viktor Cathrein, S. 18.

²²⁰ Siedlaczek, Die Qualität des Sittlichen, S. 145.

²²¹ Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 181-184.

²²² Ebd., S. 188.

²²³ Ebd., S. 203.

„Die ‚Erklärung der Menschenrechte‘, die an die Spitze der Verfassung von 1791 gestellt wurde, war nur ein Auszug aus den Schriften des Genfer Philosophen (= Rousseau, Anmerkung E.S.). Die Menschen, heißt es da u. a., werden frei und gleichberechtigt geboren und bleiben es; der Endzweck aller Staaten ist die Erhaltung der natürlichen und unverjährbaren Menschenrechte: der Freiheit des Eigentums, der Sicherheit, des Widerstandes gegen Unterdrückung.“²²⁴

Obwohl die Menschenrechte im Kern berechtigt seien, so würden sie doch willkürlich und nur einseitig als „Ausdruck des allgemeinen Willens“ begründet, folglich „wurde jetzt überhaupt jedes Naturrecht geleugnet, voran von der Historischen Schule, die allein im engeren Anschluss an die Gewohnheit und Tradition ein Bollwerk gegen die Umsturztheorien finden zu können glaubte.“²²⁵ Cathrein behauptet damit, dass aus der Leugnung bzw. der Fehlinterpretation des Naturrechts die Revolution und damit der Zusammenbruch der sittlichen Ordnung einhergingen. Das Gegenmodell dazu ist eine Rückbesinnung auf das Naturrecht. Begründet aus dem philosophisch-theologischen Quellenmaterial der Scholastik, definiert Cathrein:

„Unter Naturrecht versteht man nun die Gesetze und Befugnisse, die ihr Dasein nicht der freien Einsetzung, etwa des Staates oder der Kirche, sondern der Natur selbst oder, besser, dem Urheber der Natur verdanken. Naturrecht im objektiven Sinne sind also die Gesetze, die der Schöpfer sozusagen in die Natur des Menschen gelegt hat und die von diesem durch die bloße Vernunft als gültig anerkannt werden.“²²⁶

Als Grundsätze des Naturrechts benennt Cathrein die Prinzipien „suum cuique tribuendum“ (du sollst jedem das Seine geben) und „nemini iniuria facienda“ (du sollst kein Unrecht tun).²²⁷ Cathrein folgert daraus:

„Aus den beiden angegebenen obersten Rechtsgrundsätzen kommt jeder leicht zu den einleuchtenden Schlussfolgerungen daraus, die im Wesentlichen im Dekalog enthalten sind. (...) Die natürlichen Rechtsgrundsätze bilden die Wurzel und den Boden nicht nur für das staatliche Recht, sondern auch für das Völkerrecht und überhaupt für jedes Recht.“²²⁸

Neben der Begründung für das Völkerrecht und das positive Recht des Staates, umfasst das Naturrecht auch das natürliche Sittengesetz als Grundnorm für ein moralisch adäquates Verhalten gegenüber Gott und den Menschen, im engeren Sinne die „Gesamtheit der natürlichen Sittengesetze, welche sich auf das gesellschaftliche Leben der Menschen beziehen und ihnen vorschreiben“.²²⁹ Cathrein beschreibt das Naturrecht als „ein wahres, wirkliches, geltendes, seiendes Recht“, es ist „universal“, „unwandelbar und unveränderlich“.²³⁰ Seine philosophische Begründung findet das Naturrecht, aus dem alle positiven Gesetze abzuleiten sind, in „seiner unbedingten Notwendigkeit für die menschliche Gesellschaft“,²³¹ seine theologische im Willen Gottes:

²²⁴ Ebd., S. 217.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Cathrein, Die Grundlagen des Völkerrechts, S. 45.

²²⁷ Ebd., S. 47.

²²⁸ Ebd., S. 48.

²²⁹ Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 222.

²³⁰ Ebd., S. 223f.

²³¹ Ebd., S. 236.

„Ein Naturrecht ohne Gott ist nicht denkbar. Wer das Naturrecht annimmt und weiß, was er sagt, nimmt auch einen über allen Menschen stehenden Gesetzgeber an.“²³²

Das Naturrecht schafft ausgleichende und austeilende Gerechtigkeit,²³³ es garantiert ferner die Würde und das Lebensrecht des Menschen.²³⁴ Innerhalb der naturrechtlichen Konzeption Cathreins wird der Staat als „naturrechtliche Anstalt“ begriffen, die scholastisch begründet auf zwei „unumstößlichen Wahrheiten“ beruht:

„1. Die Menschen werden überall und zu jeder Zeit durch ihre soziale Natur zu geselligem Zusammenleben gedrängt; 2. Dieses Zusammenleben ist aber, wenigstens nach dem gegenwärtigen Naturzustand des Menschen, ohne eine gemeinsame, oberste, mit Zwangsgewalt ausgerüstete Autorität unmöglich.“²³⁵

Naturrechtlich gesehen folgt der Staat der Sozialnatur des Menschen nach und bildet nach der Familie die größte soziale Organisation.²³⁶ Aufgrund seines Charakters als naturrechtliche Anstalt und der damit verbundenen Begründung aus dem Willen Gottes ist der Staat göttlichen Ursprungs. Der Mensch, der sich die natürliche Ordnung der Welt aufgrund seiner Vernunft erschließt, erkennt, „dass Gott auch den Bestand einer Autorität in der Gesellschaft absolut will, weil ohne eine solche Autorität ein geordnetes, gedeihliches Zusammenleben ganz undenkbar wäre.“²³⁷ Es gehört folglich zur Gewissenpflicht des Menschen, sich der rechtmäßigen staatlichen Obrigkeit zu unterwerfen:

„Einen klaren Beweis für den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt finden wir auch darin, dass die Untertanen im Gewissen verpflichtet sind, der bestehenden rechtmäßigen Obrigkeit in dem Bereich ihrer Zuständigkeit zu gehorchen, dass somit die Übertretung eines rechtmäßigen Gesetzes oder Befehles die Verletzung einer Gewissenpflicht, eine moralische Schuld ist.“²³⁸

Aus der theonomen Herleitung von Staat und Staatsgewalt folgt ein spezifisches Verhältnis von Staat und Kirche. Cathrein versteht unter Kirche nur die katholische, da nur sie aufgrund der neutestamentlichen Heilsordnung auf einer göttlichen Stiftung beruht.²³⁹ Wenn folglich von „Religion“ die Rede ist, ist damit ebenfalls das katholische Bekenntnis gemeint. Dem Staat kommt im Verhältnis zur Kirche eine untergeordnete Rolle zu, seine Aufgabe besteht darin, die Kirche bzw. die Religion als Grundlage des Staates zu schützen und zu fördern:

„Denn die Staaten haben auch in Bezug auf ihr irdisches Wohlergehen das höchste Interesse an der Blüte von Religion und Sitte. (...) Deshalb soll die Staatsgewalt die Sittlichkeit und ihre notwendige Grundlage, die Religion, nicht bloß gegen öffentliche Angriffe schützen, sondern auch nach Kräften zu fördern suchen.“²⁴⁰

Trotz der Unterordnung des Staates werden Kirche und Staat getrennt gesehen, denn die Kirche ist „ein einiges souveränes Königreich auf Erden, welches alle Zeiten und Länder und

²³² Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, S. 248.

²³³ Ebd., S. 245-249.

²³⁴ Siehe hierzu: „Die natürliche Schutzwaffe des Menschen ist nicht die Kralle, das Horn, der Giftzahn oder der Stachel, sondern das Recht, das ihm von der ersten Stunde seines Daseins eignet und ihn und seine Güter wie eine heilige, unverletzliche Schutzwehr umgibt.“, in: Ebd., S. 251.

²³⁵ Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen, S. 29.

²³⁶ Ebd.

²³⁷ Ebd., S. 35.

²³⁸ Ebd., S. 37.

²³⁹ Ebd., S. 132.

²⁴⁰ Ebd., S. 131.

Menschen umspannt“, ihr geht es um das ewige Heil, dem Staat aber um die irdische Wohlfahrt seiner Bürger und Untertanen.²⁴¹

Viktor Cathrein hat maßgeblich zur Systematisierung des scholastischen Axioms vom Naturrecht unter den Zeitbedingungen des 19. Jahrhunderts beigetragen. Als Neuscholastiker ist sein wichtigster Orientierungspunkt die Natur, die geschöpflich aus dem Willen Gottes hervorgegangen ist:

„Wenn die Natur Maßstab des Handelns sein soll, muss ihr grundsätzlich Erkennbarkeit zukommen; sie muss der Wahrheit zugänglich, Entelechie, Form sein. Was an Sinn, Geist, Intellekt in der Natur vorgegeben ist, muss vom Individuum abgelesen und im Handeln realisiert werden. Im theologischen Sprachspiel der Scholastik und Neuscholastik bedeutet das: Die in der Natur vorgegebene Ordnung ist nicht nur lex naturalis, sondern zu allererst Spiegelbild der lex aeterna, des ewigen immanenten Willen Gottes.“²⁴²

Das Naturrecht, das sich folglich aus der Offenbarung erschließen lässt, tritt dem Rechtspositivismus entgegen. Cathrein fordert eine Rückbesinnung auf das Naturrecht, um gegen alle rechtspositivistisch begründeten Willkürherrschaften gewappnet zu sein. Um diesen Standpunkt zu begründen, wendet sich Cathrein gegen die Wende zum Subjekt, die er aus der Philosophie Kants schließt. Cathrein spricht sich gegen die dem kategorischen Imperativ zugrundeliegende Vorstellung vom Willen und vom Handeln des Menschen, das der Ableitung aller Gesetze dient, aus. In diesem Sinne interpretiert Kornelia Siedlaczek den Standpunkt Cathreins:

„Die Handelnden müssen erkennen, dass das Befohlene gut, zumindest nicht böse ist, dass das Recht zu befehlen und die Pflicht zu gehorchen besteht. Sie müssen den Maßstab von Gut und Böse von Natur aus in sich, in ihrer Vernunft besitzen. Dieser Maßstab stammt nicht mehr aus der Vernunft, aus dem Menschen, sondern von Gott; er ist als lex naturalis die Weise, in der die Menschen an der lex aeterna partizipieren.“²⁴³

Mit der Vorrangstellung des Naturrechts in der Moralphilosophie und mit dem Verständnis des Staates als Anstalt nach göttlichem Willen, stellt Cathrein das natürliche Sittengesetz als die Norm des sittlich Guten dar, das der Menschen zu erstreben trachtet. Stephan Leher beurteilt den Vorrang des natürlichen Sittengesetzes bei Cathrein:

„Das sittlich Gute und erst recht die Norm des sittlich Guten werden als ‚Gesetz‘ aufgefasst und behandelt. Ein positiver Gesetzesbegriff bestimmt Cathreins Argumentation, mit ihm wird das gesamte moralisch-sittliche und spirituelle Leben des Einzelnen und die Ordnung der Gemeinschaft vergesetzlicht. Moralphilosophie wird Gesetzesethik; der Vernunft ist wesentlich, Gesetz und Gebot zu sein. Der Beweis dieses für die gesamte Moraltheologie folgeschweren Grundsatzes, seine Wahrheit als Grundwahrheit, besteht wiederum im Aufzeigen von Evidenz. Das Erkennen von Evidenz ist Cathreins Weg zur Wahrheit des Naturgesetzes.“²⁴⁴

²⁴¹ Ebd., S. 134.

²⁴² Siedlaczek, Die Qualität des Sittlichen, S. 14.

²⁴³ Ebd., S. 53.

²⁴⁴ Leher, Begründung ethischer Normen bei Viktor Cathrein, S. 71.

1.2 Die traditionelle Lehre der Kirche über den Staat am Beispiel von Oswald von Nell-Breuning von 1948

Kurz nach Ende des Zweiten Weltkrieges und vor Beginn der Beratungen über das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland legt Oswald von Nell-Breuning im Jahre 1948 im „Wörterbuch der Politik“²⁴⁵ in einer systematischen Darstellung die traditionelle kirchliche Staatslehre des 19. Jahrhunderts, die wesentlich auf dem naturrechtlichen Konzept des Viktor Cathrein basiert, vor. Nell-Breuning will damit vermutlich einen Orientierungspunkt für den Konvent geben, der am Entwurf für eine künftige Verfassung in den alliierten Besatzungsgebieten Westdeutschlands zu arbeiten hat. Er entfaltet darin eine kirchliche Staatslehre aus scholastischer Tradition.

1.2.1 Staatsbegriff und Staatsidee

Oswald von Nell-Breuning definiert den Staat als „Zusammenfassung oder Verklammerung durch ein Gemeinwesen“,²⁴⁶ das für alle „Angelegenheiten, Belange und Aufgaben an letzter und oberster Stelle einsteht“.²⁴⁷ Dieses Gemeinwesen gewährleistet den Frieden nach innen und die Sicherheit nach außen. Nell-Breuning geht bei dieser Definition des Staates vom Einzelnen aus. Da der Mensch als Sozialwesen angelegt ist, bedarf er der Vergemeinschaftung, die sich in Familie, Gesellschaft und Staat ausbildet.²⁴⁸ Dem Staat als umfassendes Gemeinwesen kommt dabei eine metaphysische Bedeutung zu. Jedem konkreten Staat liegt damit eine Idee des Staates im platonischen Sinne zugrunde. Die so verstandene Staatsidee ist unabhängig von der jeweiligen Staatswirklichkeit, d. h. den Staatsformen zu sehen, denn in jeder Staatsform kann die Staatsidee in positiver oder negativer Hinsicht zum Ausdruck kommen.²⁴⁹ Nell-Breuning wendet sich aufgrund dieses fundamentalen Gedankens von der „Staatsidee“ gegen alle geschichtlich greifbaren Bestrebungen, in denen sich der Staat selbst absolut setzt, wie die „Staatsräson“ im Sinne Machiavellis oder der Gedanke von der „Souveränität des Staates“ im Sinne Bodins:

„Auf Grund dieser Einstellung (= Staatsräson, Souveränität, Anmerkung E.S.) erhebt dieser Staat den Anspruch, die Quelle allen Rechts zu sein, nicht etwa, dass die Befugnis zur Rechtssetzung und Ausübung von Rechtszwang ihm allein zustehe, sondern in dem ungleich weiter tragenden Sinne, dass, da ja alles Recht gesetztes Recht sei, es außer dem von ihm gesetzten Recht überhaupt kein Recht gebe.“²⁵⁰

Der Staat im Sinne dieser „Staatsidee“ lässt sich in eine dreigliedrige Formel zusammenfassen, die Nell-Breuning als „alte Schulformel“ bezeichnet.²⁵¹ Demnach ist der Staat eine „societas naturalis“, auf die der Mensch hinstrebt, weil er selbst ein „natürliches Gemeinwesen“ ist; eine „societas perfecta“, weil dem Staat zur Erfüllung seiner Aufgaben „alle tatsächlich

²⁴⁵ Nell-Breuning, Zur christlichen Staatslehre, Sp. 1-32.

²⁴⁶ Ebd., Sp. 3.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd., Sp. 3f.

²⁴⁹ Siehe hierzu: „Die Idee des Staates ist überzeitlich und überörtlich ein und dieselbe. Sie kann nur deutlicher und klarer erkannt, leider auch missdeutet und verzeichnet werden, niemals aber eine Änderung erfahren.“, in: Ebd., Sp. 10.

²⁵⁰ Ebd., Sp. 13.

²⁵¹ Ebd., Sp. 4.

benötigten Hilfsmittel, mindestens aber alle erforderlichen Befugnisse und Machtvollkommenheiten zu Gebote stehen“; eine „*societas completa*“, weil der Staat alle Kulturbereiche vollständig in sich einschließt.²⁵²

1.2.2 Subsidiarität und Gemeinwohl

Da der Staat nun aber aus sich selbst heraus nicht in der Lage ist, seine Aufgaben alleine zu bewältigen, ist es sein Ziel, „die Ermöglichung und Sicherung der Wirksamkeit seiner Mitglieder“ im Sinne des sozialethischen Subsidiaritätsprinzips zu ermöglichen.²⁵³ Die Aufgabe des Staates ist es deshalb, durch Recht und Macht Ordnung nach innen und nach außen zu schaffen. Als Rechts- und Machtstaat will er das Gemeinwohl verwirklichen.²⁵⁴ Das Gemeinwohl wird damit zum Ziel der „*Staatsidee*“. Ablehnung erfährt eine totalitäre Staatsform, Totalität steht „im schärfsten Widerspruch zum Subsidiaritätsprinzip“.²⁵⁵ Anzuerkennen ist aber der Anspruch auf Universalität des Staates, da um des Gemeinwohls willen kein „*Kultursachbereich*“ außerhalb des Staates steht, d. h.: es gibt keine „*staatsfreien Räume*“.²⁵⁶ Wegen der Beschränkung des umfassenden Zuständigkeitsbereichs des Staates durch Individualismus und Liberalismus im 19. Jahrhundert und seiner totalitären Ausweitung im 20. Jahrhundert differenziert Nell-Breuning zwischen „*staatseigen*“, wozu die Gewalten gehören, die der Staat zu erfüllen hat, und „*staatsbezogen*“, worin alle Gemeinschaften eingeschlossen sind. Eine Freiheit vom Staat kann es allerdings nicht geben, da alle natürlichen Lebensbereiche mindestens „*staatsbezogen*“ sind.²⁵⁷ Die Subsidiarität des Staates besagt, dass der Staat immer dann zuständig ist, wenn es um die Einheit der innerstaatlichen Gesellschaften geht. Gleichzeitig kann der Staat aber alle gesellschaftlichen Kräfte zur Erfüllung seiner Aufgaben in Anspruch nehmen. Alle Kräfte haben dabei dem Gemeinwohl zu dienen und diesem vor dem individuellen Eigenwohl den Vorrang zu geben.²⁵⁸ Nell-Breuning stellt fest:

„*Es gibt kein freischwebendes, vom Wohle der Glieder losgelöstes oder unabhängiges „Staatswohl“.*“²⁵⁹

1.2.3 Gefährdung der *Staatsidee*

Der „*Staatsidee*“ als metaphysischer Kategorie liegt ein geprägtes christliches Menschenbild zugrunde. Dieses sieht den Menschen wesentlich durch seine Hinordnung auf Gott bestimmt, in ihr findet der Mensch sein ewiges Ziel, in ihr begründet sich die menschliche

²⁵² Ebd.

²⁵³ Ebd., Sp. 5.

²⁵⁴ Siehe hierzu: „Gerade als Rechts- und Macht-Staat erschöpft er sich aber nicht in der Gestaltung und Erhaltung der rechtlichen Ordnung oder gar in der Entfaltung von Macht um ihrer selbst willen, sondern durch beides dient er nur der Aufgabe, um derentwillen zuletzt und allein er besteht: der Verwirklichung des Gemeinwohls.“, in: Ebd.

²⁵⁵ Ebd.

²⁵⁶ Ebd., Sp. 5f.

²⁵⁷ Ebd., Sp. 6.

²⁵⁸ Ebd., Sp. 7.

²⁵⁹ Ebd.

Persönlichkeit.²⁶⁰ Den Knackpunkt erfuhr das christlich bestimmte, am Personenbegriff orientierte Menschenbild durch den Individualismus, der zur „Säkularisierung des Personenbegriffs“ führte und den „Kulturstaat“ hervorbrachte.²⁶¹ Der „Kulturstaat“ seinerseits steht aber durch den Individualismus in Gefahr in den Kollektivismus abzustürzen:

„Dadurch opfert der Kulturstaat alle seine herrlichen Leistungen dem Götzendienst seiner selbst, der immer weiteren Steigerung seiner Macht auf und begräbt diese Leistungen zuletzt, in seinem Sturz, unter dem erdrückenden Gewicht seines Machtapparates.“²⁶²

Die Konsequenz aus dieser Entwicklung ist die „Vergötzung des Staates“, der nun „als ‚prässenter Gott‘, als ‚Weltvernunft‘“ angesehen wird.²⁶³ Aufgrund der Feststellung, dass die Abwendung von Gott nicht der metaphysischen „Staatsidee“ entspricht, ergibt sich die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, bzw. zwischen Staat und Weltanschauung und die daraus zu formulierenden Forderungen, die dem Ziel der Verwirklichung der „Staatsidee“ dienen. Die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Weltanschauung tangiert die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Staat und Gesellschaft. Oswald von Nell-Breuning argumentiert: Es kann keine Trennung zwischen Staat und Gesellschaft geben, weil der Staat „wesentlich Personengemeinschaft“ ist.²⁶⁴ In Anwendung des Subsidiaritätsprinzips formuliert der Autor den Grundsatz: „So viel ‚freie‘ Gesellschaft als möglich, so viel Staat als notwendig.“²⁶⁵

1.2.4 Staat und Kirche

Um das Verhältnis von Staat und Kirche zu beschreiben, unterscheidet Nell-Breuning zwischen dem Staat, der grundgelegt in der göttlichen Schöpfungsordnung, aber trotzdem als unmittelbares Menschenwerk anzusehen ist, und der Kirche, die dem göttlichen Heilsratschluss entstammt und ein unmittelbares Werk Gottes ist.²⁶⁶ Im christlichen Weltbild findet der Mensch sein Ziel in der Transzendenz des personalen Gottes, diesem Ziel untersteht auch der Staat.²⁶⁷ Zur Formulierung einer „katholischen Staatstheologie“ stellt Nell-Breuning aufgrund dieser Prämisse die Frage:

„Wie hat der Staat dem Umstände Rechnung zu tragen, dass die Menschen, die seine Glieder sind, zu diesem übernatürlichen Endziel, zur Teilnahme am eigenen Leben des dreieinigen Gottes berufen sind? (...) Wie hat der Staat die Tatsache hinzunehmen, dass

²⁶⁰ Ebd., Sp. 13.

²⁶¹ Siehe hierzu: „Dann aber brach der Individualismus herein, der ja im tiefsten Wesen nicht anderes ist als die Lösung der menschlichen Persönlichkeit aus ihrer wesenhaften – natürlichen und übernatürlichen – Gottbezogenheit. Indem mit dieser Säkularisierung des Personenbegriffs und folgerichtig der ‚Tugend‘ und der gesamten Kultur die Führung des Menschen zur ‚Tugend‘ wieder dem Staate überantwortet wurde, entstand der moderne ‚Kulturstaat‘“, in: Ebd., Sp. 14.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Ebd., Sp. 15.

²⁶⁵ Ebd., Sp. 16.

²⁶⁶ Siehe hierzu: „Der Staat ist eine natürliche, die Kirche eine übernatürliche Gemeinschaft; der Staat ist in Gottes Schöpfungsordnung grundgelegt und darum göttlichen Ursprungs, nichtsdestoweniger aber unmittelbar Menschenwerk. Die Kirche dagegen ist grundgelegt im göttlichen Heilsratschluss und unmittelbar als Gotteswerk, als Stiftung des menschgewordenen Sohnes Gottes ins Dasein gesetzt.“, in: Ebd., Sp. 17.

²⁶⁷ Ebd.

Gott zur Verwirklichung seiner Heilsabsichten eine eigene Heilsanstalt, die Kirche, ins Dasein gerufen hat?“²⁶⁸

In seiner Antwort stellt Nell-Breuning fest, dass es nicht Aufgabe des Staates ist, den Menschen auf den Weg der Tugend bzw. des Heiles zu führen, sondern Aufgabe der Kirche: „Dem Staate verbleibt es, die Vorbedingungen zu schaffen, die diese Wirksamkeit der Kirche erleichtern.“²⁶⁹ Von diesem Standpunkt aus bewertet, hat der Staat der Kirche gegenüber eine dienende Funktion. Der so formulierten Aufgabe des Staates entsprechend, gibt es für Nell-Breuning zwei Möglichkeiten für eine reale Staatsverfassung. Die erste ist im „katholischen Glaubensstaat“ verwirklicht. Hier sind alle Staatsangehörigen katholischen Bekenntnisses, der Staat erkennt das natürliche Sittengesetz, das Naturrecht und die göttliche Sendung der Kirche an. Als Staatskirche konzipiert, wendet sich der Staat in allen religiösen Belangen an die katholische Kirche.²⁷⁰ Im Falle dessen, dass die Staatsangehörigen aber nicht gänzlich katholischen Glaubens sind, ist vom „christlichen Staat“ zu sprechen.²⁷¹ Diesem liegt zwar eine allgemeine christliche Weltanschauung zugrunde, sie bezieht sich aber weniger auf Offenbarungswahrheiten denn auf die natürliche Vernunft. Es sind damit Wahrheiten gemeint, „die uns bereits kraft unserer natürlichen Vernunft zugänglich sind“,²⁷² wie Humanität und Menschenwürde. Im „christlichen Staat“ wird das Christentum noch in allgemeiner Weise mit den „Vernunftwahrheiten“ in Verbindung gebracht, grundsätzlich und schlussfolgernd gilt aber: „Die Entleerung und Veräußerlichung des Christentums aber zur bloßen Humanität, dieses im wahrsten Sinne des Wortes ‚säkularisierte‘ Christentum starrt ihn (= den gläubigen Christen, Anmerkung E.S.) wie eine Totenmaske an.“²⁷³ Der „christliche Staat“ stellt sich unter dieser Hinsicht als eine Deformation dar, die sich letztlich auch inhaltlich nicht bestimmen lässt.²⁷⁴

1.2.5 Objektiver Staat

Die Realität verfasster Staaten zeigt nun aber, dass der „katholische Glaubensstaat“ unter der Voraussetzung einer einheitlichen Weltanschauung nicht existiert. Staat und Gesellschaft brauchen aber notwendigerweise Ziele und Werte, die ihrerseits durch die Weltanschauung bedingt sind.

„So kann der Staat nicht umhin, sich weltanschaulich auszurichten, in ein bestimmtes Verhältnis zur Weltanschauung oder zu Weltanschauungen zu treten.“²⁷⁵

In der Vielfältigkeit christlicher Weltanschauungen besteht für den Staat, nach dem Konzept des „christlichen Staates“ die Möglichkeit, in der Form der „Toleranz oder Intoleranz“, der „Imparität oder Parität“ zu verfahren und die christlichen Bekenntnisse damit ins Verhältnis

²⁶⁸ Ebd., Sp. 19.

²⁶⁹ Ebd.

²⁷⁰ Ebd., Sp. 20.

²⁷¹ Siehe hierzu: „Unter ‚christlichem Staat‘ wird – namentlich im deutschen Sprachgebrauch – etwas vom katholischen Glaubensstaat Verschiedenes verstanden.“, in: Ebd.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd., Sp. 21.

²⁷⁴ Siehe hierzu: „Der christliche Staat kann kein totaler, kollektiver Staat sein. Im Übrigen lässt sich ein eindeutiger Begriff ‚christlicher Staat‘ nicht bestimmen.“, in: Ebd.

²⁷⁵ Ebd.

zu setzen.²⁷⁶ Im Pluralismus verschiedener Weltanschauungen, die die Form des „christlichen Staates“ übersteigen, ist dies aber nicht mehr möglich. Nell-Breuning lehnt auch unter dieser Voraussetzung die weltanschauliche Neutralität des Staates kategorisch ab. Nell-Breuning argumentiert:

„Ob der Staat will oder nicht, bewusst oder unbewusst, legt er bei der Bestimmung seiner Ziele, bei der Wahl seiner Mittel weltanschauliche Maßstäbe an.“²⁷⁷

Da der Staat Wertmaßstäbe und inhaltliche Ziele benötigt, braucht er eine Weltanschauung, darum ist der weltanschaulich neutrale Staat schlichtweg unmöglich.²⁷⁸ Der „Lösungsversuch des modernen Weltanschauungsstaates“,²⁷⁹ der eine bestimmte Weltanschauung verordnet, - zu denken ist hier wohl zur Zeit der Abfassung nach dem Zweiten Weltkrieg an den kommunistischen oder faschistischen Staat - führt in die Totalität und zur „Vergottung des Staates“.²⁸⁰ Er ist der Gegenpol zum „katholischen Glaubensstaat“, er bestimmt die „letzten und tiefsten Fragen des Lebens und der Welt“ und sagt, was Wahrheit und Irrtum ist.²⁸¹ Nell-Breuning plädiert vor diesem Hintergrund für den „objektiven Staat“. In dieser Staatsform erstrebt der Staat „objektive Kulturwerte“, dabei geht es um die Unterscheidung zwischen „wahren Werten“ und „Scheinwerten“.²⁸² Es ist die Aufgabe des „objektiven Staates“, gerade mit heterogenen Gesellschaften, „objektive Werte“ festzustellen.²⁸³ Obwohl Nell-Breuning keine Beispiele für „objektive Werte“ benennt, konstatiert er abschließend:

„Der weltanschaulich ‚neutrale‘ Staat verzagt vor dieser Aufgabe (= der Begründung von Werten, Anmerkung E.S.). Der ‚objektive‘ Staat packt sie an und meistert sie.“²⁸⁴

1.3 Der Verfassungsstaat als Derivat des Christentums in der Betrachtung von Josef Isensee

Die Bundesrepublik Deutschland versteht sich aufgrund ihrer Verfassung, dem Grundgesetz von 1949, als weltanschaulich neutraler Staat, in dem es keine Staatskirche gibt.²⁸⁵ Im Gegensatz zu einem laizistischen Staatsverständnis nach französischem Modell herrscht aber keine exakte Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, sondern vielmehr ein „balanciertes Verhältnis“, in dem die Mitwirkung der Kirchen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften am gesellschaftlichen Leben verlangt und gewünscht ist.²⁸⁶ Josef Isensee vertritt in diesem Kontext die These, dass der demokratische Verfassungsstaat nur in

²⁷⁶ Ebd., Sp. 22.

²⁷⁷ Ebd.

²⁷⁸ Siehe hierzu: „Darum ist der weltanschaulich ‚neutrale‘ Staat, so sehr er unter Verhältnissen wie den gegenwärtigen als die gegebene Lösung erscheinen möchte, in Wahrheit keine Lösung; er ist undurchführbar.“ in: Ebd.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Ebd., Sp. 23.

²⁸² Ebd.

²⁸³ Siehe hierzu: „Selbst bei recht tiefgreifenden weltanschaulichen Gegensätzlichkeiten im Staatsvolk lässt sich ein ansehnlicher gemeinsamer Bestand von für das Gemeinschaftsleben höchst bedeutsamen echten <objektiven> Werten feststellen oder bei gutem Willen erarbeiten, für deren Verwirklichung die ganze Volksgemeinschaft aus innerer Überzeugung ihre Kräfte einzuspannen bereit ist.“, in: Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Art. 142 I GG.

²⁸⁶ Siehe dazu: Böckenförde, Die Nation. Identität in Differenz, S. 40-44.

einem dezidiert christlichen Kontext entstehen konnte und deshalb als ein „geschichtliches Derivat des Christentums“ zu verstehen ist.²⁸⁷ Damit wird die Evidenz des christlichen Bekenntnisses für den freiheitlichen, weltanschaulich neutralen Staat erklärt und unterstrichen. In dieser Form des Verfassungsstaates tritt zwar eine grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche zu Tage, Staat und Kirche bleiben aber eng aufeinander bezogen.

1.3.1 Politische Wirkung des Evangeliums

Die Wurzeln des Verfassungsstaates liegen nach Isensee in der politischen Wirkungsgeschichte des Evangeliums begründet. Obwohl das Evangelium selbst „kein staatspolitisches Programm und kein sozialethisches System“ enthält,²⁸⁸ so vermochte es in seiner kulturellen Wirkungsgeschichte dennoch den Verfassungsstaat hervorzubringen, der durch das Neue Testament wichtige Impulse erhielt.²⁸⁹ Sie ergeben sich aus der jesuanischen Predigt, die zur Entscheidung und zur Umsetzung der Reich-Gottes-Verkündigung durch konkretes soziales Tun aufruft.²⁹⁰ In diesen, so zu skizzierenden Facetten der Predigt Jesu, wie sie die Evangelien bezeugen, sieht Isensee die historische Begründung für das Entstehen eines Staatsbegriffs gegeben, der aus dem Prozess der „Verweltlichung“ der neutestamentlichen Botschaft resultiert:

„Keine politische Theorie und kein geschichtliches Ereignis hat das Staatsbewusstsein und die Staatsrealität so grundstürzend verändert wie das Christentum, das doch seinem Ursprung nach gar nicht auf solche Änderung ausgeht. (...) Säkularisierung aber ist eine Eigentümlichkeit des Christentums; für Hegel bedeutet die Verweltlichung des Christentums geradezu eine Sinnerfüllung durch Realisierung in der Welt.“²⁹¹

Isensee führt hierbei vor allem die Entstehung und Begründung der Menschenrechte an, die aus dem geistigen Gedankengut des Christentums eine bedeutende Wirkung erzielt haben. Die Säkularisierung der christlichen Botschaft, ihre Übertragung in die Welt, hat „die Verwandlung geistlicher Energie in politische Energie“ zur Folge.²⁹² Daraus erhält der demokratische Verfassungsstaat die moralische Kraft für Gewährung und Schutz der fundamentalen Freiheitsrechte. Die Kirche

„vermag den Staat zu ergänzen, der als Rechtsstaat nur Legalität fordern kann, obwohl er auch der Moralität bedarf, und der, beengt durch Toleranz- und Neutralitätsplichten, nur eine schmale Erziehungskompetenz wahrnehmen kann, bezogen auf eine jedermann zumutbare, konsensfähige Ethik, also ein ethisches Fundament.“²⁹³

Gleichzeitig hat die Säkularisierung der Botschaft des Evangeliums und damit der christlichen Kirche hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Begründung einer dem Staat dienenden Ethik, auch

²⁸⁷ Isensee, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, S. 1.

Isensee, Der lange Weg zu Dignitatis humanae, S. 35-46.

²⁸⁸ Isensee, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, S. 1.

²⁸⁹ Siehe hierzu: „Vom Inhalt der Offenbarung muss unterschieden werden die Wirkungsgeschichte. Wenn das Neue Testament auch keine Staatslehre enthält, so zeitigt es doch Einflüsse auf das staatliche Denken und Handeln.“, in: Ebd.

²⁹⁰ Siehe hierzu: „Dem Evangelium eignet also unbedingte Aktualität; es enthält radikale Kritik und radikale Forderungen“, in: Ebd., S. 2.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Isensee, Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates, S. 180.

²⁹³ Ebd., S. 184.

eine Grenze. Wenn sich der Staat dem Glauben seiner Bürger verdankt, ist die Kirche in der Pflicht, den Glauben zu bewahren und sich selbst vor der eigenen Säkularisierung zu schützen. Isensee betont deshalb die geistliche Bedeutung der Kirche, weil die Transzendenzausrichtung der Kirche die Voraussetzung für die durch den Staat garantierte Freiheit bildet.²⁹⁴ Zusammenfassend konstatiert Isensee:

„Die These, dass der Verfassungsstaat ein Derivat des Christentums ist, bedeutet nicht, dass diese politische Form die einzige mögliche, die zwingende Konsequenz des Christentums sei. (...) Vielmehr sagt die These nur, dass das Christentum zu seinen historischen Ursachen gehört. Der Verfassungsstaat ist auf dem Kulturboden des Christentums entstanden. Hier nur ist seine Entstehung möglich gewesen.“²⁹⁵

Und nur im Kontext des christlichen Glaubens lässt sich eine Ethik begründen, die die Gewährung von individuellen Freiheitsrechten durch den Staat rechtfertigt.

1.3.2 Gegenüber von Kirche und Staat

Die These, wonach der Verfassungsstaat auf dem Christentum und seiner Botschaft fußt, bedeutet allerdings keine Identifikation von Kirche und Staat. Kirche und Staat bleiben immer voneinander getrennt, sie stehen einander gegenüber. Isensee spricht von einer „unaufhebbaren Differenz“.²⁹⁶ Trotzdem hat das Christentum Wirkungen auf das staatliche System erzielt, die zu umstürzenden Veränderungen der weltlichen Verhältnisse bereits in der Antike geführt haben.²⁹⁷ Die Ambivalenz zwischen Staat und Kirche zeigt sich in der bis ins Spätmittelalter andauernden Auseinandersetzung zwischen Kaisertum und Papsttum, die bei aller Differenzierung dennoch am Einheitsgedanken festhält. Erst infolge der thomistischen Staatsphilosophie von der „societas perfecta“ und durch den Konfessionalismus vollzieht sich ein Bruch zwischen Staat und Kirche:

„Thomas (von Aquin) betrachtet zwar wie Aristoteles den Staat als societas perfecta; aber er relativiert die Deutung, indem er dem Staat die Kirche, ihrerseits societas perfecta, an die Seite stellt und die eine vollkommene Gemeinschaft dem natürlichen, die andere dem übernatürlichen Bereich zuordnet. Damit setzen Entwicklungen ein, die in der Neuzeit, als die Glaubenseinheit zerbricht, zum Rückzug des Staates aus der Sphäre der Religion führen, zur Beschränkung auf weltliche Aufgaben, zu seiner Säkularisierung.“²⁹⁸

In der geschichtlichen Entwicklung zeigen auch die Reformation und die damit verbundene Glaubensspaltung ihre politischen Auswirkungen, vor allem im „Prinzip der Gewaltenteilung“

²⁹⁴ Siehe hierzu: „Der höchste und der spezifische Dienst, den die Kirche dem säkularen Staat leisten kann, besteht darin, dass sie ihre religiöse Sendung erfüllt und den Glauben an jenes Reich lebendig hält, das nicht von dieser Welt ist. Sie stützt den Staat dadurch, dass sie ihr Anderssein kraftvoll behauptet. Sie bringt ihn in Gefahr, wenn sie sich ihm anpasst durch Aufgehen in innerweltlicher Aktivität, Transzendenzvergessenheit, Säkularisierung.“, in: Ebd., S. 187.

²⁹⁵ Isensee, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, S. 2.

²⁹⁶ Ebd., S. 4.

²⁹⁷ Siehe hierzu: „Das Christentum (wirkt), so wie es in der Spätantike politische Wirksamkeit erlangt, kraft seines geistlichen Anspruchs auf die bestehende staatliche Ordnung ein und verwandelt diese von Grund auf. Es sprengt die staatlich religiöse Einheit, innerhalb deren Religion und Kult im Dienst des Imperiums stehen, und unterwirft die staatliche Herrschaft dem Wort des Christentums.“, in: Ebd.

²⁹⁸ Ebd., S. 5.

und schließlich in der Ausformung des neuzeitlich-modernen Verfassungsstaates.²⁹⁹ Die katholische Kirche befürwortet letztlich den Verfassungsstaat, weil er das Gegenmodell des totalitären Staates ist, denn „von jeher akzeptiert die katholische Kirche nur den in seinen Zielen und Mitteln begrenzten Staat.“³⁰⁰ Gegen jede Form des Totalitarismus steht im Christentum die Trennung zwischen geistlicher und staatlicher Gewalt.³⁰¹ Für Isensee ist das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Staat durch die Etablierung des Verfassungsstaates allerdings nicht aufgehoben.

„Mit dem Christentum gerät jede irdische Ordnung unter Rechtfertigungzwang vor einer transzendenten Ordnung, die ihr unverfügbar vorgegeben ist.“³⁰²

Das heißt: Vom christlichen Glauben her kann es keinen absoluten Staat geben, er bedarf vielmehr stets seiner Rechtfertigung und erfährt seine Relativierung in der „Transzendenzperspektive“.³⁰³ Zur Transzendenzperspektive korrespondiert im christlichen Glauben immer auch die Perspektive der Immanenz, zur christlichen Begründung des Staates gehört deshalb zwangsläufig die Wende zum Menschen:

„In der theonomen Rechtfertigung des Staates liegt der Keim zu seiner säkular-autonomen Rechtfertigung aus der Subjektivität des Individuums.“³⁰⁴

1.3.3 Menschenbild und Staatsverfassung

Die axiomatische Voraussetzung für die, der modernen demokratischen Staatsverfassung zugrundeliegenden Menschenrechte bildet nach der Ausführung von Josef Isensee das christliche Menschenbild, in dem sowohl die Gleichheit aller Menschen wie auch die Individualität des Einzelnen begründet ist:

„Im Menschenbild des Christentums, das auf Schöpfung und Erlösung gründet, sind wesentliche Züge der modernen Menschenrechte angelegt: die Einheit des Menschengeschlechts, das auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeht, die Gleichheit aller, die von Gott geschaffen sind, die Einmaligkeit jedes einzelnen Menschen, in dem sich ein Gedanke Gottes verkörpert, seine Personalität und Eigenverantwortung.“³⁰⁵

Der kategorische Charakter der Menschenrechte ist rein immanent nicht zu begründen, deshalb stellt Isensee fest: „Die dignitas humana kommt dem Menschen als Person zu. Die

²⁹⁹ Siehe hierzu: „Die Entzweiung, die vom Christentum ausgeht, führt in ihren politischen Wirkungen das Prinzip der Gewaltenteilung herauf, zunächst in der Beziehung von Staat und Kirche, sodann in der von Staat und Gesellschaft, schließlich im Innenbereich der Staatsorganisation zwischen ihren verschiedenen Funktionen.

Die Entwicklung mündet schließlich ein in den Verfassungsstaat, dem Typus des sektoralen, säkularen, gewaltenteiligen Staates, den Antitypus zum totalitären Staat, wie er, Ende des 18. Jahrhunderts inauguriert von den Jakobinern, im 20. Jahrhundert zu voller Entfaltung im Sozialismus von links und rechts gelangt.“, in: Ebd.

³⁰⁰ Ebd.

³⁰¹ Siehe hierzu: „Das Christentum hat die Gewaltenteilung gebracht, die allen verfassungsrechtlichen Gewaltenteilungen vorausliegt: den Dualismus der zwei Reiche, von Immanenz und Transzendenz, von Politik und Religion, von Staat und Kirche.“, in: Isensee, Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates, S. 189.

³⁰² Isensee, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, S. 6.

³⁰³ Siehe hierzu: „In der Transzendenzperspektive gewinnt der Christ geistige Freiheit gegenüber der diesseitigen Autorität. (...) Die christliche Rechtfertigung des Staates bedeutet seine Relativierung.“, in: Ebd.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Ebd.

dignitas gründet im göttlichen Ursprung des Menschen und in der Menschwerdung Gottes.“³⁰⁶ Isensee macht allerdings deutlich, dass das christliche Menschenbild und die diesem zugrunde liegende Dogmatik nicht automatisch zum Verfassungsstaat oder zur Beziehung des Individuums zum Staat führt, sondern nur analog zur Gottesbeziehung gedacht werden kann.³⁰⁷ Das Verhältnis der Kirche zu den Freiheitsrechten war zwar in der historischen Perspektive oftmals negativ konnotiert, dennoch hielt die Kirche stets an der Unverfügbarkeit des Heils und an der Verbindlichkeit des Gewissens, auch des irrenden Gewissens fest.³⁰⁸ Daraus ergibt sich die Willenskraft des Einzelnen, die sich auch in der Fähigkeit zeigt, aktiv und mit der Kraft der Rationalität politisch tätig zu sein. Denn „der Wille zur Aktivität des Individuums und das Vertrauen in seine Rationalität leiten denn auch den Emanzipationsdrang, den die politische Moderne kennzeichnet.“³⁰⁹ Die Kirche hat bereits in der Antike das Prinzip des öffentlichen Amtes übernommen und über die Jahrhunderte hinweg, verknüpft mit dem hierarchischen Prinzip, tradiert.³¹⁰ Das heißt:

„Der moderne Staat findet in der Kirche auch sein Organisationsmodell: die zweckrationale, hierarchisch strukturierte Anstalt.“³¹¹

Josef Isensee verortet die Voraussetzungen des Verfassungsstaates im Christentum, näher hin in seinem offenbarungstheologisch begründeten Menschenbild. Dies stellt das Christentum und die Kirche in eine wichtige Verantwortung. Isensee konstatiert eine Abhängigkeit des demokratischen Verfassungsstaates vom Ethos und von der Glaubensüberzeugung seiner Bürger:

„Mehr als jeder andere Staatstypus ist er (= der Verfassungsstaat, Anmerkung E.S.) abhängig von Voraussetzungen, die seinem Zugriff nicht unterliegen. Er gründet auf der Freiheit der Bürger, und, was ihm an Ordnungsmacht zukommt, geht aus deren Leistungen hervor, dass die Bürger, wenn nicht in der Absicht, so doch im Effekt, von ihrer Freiheit einen gemeinwohlförderlichen Gebrauch machen. Seine Erwartungen richten sich auf Aktivität, Tüchtigkeit, Ethos der Bürger, auf Potenzen der Moral und der Religion, in ihnen auf das christliche Erbe.“³¹²

Gleichzeitig stellt sich aber die Frage nach der Universalisierbarkeit einer so begründeten und verantworteten Form. Bereits 1996 bezweifelt Isensee die Kompatibilität des auf Freiheits- und Menschenrechten ruhenden Verfassungsstaates mit dem Islam.³¹³ Damit eröffnet sich die

³⁰⁶ Ebd.

³⁰⁷ Siehe hierzu: Es „liegt die Analogie von transzendenten auf immanente Vorstellungen nahe. Die individualistischen Momente, welche die Beziehung zu Gott prägen, strahlen auf die innerweltlichen Beziehungen aus.“, in: Ebd., S. 7.

³⁰⁸ Isensee verweist hier auf die Gewissenslehre des Thomas von Aquin. Sie hierzu: „Im Konflikt mit dem staatlichen oder dem kirchlichen Gebot gehe das Gebot des Gewissens vor, auch auf die Gefahr der Exkommunikation hin. Wer im Gewissen überzeugt sei, der Glaube an Christus sei etwas Schlechtes, sei auch kraft seines Gewissens verpflichtet, sich diesem Glauben fernzuhalten.“, in: Ebd.

³⁰⁹ Ebd., S. 8.

³¹⁰ Siehe hierzu: „Mit dem Amtsgedanken übernimmt die Kirche antikes Staatsethos, dass Herrschaft nicht im Eigeninteresse des Herrschenden ausgenützt werden darf und das gute Gemeinwesen durch das Gemeinwohl konstituiert wird: res publica, res populi.“, in: Ebd., S. 10.

³¹¹ Ebd.

³¹² Ebd.

³¹³ Siehe hierzu: „Zunehmend regen sich Zweifel daran, ob der Islam, dem die Trennung von Staat und Religion fremd ist, jemals zu einem modus vivendi wird finden können mit dem säkularen Verfassungsstaat, mit der Religionsfreiheit wie überhaupt mit individuellen Freiheits- und Gleichheitsrechten.“, in: Ebd., S. 12.

grundätzliche Frage nach der Zukunft einer im christlichen Menschenbild fundierten Staatsform innerhalb eines globalisierten, kulturell heterogenen Gesellschaftsgebildes.

1.3.4 Ethik der Grundrechte

Festzuhalten bleibt, dass nach Isensee die Ethik der Grundrechte im Verfassungsstaat zwar ein „Derivat heterogener politischer Ideen“ ist, der Verfassungsstaat selbst allerdings einen unmittelbaren „Zusammenhang mit dem Christentum“ erkennen lässt, was besonders für die Begründung der Menschenwürde gilt.³¹⁴ Die Verfassung vermag aber nur ein Mindestmaß an ethischen Werten festzuhalten, Isensee spricht vom „ethischen Minimum“ innerhalb der Verfassung.³¹⁵ Um die Totalität des Staates zu vermeiden, bedarf es allerdings auch einer „staatsfreien Ethik“, die vom „ethischen Minimum“, das die Verfassung festhält, zu unterscheiden ist. Dazu gehört das Sittengesetz, die verschiedenen Formen der Individualfreiheit und der moralischen Selbstverwirklichung des Menschen.³¹⁶ Die Freiheitsrechte des Einzelnen benötigen eine äußere Rahmenordnung, die unabhängig von einer Glaubenswahrheit steht:

„Ein Staat, der sich aus der Wahrheit legitimiert - auch ein ‚christlicher Staat‘ - , gerät in Konflikt mit der Freiheit seiner Bürger, ist tendenziell totalitär.“³¹⁷

Die inhaltliche Ausformung der Freiheitsrechte berührt dagegen aber durchaus die Wahrheitsfrage.³¹⁸ Die Freiheitlichkeit des Staates braucht letztlich eine metaphysische Begründung, die allerdings der demokratische Verfassungsstaat als Frage nach der Wahrheit nicht zu geben vermag.³¹⁹ Die Kirche ist es, die dem Staat aufgrund ihrer „Transzendenzperspektive“ die notwendige metaphysische Begründung liefern kann. Durch die Ausgliederung der Wahrheitsfrage aus der endogenen Staatsbegründung und der damit verbundenen notwendigen Verwiesenheit des Staates auf die Kirche werden alle Formen staatlichen Totalitarismus im Sinne einer heilspolitischen Fiktion, vermieden. Die Kirche als Bewahrerin des Transzendenzglaubens der Bürger eines Staates dient damit einerseits der ethischen Begründung des Staates, andererseits ist sie ein Korrektiv zur unumschränkten

³¹⁴ Siehe hierzu: „Mögen sie (= die ethischen Werte, Anmerkung E.S.) im einzelnen dem liberalen, dem konservativen, dem sozialistischen Gedankengut entstammen, so lassen sie gleichwohl alle den - zumindest mittelbaren - Zusammenhang mit dem Christentum erkennen. An keiner anderen Stelle allerdings gewinnt dieser solche Leuchtkraft wie im Satz von der unantastbaren Menschenwürde.“, in: Isensee, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, S. 10.

³¹⁵ Siehe hierzu: „Die Ethik geht nicht in der Rechtsordnung, geschweige denn in der Verfassung als deren Teilbereich auf. Der Kanon verfassungsanerkannter Grundwerte bietet nur das gesetzliche Minimum innerhalb des ethischen Minimums der gesamten Rechtsordnung. Die Kreise der rechtlichen und der ethischen Ordnung decken sich nicht, sie überschneiden sich nur.“, in: Ebd., S. 11.

³¹⁶ Siehe hierzu: „Vom ethischen Minimum, das in der Verfassung und im sonstigen staatlichen Recht enthalten ist, muss die staatsfreie Ethik unterschieden werden. Diese umfasst sowohl Wertvorstellungen, die im Konsens der ganzen Gesellschaft gründen <das in Art. 2 I GG vorausgesetzte ‚Sittengesetz‘>, als auch ethische Überzeugungen, die von einzelnen Gruppen akzeptiert werden.“, in: Ebd., S. 36.

³¹⁷ Ebd., S. 18.

³¹⁸ Siehe hierzu: „Der Einzelne findet seine Sinnerfüllung nicht im Grundrecht, sondern in dessen persongemäßer Aktualisierung: also nicht in der Berufsfreiheit, sondern in der Arbeit, nicht in der Gewissensfreiheit, sondern im moralischen Handeln; nicht in der Religionsfreiheit, sondern im Glauben.“, in: Ebd., S. 19.

³¹⁹ „Um der Freiheit und des Rechtsfriedens willen hält er (= der Staat, Anmerkung E.S.) sich offen in der Frage nach der Wahrheit.“, in: Isensee, Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates, S. 186.

Macht des Staates; die Gewaltenteilung erfährt ihre metaphysisch-transzendenten Verankerung.³²⁰ Die Argumentation von Josef Isensee weist an diesem Punkt einen ambivalenten Zusammenhang zwischen Staat und christlicher Kirche auf. Einerseits braucht der Staat die Kirche für die metaphysische Begründung seiner Fortschrittsrechte und deren Organisation, etwa durch die Gewaltenteilung, er lässt zudem Formen „staatsfreier Ethik“ gewähren, andererseits besteht der Staat aufgrund seiner Selbstbestimmung als weltanschaulich-neutraler Staat auf einer Trennung von der Religion. Schlussfolgernd bedeutet dies für Isensee:

„Die Ethik hat vom demokratischen Rechtsstaat wenig zu erhoffen. Der demokratische Rechtsstaat hat mit dem Ethos seiner Bürger alles zu verlieren.“³²¹

Angesichts einer zunehmend segmentierten Gesellschaft, die multikulturell und multireligiös geprägt ist, stellt sich die Frage nach dem zukünftigen Verhältnis von Staat und Kirche. Josef Isensee geht es hierbei zentral um das Bonum commune.³²² Der Begründung des Bonum commune dient der Rekurs auf das Evangelium und die Transzendenzperspektive, die die Kirche offenzuhalten hat. Der Verpflichtung auf das Bonum commune folgt nach Isensee eine Ethik der Pflichten:

„Aus dem Gemeinwohl ergeben sich sittliche Pflichten für alle, die ihm angehören. Es fordert die politische Tugend der Bürger und Amtsträger, und es bedarf ihrer zu seiner Verwirklichung. Das Ethos des Gemeinwohls ist der Nährboden für sittliche Pflichten.“³²³

1.4 Fazit

Die schlaglichtartige Zusammenfassung wichtiger theologischer und rechtsphilosophischer Positionen von der Antike bis ins 20. Jahrhundert belegt eine vielschichtige Auseinandersetzung über das Gegen- und Zueinander von christlicher Religion und weltlicher Herrschaft, die man ab der beginnenden Neuzeit als Staat bezeichnen kann. Während das Neue Testament nur sehr grundsätzlich differenzierte Räume für Gott und den Kaiser benennt und die Macht der Herrschenden als dem göttlichen Willen gemäß erachtet, gelingt bereits Augustinus die Darstellung eines maßgeblichen, geschichtswirksam werdenden tugendethischen Konzepts, in dem das Erstreben des Bonum commune und eine naturrechtliche Begründung menschlichen Handelns in sozialen Gebilden bedeutsam wird. Die Trennung der beiden Civitates führt geistesgeschichtlich zwar zur Untermauerung der Zwei-Schwerter-Lehre und zur Begründung für die Vorrangstellung der Kirche, gleichzeitig wird aber eine grundsätzliche Differenz zwischen Imperium und Ecclesia festgehalten. Thomas von

³²⁰ Siehe hierzu: „Das Christentum hat die Gewaltenteilung gebracht, die allen verfassungsrechtlichen Gewaltenteilungen vorausliegt: dem Dualismus der zwei Reiche, von Immanenz und Transzendenz, von Politik und Religion, von Staat und Kirche. Alle verfassungsrechtlichen Begrenzungen folgen der fundamentalen christlichen Voraussetzung, dass der Staat nicht mehr wie die antike Polis den ganzen Menschen in Anspruch nehmen kann, dass Cäsar nicht zukommt, was Gottes ist.“, in: Ebd., S. 189.

³²¹ Isensee, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, S. 35.

³²² Siehe hierzu: „Das Gemeinwohl ist nicht identisch mit einem konkreten öffentlichen Interesse wie dem der Sicherheit oder der Wohlfahrt. Vielmehr umfasst es die Gesamtheit der öffentlichen Interessen, diese aber nicht in ihren genuinen Reibungen und Widersprüchen lediglich äußerlich zusammengefasst, sondern zur Ganzheit integriert: gedacht als spannungsvolle, aber in sich austarierte Einheit.“, in: Isensee, Salus publica – suprema lex?, S. 14.

³²³ Ebd., S. 10.

Aquin hält an der Unterscheidung zwischen Staat und Kirche systematisch in der Ablehnung eines hierokratischen Herrschaftskonzepts fest, die jeweilige Qualifizierung als „societas perfecta“ sowohl für die Kirche wie für den Staat weist beiden eigenständige Wirkungsbereiche und eine grundsätzliche Ebenbürtigkeit zu. Die spanische Scholastik des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts untermauert die Trennung zwischen Staat und Kirche durch den Gedanken der Volkssouveränität. Der Weltherrschaftsanspruch des Papsttums wird zurückgedrängt, der geistlichen Autorität wird die geistliche Macht zugesprochen. Im Gegenzug werden Verfügungsrechte der Fürsten über die Kirche, wie das Kirchenregiment des Königs von England über die anglikanische Kirche, argumentativ widerlegt. In Reaktion auf die negativen Auswüchse der Französischen Revolution lehnt Viktor Cathrein im 19. Jahrhundert den Gedanken der Volkssouveränität und den Rechtspositivismus der Historischen Schule ab und wendet sich mit den zentralen Gedanken der göttlichen Schöpfungsordnung und des Naturrechts vehement gegen eine Willkürherrschaft des Staates. Nach dem Zweiten Weltkrieg stellt Oswald von Nell-Breuning nochmals umfänglich eine dezidierte, aus der Tradition begründete katholische Staatslehre vor, in der dem Staat eine metaphysische Bedeutung im Sinne einer platonischen Idee zukommt. In Anerkennung der gesellschaftlichen Wirklichkeit einer zumindest konfessionell uneinheitlichen Bevölkerung plädiert Nell-Breuning um des Gemeinwohls willen für den „objektiven Staat“, in dem kein freier Pluralismus wie im weltanschaulich-neutralen Staat herrscht, sondern eine auf gemeinsamen Werten beruhende Gesellschaftsordnung. Josef Isensee schließlich setzt ein gegenseitiges Verwiesensein von Staat und Kirche im freiheitlich weltanschaulich-neutralen Verfassungsstaat voraus, da zur Begründung von Ethik, die weitgehend als staatsfreie Ethik zu verstehen ist, eine Transzendenzperspektive benötigt wird, die als notwendiger Beitrag des Christentums zum Staat gelten darf. Obwohl der Staat die Freiheitsrechte garantiert, berührt die inhaltliche Bestimmung von Freiheit die Wahrheitsfrage, die wiederum auf die Transzendenzperspektive und damit auf die christlichen Kirchen verweist. Von daher versteht er den Verfassungsstaat demokratischer, weltanschaulich-neutraler Prägung als „Derivat des Christentums“. Isensee sieht im Schwinden der Bedeutung des Christentums und der gleichzeitigen Zunahme multireligiöser Gesellschaftsformen eine Bedrohung für den Verfassungsstaat und seine metaphysische Begründung. Er stellt die Frage, ob der Islam einen gleichwertigen Beitrag wie die Kirchen zum freiheitlichen Verfassungsstaat zu geben vermag.

Auf das Thema dieser Arbeit, der Frage nach der Bedeutung des Rechts auf Religionsfreiheit bezogen, zeigt sich im geschichtlichen Durchgang eine fortschreitende Entwicklung. Sie bezieht sich nicht nur auf die jeweils historisch bedingten Hintergründe und auf das Recht auf Religionsfreiheit selbst, sondern auch auf eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat. Die dargestellten Beiträge zeigen zum einen exemplarisch die ideengeschichtlichen Voraussetzungen für die Haltung der katholischen Kirche anderen Religionen und dem Staat gegenüber, wie sie sich über die Jahrhunderte bis in die Gegenwart hinein entwickelt hat. Zum anderen wird die ethische Frage nach dem Staatsverständnis, den Freiheitsrechten sowie auf der Ebene einer theologischen und metaphysischen Reflexion des Verhältnisses von Staat und Kirche, gestellt. Daraus ergeben sich Koordinaten einer spezifisch christlich verankerten Rechtsphilosophie, die in der christlichen Religion, durch die Kirche institutionell festgehalten, die maßgebliche Begründung der Freiheitsrechte erkennt und in den politischen Diskurs einzubringen bereit ist.

2. Die Haltung der katholischen Kirche anderen Konfessionen und Religionen gegenüber von Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Grundlinien)

Die Zustimmung der Konzilsväter zum Text der Erklärung „*Dignitatis humanae*“, zum „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“³²⁴ von 1965 war für die katholische Kirche mit einem langen Weg durch die Geschichte verbunden. Dabei spielt die kirchliche, durch das päpstliche Lehramt dezidiert verkündete, traditionelle Position bezüglich des Umgangs mit Nichtchristen und Häretikern eine ebenso gewichtige Rolle wie zeithistorische und politische Ereignisse, die die jeweilige Epoche der Geschichte Europas kennzeichneten. Hinzukommen philosophische und theologische Erkenntnisse, die sich aus der Reflexion konkreter Fragestellungen einer Zeit, jeweils differenzierter Perspektiven auf die Beziehung des Menschen zur Offenbarung Gottes, aus dem Verhältnis von Religion und Staat, aus spezifischen Staatstheorien und nicht zuletzt aus dem Selbstverständnis der Kirche als Hüterin der geoffenbarten Wahrheit, ergeben. Um den historischen Weg der katholischen Kirche zur Anerkennung der Religionsfreiheit als eines Menschenrechts zu skizzieren, erscheint es ratsam, einen genaueren Blick auf das 19. Jahrhundert zu werfen. Denn die Epoche der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ist besonders davon gekennzeichnet,

„dass die katholische Kirche gegenüber einer im politischen und gesellschaftlichen Umbruch befindlichen profanen Gesellschaft, die sich zunehmend säkularisiert, ihre Identität mehr im Anderssein und in Opposition gegenüber dieser profanen Gesellschaft sucht, d. h. in der Betonung der Autorität gegenüber den liberalen Freiheiten, weiter in dem Kampf um Freiheit der Kirche vom Staat, in der innerkirchlichen Straffung der Zügel und insbesondere in der Betonung der Papstbindung.“³²⁵

Der Kirchenhistoriker Klaus Schatz charakterisiert mit diesen Worten die Kirche des 19. Jahrhunderts dahingehend, dass sie sich in einem energischen Kampf um die eigene Identität durch Abgrenzung und um Festigung der inneren Selbstbestimmung bemüht, in welchem die Auseinandersetzung mit der Thematik der Freiheit eine wichtige Rolle einnimmt. Für die Darstellung der Kirche des 19. Jahrhunderts, die sich in eine langwierige Auseinandersetzung mit dem Thema „Freiheit“ begibt, sollen zunächst die historischen Ausgangsvoraussetzungen betrachten werden. In bewusster Abgrenzung definiert die katholische Kirche in der Gestalt des päpstlichen Lehramtes eine dezidiert konträre, restorative Position. Reformation, Aufklärung und Französische Revolution bilden bei dieser Betrachtung den historischen, philosophischen und theologischen Hintergrund. Seit der Reformation war die katholische Kirche genötigt, in zunehmendem Maße die eigene Lehrmeinung neu zu begründen und zu verteidigen. Die nachreformatorischen Bürgerkriege, die im Kampf um die „wahre Religion“ als Konfessionskriege geführt worden waren, fordern die Staatstheoretiker des 17. und 18. Jahrhunderts heraus, darüber nachzudenken in wie fern eine friedliche Koexistenz verschiedener Religionen in einem Staat zu gewährleisten und dauerhaft zu sichern ist. Martin Rhonheimer spricht in diesem Zusammenhang von einem „Primat der Politik“ über die

³²⁴ Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 661.

³²⁵ Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit, S. 14.

Religion als notwendiges Postulat der Friedenssicherung in der Zeit nach der konfessionellen Zersplitterung, die das Bild Europas infolge der Reformation kennzeichnete.³²⁶ Die aufstrebenden Ideen im Zeitalter der Aufklärung, die die Ratio einerseits und das selbständig erkennende Individuum im Sinne von Descartes andererseits zum Axiom ihrer Perspektive auf die Welt und den Menschen darin erhob, stellt für die Kirche im 19. Jahrhundert eine weitere wichtige Ausgangsvoraussetzung in der Diskussion der Freiheitsthematik dar. Die Aufklärung hatte ein vormodernes, mittelalterlich geprägtes Menschenbild, das für die scholastische Theologie konstitutiv war, fundamental in Frage gestellt. Für die Kirche war dies eine Herausforderung, die zentral das Thema „Freiheit“ berührte, das sich, entsprechend des absoluten Geltungsanspruchs des katholischen Glaubens, stets mit einem konkreten, geoffenbarten Gottesbild und einer damit verbundenen Anthropologie verbindet.

Die Französische Revolution von 1789 und deren Folgen führten für die katholische Kirche zu einer grundsätzlichen Infragestellung ihres weltlichen Herrschaftsanspruchs. Trotz aller Bemühungen um die Bewahrung des Einflusses der Kirche auf Staat und Gesellschaft, zu der auch der Kampf um den Erhalt der weltlichen Herrschaftsrechte des Papstes im Kirchenstaat gehört, begann die Demokratiebewegung, die durch die Revolution einen wesentlichen Impuls erhalten hatte, einflussreich zu werden. Hans Maier spricht von revolutionären Verschmelzungsversuchen zwischen Demokratie und Kirche im unmittelbaren Anschluss an die Revolution von 1789, die jedoch binnen weniger Jahre zu einer erbitterten Gegnerschaft werden sollten.³²⁷ Die Erklärung der Menschenrechte während der Revolution, zu der auch die Religionsfreiheit gehört, führte zu einer Infragestellung des für den katholischen Glauben konstitutiven absoluten Wahrheitsverständnisses. Die Kirche des 19. Jahrhunderts reagiert in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus auf die durch Reformation, Aufklärung und Französischer Revolution hervortretende Selbstbestimmung des Menschen und auf die erodierte Einheit von Religion und Staat in Europa. Der Frage nach der Gewissens- und Religionsfreiheit kommt dabei eine zentrale Bedeutung zu. Diese historische Entwicklung, die zum Hervortreten der Freiheitsrechte führte, ist Gegenstand der nachfolgenden Betrachtung.

2.1 Die Entwicklung seit der Reformation

Mit der Reformation nimmt eine Entwicklung ihren Ausgang, die das Fundament des seit dem Mittelalter geltenden Weltverständnisses zunehmend in Frage stellt und schließlich zu dessen schrittweiser Auflösung führt. Bisher war die christliche Religion von singulärer und fundamentaler Bedeutung für die Ordnung aller gesellschaftlichen und politischen Bereiche. Rudolf Uertz stellt dazu fest:

„Das politische Bewusstsein und die normsetzenden Prinzipien des Mittelalters waren vom Glauben an die Offenbarung Gottes, seiner natürlichen Schöpfung und seiner Herrschaft in der Geschichte getragen, in deren Zentrum der Glaube an die

³²⁶ Siehe hierzu: „Das sich allmähliche Herausbilden eines klaren Bewusstseins der Notwendigkeit eines friedensstiftenden Primats der Politik über die Religion ist die Folge einer langen Reihe von Konflikten und blutigen Kriegen, der frühneuzeitlichen Erfahrung der Unfähigkeit friedlichen Zusammenlebens unter Bedingungen religiöser Uneinigkeit und tiefgreifender weltanschaulicher Divergenzen.“, in: Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 116.

³²⁷ Maier, Revolution und Kirche, S. 77-138.

Menschwerdung, das Kreuz und die Auferstehung des Gottessohnes Jesus Christus standen.“³²⁸

Von hierher legitimiert sich das Imperium des Heiligen Römischen Reiches ebenso wie der Grundgedanke einer „christlichen Einheitsordnung“.³²⁹ Dieser Universalgedanke ist trotz des mittelalterlichen Dualismus von Kaiser- und Papsttum von zentraler Bedeutung, denn

„die Einheit des Glaubens und der kirchlichen Disziplin (...) <galt als> wesentliche Grundlage für die Gemeinschaft der Völker und der Herrscher des Abendlandes sowie für jedes einzelne Königreich.“³³⁰

Der Einheitsgedanke bildet die Legitimationsgrundlage des christlich verfassten europäischen Staates. Die Aufforderung Martin Luthers zur theologischen Disputation, zu der er 1517 fünfundneunzig Thesen verfasst, bildet den Auftakt zur Reformation und damit zu umwälzenden Veränderungen, die in ihrer Konsequenz in Mittel- und Westeuropa zum Zerfall der einen christlichen Kirche in verschiedene Konfessionen führt. In den politischen Auswirkungen der Reformation tritt sodann der Verlust des staatstragenden Einheitsgedankens mit verheerenden Folgen für die Friedensordnung Europas zu Tage. Historisch gesehen ist die Reformation deshalb kein singulär deutsches Ereignis, sie bildet vielmehr ein Geschehen von europäischem Rang, das das Tor zu einer neuen Epoche aufstößt.³³¹ In der Reformation wird ein Freiheitsverständnis formuliert, das theologisch begründet im Akt der Schöpfung und in der Erlösung durch Christus als „natürliche Rechtsordnung“ verstanden wird.³³² In den Freiheitsschriften der Reformatoren, allen voran in Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, zeigt sich ein zweifacher Freiheitsbegriff: Ein personaler Freiheitsbegriff, der die Freiheit des Einzelnen in den Mittelpunkt nimmt und zur Forderung nach Überwindung der Leibeigenschaft führt, und ein politischer Freiheitsbegriff, in dessen Konsequenz die gesellschaftliche Bedeutung von Freiheit des Einzelnen betont und deren Umsetzung in ein System der rechtlichen Verbindlichkeit für nötig erachtet wird.³³³ Peter Bickle spricht hier von einer notwendigen „Konvergenz von christlicher Freiheit und politischer Freiheit.“³³⁴ Diese so postulierte Konvergenz ergibt sich in historischer Deduktion aus dem Gedankengut der Reformation, wobei die Thematik der „Freiheit aus dem Glauben“ bereits unter den Reformatoren zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen geworden war.³³⁵ Es bedurfte deswegen weiterer rechtsphilosophischer und politischer Voraussetzungen, die erst in der Folgezeit hinzutrat, um die in der Reformationszeit kontrovers diskutierte „Freiheit des Menschen“ schließlich im Sinne einer politischen Friedensordnung wirkmächtig werden zu lassen.

2.1.1 Notwendigkeit der Befriedung des Konflikts der Konfessionen

Als Folge der Reformation ist es zu gesellschaftlichen Konflikten gekommen, letztlich aber vor allem zum Zerfall der Einheit des Glaubens und zur Kirchenspaltung. Die sich zunehmend

³²⁸ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 33.

³²⁹ Ebd.

³³⁰ Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, S. 425.

³³¹ Müller, Die Reformation als Epoche europäischer Geschichte, S. 12-13.

³³² Bickle, Reformation und Freiheit, S. 51.

³³³ Ebd., S. 51-53.

³³⁴ Ebd., S. 52f.

³³⁵ Mehl, Freiheit. Ethisch, S. 512-518.

verhärtenden konfessionellen Gegensätze entladen sich in Europa in den Bürgerkriegen des 16. und 17. Jahrhunderts, um ihren Höhepunkt im Dreißigjährigen Krieg von 1618-1648 zu finden. Um den Frieden zwischen den Konfessionen, auch den Bevölkerungsgruppen in einem Staat, neu zu sichern, wird - wie Martin Rhonheimer formuliert - ein „Primat der Politik“ über die Religion in zunehmendem Maße als notwendig erachtet. Der Frieden in Europa, das Beilegen der politisch-religiösen Auseinandersetzungen, die durch die Zersplitterung der Glaubenseinheit entstanden waren, kann nicht mehr durch die Religion ausreichend gesichert oder garantiert werden, es bedarf zur Friedenssicherung vielmehr einer unabhängigen politischen Instanz.³³⁶ Diese Grundeinsicht teilen bereits die Realpolitiker des 16. Jahrhunderts, wie die bekannte Formel des Kanzlers des französischen Königs, Michel de l'Hopital, von 1562 belegt: Es sei

„nicht wichtig, welches die wahre Religion ist, sondern wie das Volk im Frieden zusammenleben kann“.³³⁷

Michel de l'Hopital steht neben anderen christlichen Humanisten, wie Nikolaus Cusanus und Marsilio Ficino, die allerdings das „Ideal der religiösen Einheit“ mit den Mitteln der theologischen Auseinandersetzung in friedlicher Absicht zu erreichen suchen.³³⁸ Zu den Folgen der Reformation gehört auch deren Auswirkung auf die geistesgeschichtlichen Strömungen Europas, indem die Philosophie der Aufklärung und ihre Ideale mit dem Gedankengut der Reformatoren verknüpft und als solche in das 16. und 17. Jahrhundert hinein tradiert werden.³³⁹ Die Befriedung des Konflikts der Konfessionen mit politischen Mitteln findet ihre konkrete Gestalt im „Augsburger Religionsfrieden“ von 1555 und in Weiterführung dessen nach dem Dreißigjährigen Krieg im „Westfälischen Frieden“ von 1648. In diesen vom Willen nach Frieden zwischen den Konfessionen und nach neuer politischer Stabilität nach den Wirren der Reformation geprägten Abkommen kommt in den deutschen Landen dem Prinzip „cuius regio, eius religio“ eine wesentliche Bedeutung zu.³⁴⁰ Durch die Reformation, zu deren Hauptideen die Freiheit gehört, die aber andererseits durch die Erosion des, das Staatswesen konstituierenden Einheitsgedankens zu kriegerischen Auseinandersetzungen führte, war die Notwendigkeit gegeben, eine Friedensordnung für das Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Konfessionen in einem Land zu schaffen. Diese Bemühungen führen in ihrer Konsequenz zu einem fortschreitenden Prozess der Säkularisierung in Europa. In diesem Prozess treten Politik und Religion weiter auseinander. Mit dem sich herausbildenden „Primat des Politischen“ vor dem Religiösen ist ein wichtiger Punkt erreicht, der prägend für die Neuzeit und für das Ringen der Kirche mit dem Gedanken der Freiheit, der sich für sie zur Problematik der Religionsfreiheit ausweiten sollte, erreicht.

³³⁶ Siehe hierzu: „Der Bruch der religiösen Einheit des christlichen Europa ließ spezifisch politische Lösungen dringend notwendig werden, Lösungen also, die gerade auf der Ausklammerung und politischen Neutralisierung der religiösen Divergenzen und konkurrierenden Wahrheitsansprüche beruhten.“, in: Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 117.

³³⁷ Zitiert nach: Ebd., S. 118.

³³⁸ Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit, S. 429.

³³⁹ Müller, Reformation, Sp. 932f.

³⁴⁰ Smolinsky, Kirchengeschichte, S. 132-134.

2.1.2 Rechtsphilosophische Beiträge zum Friedenserhalt

Die Kirchenspaltung und die davon ausgelösten politischen Konflikte hatte in den deutschen Landen unter konfessioneller Hinsicht ein sehr heterogenes Gebilde geschaffen, in denen die Untertanen auch bezüglich ihrer Religionszugehörigkeit dem jeweiligen Fürsten gegenüber verpflichtet waren. Es gilt das „Prinzip der konfessionellen Konformität“,³⁴¹ das sich in der oben genannten Maxime „cuis regio, eius religio“ verwirklicht. Im Vergleich dazu stellt sich die Situation im Königreich Frankreich völlig anders dar. In Frankreich, das zentralstaatlich organisiert ist, wird, im Gegensatz zur deutschen Lösung, der Versuch unternommen, die gesamtstaatliche Einheit, trotz konfessioneller Pluralität, zu wahren. Erstrangig geht es dabei aber auch hier darum, den Frieden zu sichern. In Frankreich bleibt die katholische Religion zwar die Staatskirche, durch die Gewährung von religiöser Toleranz anderen Konfessionen gegenüber, besonders durch das Edikt von Nantes von 1598, wird aber der innere Frieden zusätzlich zu festigen versucht. Die Problematik der Friedenssicherung unter den neuen, trotz aller Bemühungen weithin instabilen Verhältnissen Europas, gehört seit dem 16. Jahrhundert zu den beherrschenden Themen der philosophischen, näherhin der rechtsphilosophischen Erörterung. In der Renaissance, die mit der Reformation als „Grundmacht der modernen Welt“ bezeichnet werden kann,³⁴² treten nun Jean Bodin, Thomas Hobbes und John Locke hervor, die als wichtige Theoretiker des neuzeitlichen Primates des Politischen gelten dürfen. Die ihrem Denken zugrundeliegende Ausgangssituation ist das innerhalb Frankreichs ersichtliche Ringen um einen Grundkonsens zum Erhalt der staatlichen Einheit. Dieser muss jedoch jetzt notwendigerweise außerhalb der Frage nach der religiösen Wahrheit zu suchen sein. Die Rechtsphilosophie wird an dieser Stelle zum Wegbereiter eines neuen Staatsverständnisses, das sich in Unabhängigkeit von religiösen Wahrheiten versteht.

Der französische Jurist Jean Bodin (1530-1596) wird in Nachfolge Machiavellis als der „Klassiker des Souveränitätsgedankens“ angesehen.³⁴³ Als grundlegend gelten seine sechs Bücher „Sur la République“ von 1577. Für Bodin ist die Souveränität des Staates, die sich im Fürsten personifiziert, die unabdingbare Notwendigkeit für eine tragfähige Friedensordnung. Souveränität im Sinne Bodins ist dadurch gekennzeichnet, Entscheidungen zu treffen und ein positives Recht zu schaffen, das alle Bewohner eines Staates bindet.³⁴⁴ Die „Befugnis der Staatsgewalt, ihrem Willen einen allseitig rechtlich bindenden Inhalt zu geben und die Unmöglichkeit, durch eine andere Macht gegen den eigenen Willen rechtlich beschränkt zu werden“,³⁴⁵ bewirkt die Unabhängigkeit des Staates und schafft damit die Voraussetzung dafür, dass sich im Rahmen eines Staatswesens, unter der Maßgabe des positiven Rechts, ein rechtlich selbständiger und damit freier Raum konstituieren kann. Bodins pragmatische Idee verleiht dem Souverän, dem Fürsten nämlich, mit dem Ziel, dem Frieden durch eine durchsetzungsfähige Gesetzgebung zu dienen, maßgebliche Rechte. Begrenzung können sie einzig in der Verpflichtung zur Wahrung des Verfassungsrechtes finden, das auf dem Naturrecht basiert. Nach Bodins Lehre ist der Souverän diesem Verfassungsrecht verpflichtet,

³⁴¹ Kriele, Einführung in die Staatslehre, S. 34.

³⁴² Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, Vorrede, S. III.

³⁴³ Hirschberger, Geschichte der Philosophie, S. 57.

³⁴⁴ Carl Schmitt würdigt Bodins Leistung dahingehend, „dass er die Dezision in den Souveränitätsbegriff hineingetragen hat.“, in: Schmitt, Politische Theologie, S. 14f.

³⁴⁵ Hirschberger, Geschichte der Philosophie, S. 57.

was eine „politische Verantwortungsethik“ begründet.³⁴⁶ Die Idee der staatlichen Souveränität, die sich in der Person des Fürsten, aber auch einer durchsetzungsfähigen Armee manifestiert, stellt eine realpolitische Befreiung des Staates von der Notwendigkeit, sich zu einer bestimmten religiösen Wahrheit zu bekennen, dar. Bodin gibt, mit dem Gedanken der Souveränität, dem Fürsten weitgehende Handlungsmöglichkeiten, da sich seine Herrschaftsrechte nicht in einer Glaubenswahrheit oder einer bestimmten metaphysischen Idee begründen. Mit Martin Rhonheimer ist festzuhalten:

„Dieser Verzicht auf das vom Werte her Höchste zugunsten dem politisch Dringlicheren und deshalb Fundamentalen, nämlich der Sicherung der aus lebenspraktischen Gründen vorrangigen politischen Werte, ist zugunsten des friedlichen Zusammenlebens unumgänglich.“³⁴⁷

Der Souveränitätsgedanke kann allerdings auch zu einem absolutistischen Machtverständnis des Fürsten führen. Die Negativseite des Ansatzes von Bodin liegt deshalb in einer nachhaltigen Begründung der Idee des Absolutismus, weil über dem Souverän, nach dem Ausfall der religiösen Komponente, keine höhere Macht stehen darf.

Der Engländer Thomas Hobbes (1588-1679), der die Gedanken Bodins zur Souveränität während mehrerer Aufenthalte in Frankreich kennenlernte, proklamiert den radikalen Verzicht „auf irgendwelche Anknüpfung an religiöse oder transzendentale Werte“,³⁴⁸ woraus er eine Staatslehre unter den Prämissen der Macht und des Nutzens konstruiert. Der Mensch kann, in der Theorie Hobbes', den ihn negativ bestimmenden Naturzustand, in dem ein Kampf aller gegen alle herrscht („homo homini lupus“), nur durch einen starken Staat überwinden. In diesem Staat, der durch einen Gesellschaftsvertrag der „Naturwesen“ entsteht, werden die Menschen zwar „von Natur aus“ als gleich angesehen, sie schaffen sich aber erst durch den Staat ein System der Ordnung, des Rechts und der Moral. Im Sinne dieser Bildung von Moral und Sitte wird „der Staat zu etwas Sittlichem“.³⁴⁹ Voraussetzung für dieses Staatsverständnis ist ein seinen Bürgern gegenüber absolut souveräner Staat. In der Staatstheorie von Thomas Hobbes gibt es keine Freiheit des Gewissens oder des Glaubens, diese Dimensionen des Menschseins sind nur dann nötig, wenn sie der Staat seinerseits als nützlich erachtet und seinen Untertanen verordnet.³⁵⁰ Es ist das Gesetz, das zur „moralischen Pflicht“ des Einzelnen erhoben wird.³⁵¹ Thomas Hobbes entwirft die Idee eines Staats, in dem die Wahrheitsfrage ausgeklammert ist,

„als eine Art die Gesellschaft befreienden politischen Mechanismus, der durch vertragliche Autorisierung eines Souveräns von seinen Bürgern zum Zweck der Friedenssicherung geschaffen wird und dem man sich zwecks besseren Überlebens unterwirft.“³⁵²

Jean Bodin und Thomas Hobbes entwickeln in ihren Schriften eine Staatslehre im Zeitalter der Renaissance, in der die Macht des Staates über den einzelnen Menschen mittels des Souveränitätsgedankens verabsolutiert wird. Der Mensch im Staat ist Untertan, ihm eignet

³⁴⁶ Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 118.

³⁴⁷ Ebd., S. 119.

³⁴⁸ Hirschberger, Geschichte der Philosophie, S. 189.

³⁴⁹ Ebd.

³⁵⁰ Ebd., S. 195-199.

³⁵¹ Böckenförde, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie, S. 241.

³⁵² Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 119.

kein Selbstbestimmungsrecht an. Bodin und Hobbes waren Zeitgenossen von religiös motivierten Bürgerkriegen und Auseinandersetzungen, wie es die Hugenottenkriege und der Pogrom der Bartholomäusnacht von 1572 waren. Die Frage nach der Wahrheit, die zum Kampf der Konfessionen führte, durfte um des Friedens willen keine entscheidende Rolle mehr spielen, sie wird durch die souveräne Staatsgewalt nivelliert. Durch die Ausklammerung der Wahrheitsfrage aus dem Bereich des Politischen werden dabei aber gleichzeitig Staat und Kirche bzw. Religion voneinander differenziert. Menschenrechten kommt in diesem System keine wesentliche Bedeutung zu. Die Frage der Religion wird als ein politisches Problem gesehen, das dem souveränen Staat aufgrund eigener Machtvollkommenheit zu lösen aufgegeben ist.

In Abgrenzung und Weiterentwicklung von Bodin und Hobbes ist John Locke (1632-1704), der Vater des englischen Empirismus, zu sehen. Die offensichtlichen Schwächen der Theorien von Bodin und Hobbes erkennend, die den Staat ins Zentrum ihres Denkens setzten, steht für Locke der Mensch im Mittelpunkt seiner Staatslehre. Der Naturzustand des Menschen ist, im Gegensatz zu Hobbes, ein bleibendes Charakteristikum seiner Existenz. Zum Naturzustand gehört vor allem die Freiheit, die als unveräußerlich beschrieben wird. Dem Naturzustand korrespondiert ein Naturgesetz, die rechte Vernunft, die dem Mitmenschen die gleichen Rechte der Freiheit und Unversehrtheit des Lebens zubilligt. Locke zeigt sich in seiner Lehre stark von der „lex naturalis“ der Scholastik geprägt, die das Naturrecht theologisch verankert. Seine Staatslehre, die in den Grundzügen dem Kontraktualismus Hobbes` nahekommt, stellt Locke in den Dienst des Individuums, weshalb man von einem „staatsphilosophischen Individualismus“ Lockes sprechen kann.³⁵³ Der Staat hat dem Wohl der Individuen zu dienen, ihre Menschenrechte zu sichern und durch die Gewaltengliederung in Legislative und Exekutive die Macht des Staates dem Einzelnen gegenüber zu beschränken.³⁵⁴ Mit dieser Fokussierung auf den Willen des Individuums wird Locke „zum klassischen Vertreter des Liberalismus.“³⁵⁵ Der Staat erfährt seinen Sinn darin, dass er den Menschen dient, er wird zum Garanten ihrer Rechte. Lockes Bedeutung liegt darin, dass er als Humanist und Theoretiker der Gewaltengliederung sich praxistheoretisch daran orientiert, die Freiheit der Bürger, in einem Staatswesen organisiert, zu begründen.³⁵⁶ Durch die Gewaltengliederung erhält der Souveränitätsgedanke mit seiner Gefahr der Stärkung des Fürsten, wie dies im Absolutismus geschehen ist, zudem ein notwendiges Korrektiv.

2.1.3 Erklärung der Menschenrechte

Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte in der Französischen Revolution von 1789 ist ein Meilenstein für die Anerkennung universalgültiger, unverfügbarer Rechte des Menschen, die dem Individuum aufgrund seines Menschseins in naturrechtlicher Begründung zukommen. Allerdings erhalten die Menschenrechte erst in ihrer Verknüpfung mit der institutionellen Verankerung innerhalb des Verfassungsstaates, und in einer in ihm funktionierenden Gewaltengliederung, wobei besonders der unabhängigen Judikative eine wichtige Bedeutung zukommt, rechtliche Gültigkeit und können damit zur unabhängigen Grundlage einer am

³⁵³ Hirschberger, Geschichte der Philosophie, S. 217.

³⁵⁴ Darstellung der Lehre John Lockes, in: Ebd., S. 200-220.

³⁵⁵ Ebd., S. 217.

³⁵⁶ Böckenförde, Gesetz und gesetzgebende Gewalt, S. 28f.

Freiheitsprinzip orientierten Gesellschaft werden. Die geschichtliche Entwicklung des 18. Jahrhunderts, die hier kurz skizziert werden soll, enthält durch die amerikanische Unabhängigkeitsbewegung den entscheidenden Impuls zur verfassungsrechtlichen Verankerung der Menschenrechte. In der Französischen Revolution kommt sodann der Gedanke der Gleichheit aller Menschen hinzu. Martin Kriele macht deutlich, dass die geschichtlichen Wurzeln der Erklärung der Menschenrechte von 1789 in der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, den „Bills of Rights“ der amerikanischen Einzelstaaten, und der amerikanischen Bundesverfassung von 1787 liegen. In diesem amerikanischen Modell verknüpfen sich angelsächsische Rechtstraditionen und naturrechtliche Aufklärungsphilosophie auf der Grundlage des Verfassungsrechts. Kriele konstatiert:

„Es gibt eine wechselseitige Beziehung zwischen Aufklärungsphilosophie und der französischen Erklärung der Menschenrechte einerseits und der Entwicklung der amerikanischen Verfassungen und der Ausbreitung des Verfassungsstaates über die westliche Welt andererseits. Sich diese wechselseitigen Einflüsse zu vergegenwärtigen liefert zugleich ein klassisches Exempel für die Beziehung zwischen Geist und Politik, Theorie und Praxis, Philosophie und Recht.“³⁵⁷

Juristisch ist dabei zwischen Grundrechten und Menschenrechten zu differenzieren: „Grundrechte sind positives Recht, Menschenrechte sind Naturrecht“.³⁵⁸ Nur dann, wenn die Menschenrechte in Grundrechte überführt werden, sind sie positiv geltendes Recht und damit durch den Einzelnen einklagbar. Als klassisches Grundrecht gilt der Schutz der Person vor willkürlicher Verhaftung, das sogenannte „Habeas-Corpus“-Recht, wie es in der englischen „Magna Charta Libertatum“ von 1215 niedergelegt ist und inhaltlich in den amerikanischen Kolonien rezipiert wurde.³⁵⁹ Dieses Grundrecht, auch „Mutter aller Grundrechte“ genannt, besagt, dass jemand nur aufgrund gesetzlichen Urteils der Freiheit seines Leibes beraubt werden darf. Festzuhalten ist dabei aber, dass dieses Recht im 13. Jahrhundert nur für den „freien Mann“ Gültigkeit besitzt. Der Staatsrechtler Georg Jellinek vertritt, im Gegensatz zur Herleitung der Menschenrechte aus der „Magna Charta Libertatum“, die These, dass die Religionsfreiheit als ursprüngliches Freiheitsrecht anzusehen ist:

„Der Gedanke der Religionsfreiheit habe sich im Laufe des Jahrhunderts (gemeint: 18. Jahrhundert, Anmerkung: E.S.) in Amerika mächtig verbreitet und sich schließlich in den Verfassungsurkunden niedergeschlagen. Nachdem hier einmal in grundsätzlicher Form ein unveräußerliches Menschenrecht verbrieft und anerkannt worden sei, habe dies die anderen Rechte nach sich gezogen und ihnen gewissermaßen als Modell gedient.“³⁶⁰

Georg Jellinek versucht nachzuweisen, dass sich die Religionsfreiheit im Grundrechtskatalog weniger der Aufklärung als vielmehr der durch die Reformation entstandenen Pluralität von Konfessionen, die in den anglo-amerikanischen Kolonien zu friedlicher Koexistenz verpflichtet waren, verdankt. Jellinek bezeichnet es als Konsequenz des „souveränen Individualismus auf religiösem Gebiet“, die zur Gewissensfreiheit in Glaubensdingen und schließlich zur Fixierung der Religionsfreiheit als Grundrecht aus der praktischen Notwendigkeit des Zusammenlebens, führte.³⁶¹ Gegen Jellinek betont Kriele, dass das Grundrecht auf Schutz vor willkürlicher

³⁵⁷ Kriele, Einführung in die Staatslehre, S. 111.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Ebd., S. 112.

³⁶⁰ Ebd., S. 113.

³⁶¹ Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, S. 39f.

Verhaftung als umfassenderes Recht gelten muss, und nachweislich auch älter als das Recht auf Religionsfreiheit ist. Die Religionsfreiheit stellt in diesem Fall also nur einen „aktuell konkreten Anwendungsfall“ eines allgemeinen Grundrechtes auf Freiheit dar.³⁶² In den Verfassungen der amerikanischen Bundesstaaten finden die Menschenrechte einen ersten wichtigen Rechtsgültigkeit beanspruchenden Niederschlag. Der Festschreibung der Menschenrechte waren allerdings Konflikte mit dem englischen Mutterland vorausgegangen, in denen es letztlich um die Zurückweisung von, durch die Krone Englands erhobenen, Souveränitätsansprüchen ging. Es handelte sich um die Frage der Steuerhoheit, in der die amerikanischen Kolonien den Standpunkt „no taxation without representation“ vertraten. Die „Bills of Rights“ können deshalb als eine „Antwort auf Souveränitätsanmaßungen“ angesehen werden.³⁶³ Die in den „Bills of Rights“ erklärten Menschenrechte stehen zudem im Kontext der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776. Durch diesen Zusammenhang werden sie als Freiheitsrechte besonders akzentuiert und naturrechtlich begründet.

„Insofern sich die Kolonien gegen das Mutterland auflehnten, lösten sie sich aus dem gemeinsamen Rechtsband und bedurften deshalb ersatzweise der Fundierung im Naturrecht. Zugleich begründeten sie die Notwendigkeit dieser Auflehnung damit, dass England sie in ihren Grundrechten verletzt hatte, und indem sie diese Auflehnung naturrechtlich fundierten, brachten sie zugleich die öffentliche Meinung der Aufklärungszeit auf ihre Seite.“³⁶⁴

In der historischen Entwicklung wird deutlich, dass die naturrechtlich begründeten Individualrechte der amerikanischen Verfassungen, die in England seit dem Mittelalter als überlieferte Grundrechte, wie das „Habeas-Corpus Recht“, gültig waren, Legitimität nun auch in der neuen Welt erhielten. Die Grundrechte der amerikanischen Bundesverfassung von 1787 sind von daher historisch begründete Rechte der persönlichen Freiheit gegenüber staatlicher Willkür; sie erscheinen in Fortentwicklung des „Habeas-Corpus“ Rechts und beziehen weitere Grundrechte mit ein. Diese in der amerikanischen Bundesverfassung verbrieften Grundrechte sind vor allem die Rechte auf Freiheit der Religion, der Rede und der Presse, aber auch das Recht, Waffen zu tragen. Alle Rechte, auch die vielfältigen prozessualen Grundrechte, schützen den Einzelnen vor dem staatlichen Missbrauch von Souveränität.³⁶⁵ Aus dem Prozess der amerikanischen Unabhängigkeitsbewegung gingen demnach die Menschenrechte in verfassungsrechtlicher Fixierung hervor. Die Menschenrechte werden damit zu positiven Grundrechten. Eine Problematik macht das amerikanische Modell allerdings deutlich, sie liegt im Verständnis der Grundrechte als Bürger- und nicht als Menschenrechte. Die Bewohner eines Herrschaftsgebietes mussten erst Bürger eines Staates werden, um die Menschenrechte in Anspruch nehmen zu können. Diese Problematik zeigt sich besonders im Wesen der Sklaverei. Sklaven konnten keine Menschenrechte für sich beanspruchen, weil sie keinen Bürgerstatus innehatten. Es verwirklicht sich hierbei die Eigentümlichkeit eines Verfassungsstaates nach angelsächsischer Prägung. In diesem gab es zwar das Grundrecht der Freiheit, aber eben nur für die Freien; der Gedanke der fundamentalen Gleichheit aller Menschen musste erst in hartem Ringen hinzugefügt werden. „Die Verschmelzung von Verfassungsstaat und Naturrecht erst schuf die revolutionäre Kraft, die in Richtung auf gleiche

³⁶² Kriele, Einführung in die Staatslehre, S. 115.

³⁶³ Ebd., S. 117.

³⁶⁴ Ebd., S. 116.

³⁶⁵ Ebd., S. 118.

Freiheit wirkte, d. h. auf Gleichheit innerhalb des Verfassungsstaates, auf allgemeines Wahlrecht, auf sozialstaatliche Impulse, auf Schaffung der realen Voraussetzungen für die Freiheit eines jeden.“³⁶⁶

Die Verbindung des amerikanischen Modells des Verfassungsstaates mit dem europäischen Naturrechtsgedanken, der in der Aufklärung zunehmend hervorgetreten war, erfolgt durch die Französische Revolution in der Deklaration der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte vom 26. August 1789 und entfaltete eine Breitenwirkung bis zur grundsätzlichen Anerkennung der Freiheitsrechte in den europäischen Verfassungsstaaten. In der Französischen Revolution gelingt es, die Idee der Gleichheit mit dem aus den amerikanischen „Bills of Rights“, besonders der Verfassung des Staates Virginia, bekannten Regelwerken der Bürgerrechte zu verknüpfen und politisch zu entfalten.³⁶⁷ Hinzu kommt die Garantie dieser Rechte durch einen Verfassungsstaat, der durch Formen der Gewaltengliederung den Gedanken der Gleichheit aller Menschen realisierbar macht. Die Erklärung der Menschenrechte von 1789 hat aus der Verbindung von Verfassungsstaat und Gleichheitsidee ihre Kraft entfaltet:

„Während sich bis zur Französischen Revolution die naturrechtliche Menschenrechtsidee in moralischen Appellen an den Souverän erschöpfte, verknüpfte sie sich in der Französischen Revolution mit der Absicht zur Begründung eines Verfassungsstaates.“³⁶⁸

Nach Kriele geht die Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution nicht primär und ausschließlich auf aufklärerisches Gedankengut in philosophischer Ausprägung zurück. Sie begründet sich vielmehr im Vorbild der amerikanischen Verfassungen. Rousseaus „contract social“ bildet auch nach der Darstellung von Georg Jellinek nicht die Grundlage für die Erklärung von 1789,

„denn die Vorstellung eines ursprünglichen Rechtes, das der Mensch in die Gesellschaft hinübernimmt und das als rechtliche Grenze des Souveräns auftritt, wird von Rousseau ausdrücklich verworfen.“³⁶⁹

Die Menschenrechtserklärung wäre aber eine „reine Deklamation ohne bleibende juristische Wirklichkeit“, wenn sie nicht an einen Verfassungsstaat gebunden wäre. Die fehlende Voraussetzung einer verfassungsrechtlichen Bindung zeigt sich in der Revolution selbst, als sie zur verhängnisvollen Terrorgeschichte unter Robespierre mutiert. Kriele bezeichnet es als eklatantes Missverständnis, wenn die Forderung auf Durchsetzung der Menschenrechte ohne den Zusammenhang mit dem institutionalisierten Verfassungsstaat erhoben wird. Die Menschenrechte bleiben ohne funktionierenden Verfassungsstaat nur ein theoretisches Gebilde.³⁷⁰ Der dramatische Verlauf der Französischen Revolution gibt dieser Einschätzung Recht.

³⁶⁶ Ebd., S. 120.

³⁶⁷ Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, S. 16.

³⁶⁸ Kriele, Einführung in die Staatslehre, S. 121.

³⁶⁹ Jellinek, Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, S. 6.

³⁷⁰ Kriele, Einführung in die Staatslehre, S. 123.

2.2 Die Situation der katholischen Kirche in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Durch die reformatorischen Freiheitsgedanken bereits im 16. Jahrhundert herausgefordert und verstärkt durch die Grundgedanken der Philosophie der Aufklärung,³⁷¹ die zur Entwicklung einer autonomen, sich von der religiösen Wahrheitsfrage emanzipierenden Anthropologie führte und den Menschen zum Gebrauch der Vernunft aufrief,³⁷² befand sich die katholische Kirche in Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Defensive. Die politischen Entwicklungen in Frankreich, die sich aus dem Kontext der Revolution seit 1789 ergeben hatten, führen am Anfang des 19. Jahrhunderts zu einer fundamentalen Infragestellung der bisherigen feudalen Herrschaftsverhältnisse, innerhalb derer die katholische Kirche eine etablierte Rolle eingenommen hatte. Karl Heussi stellt dazu fest:

„Die Aufhebung des Jesuitenordens, das Wiedererwachen des Episkopalismus und die nationalkirchliche Politik der deutschen Erzbischöfe, sowie die kirchlichen Reformen Josephs II. waren nur die Vorzeichen des Sturms, der mit der Französischen Revolution über die katholische Kirche und das Papsttum hereinbrach. In der Revolution von 1789 brachen das ancien régime und die mit diesem Regierungssystem aufs engste verflochtene gallikanische Kirche zusammen. Die Religions- und Kirchenfeindschaft, die von der Französischen Aufklärungsliteratur erzeugt worden war, kam nun zum leidenschaftlichen Durchbruch und führte vorübergehend zur völligen Auflösung der Kirche und zur Abschaffung des Christentums.“³⁷³

Eine wesentliche Herausforderung an die Kirche stellt zudem der aufklärerische Deismus dar, in dem die Religion auf einer nichtpersonalen Gottesvorstellung begründet ist, und sich als „Lehre von der natürlichen Religion“ gegen die christliche Offenbarungsreligion wendet.³⁷⁴ Der Konflikt kulminiert in der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Im Folgenden werden aufgrund der historisch verifizierbaren Vorbedingungen die wichtigsten Linien dieses Konflikts nachgezeichnet und auf die nachfolgende Bewertung der Freiheitsrechte, besonders der Gewissens- und Religionsfreiheit, durch das päpstliche Lehramt zugespitzt.

2.2.1 Historische Vorbedingungen

Die Situation der Kirche zu Beginn des 19. Jahrhunderts bildet die Ausgangsvoraussetzung für den kirchlichen Kampf gegen die Bestrebungen des Liberalismus, und dabei besonders der Forderung nach Gewissensfreiheit in religiösen Fragen. Mit drei kurzen Schlaglichtern soll die

³⁷¹ Heribert Smolinsky verweist auf den pluriformen Charakter der Aufklärung: Siehe hierzu: „Im ausgehenden 17. Jahrhundert kündigte sich, bedingt durch eine Fülle von Faktoren, eine Art ‚Krise des europäischen Geistes‘ < Hazard > an, die in die Aufklärung mündete. Dabei ist zu beachten, dass es sich bei der Aufklärung keineswegs um eine einheitliche ‚Bewegung‘ handelte, sondern um vielfältige Ansätze des Denkens, der gesellschaftlichen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen Reformen.“, in: Smolinsky, Kirchengeschichte, S. 163.

³⁷² Immanuel Kant beantwortet die Frage „Was ist Aufklärung?“: Siehe hierzu: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, in: Hinske, Was ist Aufklärung?, S. 452.

³⁷³ Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, S. 423.

³⁷⁴ Smolinsky, Kirchengeschichte, S. 170-172.

Situation der Kirche in Deutschland, Frankreich und auf der italienischen Halbinsel beleuchtet werden. Den Auswirkungen der Französischen Revolution und der Säkularisation gebührt hierbei eine besondere Beachtung. Die Französische Revolution hatte die alte Ordnung Europas erschüttert und die energische Gegnerschaft der absolutistischen Mächte provoziert. Papst Pius VI. hatte 1793 in Reaktion auf die Hinrichtung König Ludwigs XVI. von Frankreich die Monarchen Europas zu einem Feldzug gegen die revolutionären Mächte aufgerufen. Doch schon 1794 konnten die Revolutionstruppen gegen die Kriegskoalition unter Führung Preußens und Österreichs den Sieg erringen. Die linksrheinischen Gebiete des Deutschen Reiches wurden dabei von Frankreich besetzt. In Geheimverträgen mit dem siegreichen Frankreich sollten die deutschen Staaten aber für ihre Gebietsverluste entschädigt werden. Zu diesem Zweck wurde die Säkularisation der Reichskirche beschlossen und 1803 durch den Reichsdeputationshauptschluss verwirklicht. Die Zerschlagung der Reichskirche führte zum Ende des alten Römischen Reiches Deutscher Nation, was mit dem Niederlegen der römisch-deutschen Kaiserkrone durch Kaiser Franz II. 1806 schließlich besiegelt wurde.³⁷⁵ Nach Klaus Schatz wird aus diesem historischen Zusammenhang die begriffliche Unterscheidung zwischen „Säkularisation“ und „Säkularisierung“ deutlich. „Säkularisation“ bedeutet demnach „das konkrete geschichtliche Phänomen der Entmachtung und Enteignung der deutschen Kirche in den Jahren um 1803“, während der Begriff „Säkularisierung“ ein

„geistesgeschichtliches Gesamtphänomen (meint), welches allgemein in der Loslösung der verschiedensten Lebensbereiche von unmittelbar christlich-kirchlicher Führung oder Sinngebung“³⁷⁶

zum Ausdruck kommt. Säkularisierung und Säkularisation müssen aber dennoch in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis gesehen werden. Die Säkularisierung, wie sie durch die Aufklärung vorbereitet und in der Französischen Revolution propagiert wurde, bildet gleichsam die geistesgeschichtliche Voraussetzung für die Säkularisation. Die Hervorhebung des Individuums, und damit auch des Freiheitsgedankens, sowie das weitere Auseinandertreten von Staat und Kirche bilden das geistige Fundament der Säkularisierung, die in der Säkularisation ihre politische Ausformung erfuhr. Auch in den Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses wird der säkulare Zeitgeist ersichtlich. In den Bestimmungen der Paragraphen 27, 60 und 63 des Reichsdeputationshauptschlusses wird die freie Religionsausübung für Bürger gewährt, die durch die Säkularisation ihre bisherige Staatszugehörigkeit verloren, und nun einem neuen Staat mit veränderten Religionsverhältnissen zugehören. Gleichzeitig erhalten die Fürsten das Recht, neben der etablierten Religion auch andere Religionsbekenntnisse zu tolerieren.³⁷⁷ Mit der Säkularisation hat die katholische Kirche in Deutschland ihre staatstragende Funktion als Reichskirche eingebüßt. In den deutschen Staaten wurden als Folge dieser Entwicklung immer mehr Tendenzen zur Bildung von Nationalkirchen nach gallikanischem Muster erkennbar.³⁷⁸ In besonders prekärer Weise stellt sich die Situation für den Kirchenstaat und die Person des Papstes dar: 1799 wird Papst Pius VI. nach Frankreich verbracht und interniert, in Rom wird zur gleichen Zeit eine Republik errichtet. Als Reaktion darauf erhebt sich die Forderung katholischer Monarchen und breiter katholischer Bevölkerungskreise nach der Restauration

³⁷⁵ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 97-99.

³⁷⁶ Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, S. 22.

³⁷⁷ Strätz, Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen, S. 48f.

³⁷⁸ Schatz, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum, S. 28-30.

des Kirchenstaates. Davon ist besonders das Pontifikat Papst Pius' VII. (1800-1823) geprägt, der auf einem „Notkonklave“ in Venedig gewählt worden war. In der römischen Kurie kämpfen zu dieser Zeit zwei sich widerstrebende Parteiungen gegeneinander. Während die „Zelanti“ (die Eiferer) die völlige Wiederherstellung der früheren Verhältnisse erreichen wollen und zu diesem Zweck ganz auf die Person des Kaisers von Österreich setzen, sucht die Partei der „Politicanti“ (die Politiker) sich den veränderten Bedingungen Europas anzupassen und auf dem Weg der politischen Annäherung, vor allem durch eine entsprechende Konkordatspolitik, zu einem Ausgleich der Interessen unter Wahrung der Rechte der Kirche zu gelangen. Die „Politicanti“ sind hierfür zu einem Arrangement mit den politischen Realitäten der Zeit bereit.³⁷⁹ Die Kirche in Frankreich wiederum war aus den Revolutionsjahren stark geschwächt hervorgegangen. Sie stand von Anfang an als gallikanische Staatskirche organisiert und strukturiert, und als staatstragender zweiter Stand, „im Gegensatz zur aufklärerischen Forderung nach religiöser Toleranz und bürgerlicher Gleichberechtigung“.³⁸⁰ Während der Revolutionszeit tritt ein Konflikt zwischen den adeligen Bischöfen einerseits und dem aus Bürgertum stammenden Pfarrklerus andererseits zu Tage, der zum Seitenwechsel des niederen Klerus in der Nationalversammlung führt, und damit dem dritten Stand eine Mehrheit verschafft. Von Seiten des revolutionären Staates sollte ein presbyterales und damit demokratischeres Kirchensystem installiert werden, in welchem die Wahl eines Bischofs unter Beteiligung des Volkes erstrebt wird. Da sich aber die Bischöfe dagegen wenden und gleichzeitig den Eid auf die neue Kirchenverfassung, der „Zivilkonstitution des Klerus“, verweigern, eine Haltung die die Billigung des Papstes findet, verschärfen sich die Brüche innerhalb der Kirche weiter.³⁸¹ Festzuhalten ist allerdings: Weder zur Revolutionszeit noch danach war es der französischen Kirche gelungen, sich aus der Umklammerung des Staates zu lösen, Napoleon seinerseits verstärkte die Abhängigkeit der Kirche weiter, indem er die Kirche zu seinen politischen Zwecken instrumentalisierte, was in der Verschleppung von Papst Pius VII. nach Frankreich im Jahre 1809 gipfelt.³⁸² Am Ende der napoleonischen Ära ist die Kirche unter staatliche Aufsicht gestellt, alle Bischöfe des Landes, sowohl die, die den Eid auf die Konstitution verweigerten, als auch jene, die den geforderten Eid leisteten, werden auf Betreiben Napoleons vom Papst suspendiert. Diese Vorgänge führen schließlich dazu, „dem Gallikanismus den Todesstoß zu versetzen“.³⁸³

Die Säkularisation der Reichskirche in Deutschland, das Bemühen des Papstes und seiner Kurie um Restauration und Erhalt des Kirchenstaates und die fortschreitenden Tendenzen zur Auflösung der gallikanischen Kirche in Frankreich, Entwicklungen also, die aus der Aufklärung und der Französischen Revolution resultieren, bilden die historischen Voraussetzungen für den Weg der Kirche in das 19. Jahrhundert.

³⁷⁹ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 143f.
Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit, S. 29.

³⁸⁰ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 95.

³⁸¹ Ebd., S. 96f.

³⁸² Ebd., S. 144.

³⁸³ Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit, S. 23.

2.2.2 Geistesgeschichtliche Vorbedingungen

Mit den historisch greifbaren Fakten der politischen Entwicklung korrespondieren geistesgeschichtliche Erkenntnisse, Ideen und Weltanschauungen, die die philosophische Richtung der Zeit kennzeichnen. Carl Schmitt bemerkt dazu:

„Man muss jede geistige Bewegung metaphysisch und moralisch ernst nehmen, aber nicht als Exempel für einen abstrakten Satz, sondern als konkrete geschichtliche Wirklichkeit im Zusammenhang eines geschichtlichen Prozesses.“³⁸⁴

So verweisen die Entwicklungen der Aufklärung und der Revolution in ihren Folgen auch nicht nur auf die weitere politische Entwicklung des 19. Jahrhunderts, das mit der Säkularisation begonnen hatte, sondern ebenso auf die philosophischen und soziologischen Perspektiven, die sich aus den Ereignissen am Ende des 18. Jahrhunderts ergeben. Carl Schmitt spricht hierbei vom „Geist der Romantik“, der sich entweder in Abgrenzung zu, oder in Begeisterung für Aufklärung und Revolution definiert. Als Voraussetzung der philosophischen Romantik greift Schmitt auf die „kopernikanische Wende“ zurück, in der die Erde aufhörte, der Mittelpunkt der Welt zu sein. Dies veränderte die Sichtweise über den Menschen, indem auch im naturwissenschaftlichen Denken nunmehr nicht mehr „geozentrisch“, sondern „egozentrisch“ gedacht wird, „der Mensch sucht den Mittelpunkt in sich.“³⁸⁵ Die anthropologische Verlagerung des Mittelpunktes führt in der Zeit der „politischen Romantik“ (1797-1835) zu einer Relativierung eines transzendenten, personalen – im theistischen Sinne verstandenen – Gottesbildes, das bisher „die höchste und sicherste Realität der alten Metaphysik“ war.³⁸⁶ An die Stelle eines theistisch-christlichen Gottesverständnisses treten nun immanente Realitäten, es sind Menschheit und Geschichte, die Schmitt als „die beiden neuen Demiurgen“ bezeichnet.³⁸⁷ Die Menschheit als soziales Gebilde, als menschliche Gesellschaft, huldigt also einem deistischen Gottesbild, aus welchem der „Kult der Freiheit“ und ein konstitutioneller Staat resultieren. Der Freiheitskult führt nach Schmitt sogar zu einem gesellschaftlichen Atheismus.³⁸⁸ Die Geschichte dagegen nimmt das Volk als „Ergebnis geschichtlicher Entwicklung“ in den Blick. In der Geschichte wird das Volk selbst zum Handlungsträger seines Schicksals, Geschichte wird „machbar“.³⁸⁹ Mit den Paradigmen „Mensch“ und „Geschichte“ erfolgt ein Perspektivenwechsel von der theistisch geprägten Metaphysik hin zu einem rein immanenten Weltverständnis. Rudolf Uertz spricht hier von einer „radikalen Immanentisierung des menschlichen Handelns“, da die Basis von Gesellschaft und Individuum durch die Französische Revolution säkulare „Legitimations- und Ordnungsideen“ werden.³⁹⁰ Die Folge dieser Entwicklung in der nachrevolutionären Zeit sind deshalb auch „antikirchliche und antireligiöse Agitation“, die letztlich „zu einem verstärkten

³⁸⁴ Schmitt, Politische Romantik, S. 7.

³⁸⁵ Ebd., S. 78.

³⁸⁶ Ebd., S. 86.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Schmitt konstatiert im Ausgang der christlichen Staatsphilosophie von Bonald: Siehe hierzu: „der deistischen Annahme eines außerweltlichen Gottes soll eine monarchisch-demokratische Verfassung gemäß sein, (...), nach welcher der König im Staat so machtlos war, wie der Gott des Deismus in der Welt.“, in: Ebd., S. 88.

³⁸⁹ Siehe hierzu: „Das Korrektiv der revolutionären Schrankenlosigkeit lag bei dem anderen, dem zweiten Demiurgen, der Geschichte. Sie ist der konservative Gott, der restauriert, was der andere revolutioniert hat, sie konstituiert die allgemeine menschliche Gemeinschaft zum historisch konkretisierten Volk, das durch diese Bewegung zu einer soziologischen und historischen Realität wird“, in: Ebd., S. 94.

³⁹⁰ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 35.

Bündnis von theologischem und monarchischem Gedankengut führte“, weil die Verhältnisse der Zeit als ordnungszerstörend empfunden wurden.³⁹¹

2.2.3 Immanentes Freiheitsverständnis

Die Herausforderungen und Veränderungen, die sich für die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts aus Aufklärung und Revolution ergaben, nimmt Hans Maier in soziologischer Perspektive in den Blick. Nach der Einschätzung Maiers resultiert aus der Haltung des säkularisierten Staates, der die Kirche in Abhängigkeit von sich zu setzen versucht, eine innerkirchliche Bewegung mit dem Ziel der Befreiung der Kirche.³⁹² Diese Befreiung, die in sozialer und politischer Ausprägung erfolgte, wird als die Geburtsstunde des „deutschen Katholizismus“ begriffen. Maier konstatiert hierfür drei Phasen: die Bildung eines „politischen Katholizismus“, die Organisation des Episkopates zu einem gemeinsamen Bewusstsein und die Entstehung des „sozialen Katholizismus.“³⁹³ Die Voraussetzungen, die hiermit im 19. Jahrhundert geschaffen wurden, verstärkten sich durch die Revolution von 1848, die die Abschaffung einer Staatskirche und die Freiheit des Bekenntnisses erklärt, sowie durch den Kulturmampf in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts, der den inneren Zusammenhalt der Katholiken in Deutschland in ultramontaner Ausrichtung stärkte.³⁹⁴ Diese Faktoren sollten bis weit in das 20. Jahrhundert hinein für die deutsche Kirche bestimmdend werden. Die Auswirkungen der Französischen Revolution in den Entwicklungen des 19. Jahrhunderts lassen sowohl aus der Sicht der Philosophie der Romantik, wie bei Carl Schmitt beschrieben wird, als auch in ihren soziologischen Wirkungen, die Hans Maier analytisch nachzeichnet, die zentrale Bedeutung des Freiheitsbegriffes in Erscheinung treten. Es ist ein neues, immanentes Freiheitsverständnis mit dem sich die katholische Kirche auseinandersetzt; eine Freiheit, die sie selbst erstrebt, um unabhängig von staatlicher Willkür zu sein, und der sie doch gleichzeitig kritisch gegenübersteht, weil damit die Absolutheit des christlichen Offenbarungsglaubens in Frage gestellt wird. Diese zweifache, in sich widersprüchliche Beziehung zur Freiheit wird mit den politischen Voraussetzungen zu einer weiteren Bedingung der intensiven Auseinandersetzung der Kirche mit der Freiheitsthematik.

2.3 Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts

In der Auseinandersetzung mit dem Liberalismus positionierte sich das Lehramt des Papstes sowohl zum Freiheitsgedanken als auch zum revolutionären Gedanken der Gleichheit aller Menschen. Die Aussagen von Papst Gregor XVI. und Papst Pius IX. zur Demokratie, besonders aber zur Gewissens- und Religionsfreiheit, sollten dabei geschichtswirksam und für die kirchliche Lehre bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung werden. Der Liberalismus des 19. Jahrhunderts, der vor allem durch Félicité de Lamennais innerkirchlich in Erscheinung tritt, resultiert aus der Frage, wie die Kirche auf die bisherige

³⁹¹ Ebd., S. 37.

³⁹² Siehe hierzu: „Der Staat war zu einer Macht angewachsen, die den Katholiken fremd oder feindlich gegenüberstand; also galt es für sie, ihm gegenüber selbst zu einer Macht zu werden, um die Freiheit der Kirche zu retten.“, in: Maier, Kirche und Demokratie, S. 179.

³⁹³ Ebd., S. 180.

³⁹⁴ Ebd., S. 181f.

Entwicklung in Europa, die mit der Französischen Revolution ihren Anfang nahm und in einem aufgeklärten Menschen- und Weltbild gründet, reagieren sollte. Zu den Voraussetzungen des Liberalismus gehören aber auch die restaurativen Tendenzen einer der vorrevolutionären Tradition verpflichteten Grundhaltung, wie sie durch Joseph de Maistre programmatisch zum Ausdruck kommt. Von großer Bedeutung in diesem Zusammenhang wurde Félicité de Lamennais deshalb, weil er sich vom überzeugten Traditionalisten zum Protagonisten des Liberalismus wandelte und die abwehrende Haltung Gregors XVI. in der Enzyklika „Mirari vos“ von 1832 provozierte. Vor der näheren Betrachtung der lehramtlichen Verurteilungen durch Gregor XVI. und Pius IX. steht ein Blick in deren historischen Kontext.

2.3.1 Restaurative Gegenwehr

Die Französische Revolution und ihre Folgen, die sich in der Infragestellung des Wahrheitsanspruchs der Kirche ebenso deutlich machten wie in der politischen Radikalisierung der Revolutionsbewegung, forderten zu Beginn des 19. Jahrhunderts in zunehmendem Maße eine Reaktion der Kirche heraus. Für Klaus Schatz zeigt sich diese Reaktion zunächst in einer bewussten Opposition der Kirche zu den Umbrüchen jener Zeit. Die Kirche wandte sich, wie bereits oben ausgeführt, demnach gegen die sich säkularisierende Gesellschaft, indem sie ihre Identität „mehr im Anderssein“, in der „Betonung der Autorität“ und in einer verstärkten „Papstbindung“ suchte.³⁹⁵ Martin Rhonheimer spricht in seiner Bewertung der Reaktion der Kirche gar von einer „kompromisslosen Verteidigungshaltung“, die aus Unverständnis und Angst der Kirche vor der Französischen Revolution resultiert.³⁹⁶ Rhonheimer sieht diese Haltung auch theologisch in einem politischen Augustinismus begründet, im Prinzip des „Primats der spiritualia bezüglich der temporalia und in Hinordnung des Zeitlichen auf das Ewige.“³⁹⁷ Dieses Prinzip unterstreicht die Haltung, dass die weltliche Macht der geistlichen Autorität untersteht. Gleichzeitig suchte sich die Kirche aber aus den Fängen eines Staates, der getragen ist von der Idee der Gleichheit aller Individuen, zu befreien. Das bedeutet, dass die Kirche sich auch mit der für sie ambivalenten Thematik der Freiheit und dem Grundgedanken des demokratischen Staates auseinandersetzen musste. Diese Auseinandersetzung geschah zunächst in Rückgriff auf die alte vorrevolutionäre Ordnung, die gemeinhin als „ideal“ stilisiert oder gar mythologisiert worden war. Man sucht, wie Hans Maier darlegt, Halt und Neuorientierung im Rückgriff auf das Alte: Kirche, Monarchie und ständische Gesellschaft erscheinen dabei als die Garanten einer stabilen Ordnung. Es war „der alte Dreiklang une foi, une loi, un roi“, der neu aufleben sollte.³⁹⁸

2.3.2 Joseph de Maistre

Aus einer restaurativen Reaktion auf die Folgen der Französischen Revolution, die sowohl innerhalb der kirchlichen Hierarchie, besonders bei den drei Päpsten Pius VII. (1800-23), Leo XII. (1823-29) und Pius VIII. (1829-30) in ihrer Betonung der römischen Autorität und bei den

³⁹⁵ Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit, S. 14.

³⁹⁶ Rhonheimer, Christentum und säkularer Staat, S. 142.

³⁹⁷ Ebd.

³⁹⁸ Maier, Revolution und Kirche, S. 142.

„Zelanti“ innerhalb der Kurie,³⁹⁹ als auch bei traditionsorientierten Politikern einflussreich blieb, erwuchs ein Traditionalismus, der in der Zeit bis 1830 immer bedeutender wurde. Nach Maier standen die „Traditionalisten“ im Widerstand zur Revolution:

*„Sie hatten den Mut, der revolutionären Vernunft herrschaft eine theokratische Ordnung entgegenzusetzen. Indem sie diese Ordnung durch das Band der Monarchie mit der nationalen Tradition verknüpften, konnten die Traditionalisten auf den Katholizismus der Restaurationszeit einen maßgeblichen Einfluss gewinnen“.*⁴⁰⁰

Zum Vordenker eines traditionsorientierten Gesellschafts- und Staatsverständnisses wurde der französische Jurist, Staatsmann und Schriftsteller Joseph de Maistre (1753-1821), der zwischen 1802-17 in diplomatischer Mission am russischen Zarenhof tätig war.⁴⁰¹ De Maistre wurde in seinen Schriften nach der Französischen Revolution zu einem vehementen Kritiker der Aufklärung und des Gedankens der Souveränität des Volkes, und damit der Demokratie. Joseph de Maistre entwickelt in seinen zeitkritischen Darstellungen, um mit Hans Maier zu sprechen, eine „politische Theologie“,⁴⁰² die die Gesellschaft nicht nur im Geist einer restaurativen Reorientierung zu formen, sondern vielmehr auf der Grundlage der Religion, nämlich der katholischen Religion, neu auszurichten suchte. Seit Ende des 18. Jahrhunderts interpretiert de Maistre die Revolution unter theologischen Gesichtspunkten und beginnt diese, wie in seiner Schrift „De considérations sur la France“ von 1794 ersichtlich, als apokalyptisches Ereignis zu deuten.⁴⁰³ In dieser Betrachtungsweise war die Revolution für de Maistre ein „göttliches Strafgericht“, um die Menschheit zu bessern. Ihr Ziel findet die Revolution demnach in einem dem apokalyptischen Gericht folgenden „messianischen Ereignis“, das nach der Überzeugung de Maistres den Beginn einer neuen, religiös geprägten Epoche Europas markiert.⁴⁰⁴ Grundsätzlich geht es de Maistre mit dieser Form einer theologisch begründeten Sichtweise um eine Neuaufrichtung Frankreichs, die sich in Abgrenzung von Aufklärung und Demokratie nur in der Hinwendung zum Papst herbeiführen lässt. In seiner programmatischen und für die damalige Zeit sehr einflussreichen Schrift „Du pape“ von 1819 legt de Maistre seine Überzeugung dar, dass auf dem Fundament eines mit hierarchischer Autorität und Unfehlbarkeit ausgestatteten Papsttums eine „natürliche Staatsform“ zu begründen ist.⁴⁰⁵ Mit diesen Gedanken nimmt de Maistre die Stimmung innerhalb Europas nach dem Wiener Kongress von 1815 auf, die sich in einer restaurativen Grundhaltung nach „geistiger, religiöser und politischer Einheit“⁴⁰⁶ sehnt. Es entsteht das Bild einer europäischen Völkergemeinschaft unter der geistlichen Leitung des Papstes. De Maistre konstruiert damit auf der Grundlage seiner „politischen Theologie“ mit den Leitlinien der „Gewaltenbeschränkung“ und der „Souveränitätskontrolle“, die durch katholische Kirche und

³⁹⁹ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 148.

⁴⁰⁰ Maier, Revolution und Kirche, S. 143.

⁴⁰¹ Zur Biographie: Brieskorn, Maistre, Sp. 1214.

⁴⁰² Maier, Revolution und Kirche, S. 144.

⁴⁰³ Ebd., S. 145.

⁴⁰⁴ Ebd.

⁴⁰⁵ Siehe hierzu: „De Maistre betrachtete die Reformation als Ursprung aller revolutionären Ideen, zu deren Überwindung fordert er eine inhaltlich begründete Autorität; die absolute Monarchie ist ihm die natürliche Staatsform, die der Tradition verbundene, hierarchisch gegliederte katholische Kirche der legitime Garant jeder Autorität. Seinen monarchischen Souveränitätsbegriff überträgt de Maistre auf den Papst, dessen Primat und Unfehlbarkeit er mit politischen und sozialpsychologischen Argumenten postuliert.“, in: Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 145.

⁴⁰⁶ Maier, Revolution und Kirche, S. 151.

Papsttum garantiert werden, einen ständisch gefassten, nach dem monarchischen Prinzip geformten Staat.⁴⁰⁷ Durch die ultramontane Ausrichtung dieses Staates, am Beispiel Frankreichs modellhaft dargestellt, entsteht nach der Überzeugung de Maistres eine neue, dauerhafte Ordnung Europas. Die Antwort auf die Französische Revolution ist demnach in der Restauration der vorrevolutionären Gesellschaftsordnung, in der Abwehr der Freiheitsidee und in der Betonung des monarchischen Prinzips zu sehen, das Papsttum wird in diesem Zusammenhang zur Gallionsfigur eines reaktionären Modells stilisiert.

2.3.3 Félicité de Lamennais

Hugo-Félicité de la Mennais (1782-1854), genannt „Félicité de Lamennais“, kann wohl als einer der wichtigsten Persönlichkeiten im Kontext der Reaktion der Kirche auf die umwälzenden Veränderungen nach der Französischen Revolution gelten. Wie nur selten in der Biographie eines Menschen tritt bei Lamennais das dramatische Ringen einer Zeit und einer sie bewegenden Frage, hier ist es die Freiheitsfrage, ins öffentliche Bewusstsein. In der wechselvollen und diskontinuierlichen Lebensgeschichte des Lamennais wird die leidenschaftlich ausgetragene Kontroverse der Kirche mit der Zeitentwicklung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sichtbar. Bei Lamennais geht es nach Hans Maier „um die Neuorientierung des Katholizismus in der nachrevolutionären Welt.“⁴⁰⁸ Im Denken Lamennais` unterscheidet man nach Herman H. Schwedt drei Phasen: die ultramontane, auch „traditionalistisch“ genannte Phase, die „liberale“ und schließlich eine „frühsozialistische Phase“.⁴⁰⁹ Für die Freiheitsthematik sind vor allem die traditionalistische und die liberale Phasen von Interesse. Lamennais, seit 1816 katholischer Priester, wurde durch seine Schrift „Essai sur l’indifférence en matière de religion“ von 1817 über Frankreich hinaus bekannt.⁴¹⁰ Nach seiner lehramtlichen Verurteilung in „Mirari vos“ von 1832 erfolgte der Bruch mit der Kirche. Wie kein anderer Priester des 19. Jahrhunderts wurde Lamennais lehramtlich durch zwei Enzykliken und sechs Indizierungen öffentlich verurteilt.⁴¹¹ Zu Beginn seiner publizistischen Tätigkeit war Lamennais von den Thesen de Maistres inspiriert, dessen theologische Grundgedanken vom apokalyptischen Charakter der Revolution in Lamennais` Schriften breites Echo fanden.⁴¹² In seiner „traditionalistischen Phase“ sind für Lamennais der Gedanke des Kollektivismus in Abgrenzung und Widerspruch zum cartesianischen Individualismus, und ein dogmatisch verstandenes Wahrheitsverständnis, das im „sens commun“ des Volkes gründet, leitend. Fundamental für Lamennais darf aber die soziologische Argumentation gelten, in deren Dienst auch die von de Maistre geprägten theologischen Begriffe stehen.⁴¹³ Im soziologisch geprägten Denken Lamennais` kommt dem Individualismus nur eine untergeordnete Bedeutung zu; der Mensch wird vielmehr als „Kollektivwesen“ begriffen. Freiheit erstrebt demnach auch nicht das Einzelwesen, sondern die Gemeinschaft.⁴¹⁴ Lamennais wendet sich damit gegen einen individualistisch definierten

⁴⁰⁷ Ebd., S. 152.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 166.

⁴⁰⁹ Schwedt, La Mennais, Sp. 568.

⁴¹⁰ Maier, Revolution und Kirche, S. 177.

⁴¹¹ Schwedt, La Mennais, Sp. 568.

⁴¹² Maier, Revolution und Kirche, S. 159.

⁴¹³ Ebd., S. 159-167.

⁴¹⁴ Ebd., S. 163.

Wahrheitsbegriff, den er bei Descartes in der Individualvernunft begründet sieht. Wahrheit ist nach Lamennais dagegen nur unter der Voraussetzung des Glaubens möglich.⁴¹⁵ Der Glaube wiederum gründet im „sens commun“ des Volkes, im dogmatischen Grundsatz des Vinzenz von Lérins, dass wahr ist, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus“ geglaubt wird.⁴¹⁶ Das heißt: Lamennais vertritt keinen subjektivistischen, sondern einen dogmatischen Wahrheitsbegriff, der aber, weil er im „sens commun“ des Volkes gründet, als soziologisch gefasst, begriffen werden kann. In dieser Überzeugung, dass Wahrheit nur unter der Voraussetzung eines kommunitär gefassten Glaubens möglich ist, fordert Lamennais in seiner ersten Phase die Rückkehr zu den dogmatisch definierten Glaubensgrundlagen und damit auch zu einer traditionell verstandenen vorrevolutionären Gesellschafts- und Staatsordnung. Von daher begründet sich die traditionalistische Apologie des Lamennais, sein Kampf gegen den revolutionären Geist.⁴¹⁷ Mit der Forderung nach Rückkehr zur Tradition verknüpft Lamennais die Forderung nach sittlicher und politischer Restauration. Hans Maier macht deutlich, dass bereits gegen diese Position Lamennais' theologische Bedenken anzumerken sind, die zur lehramtlichen Ablehnung Lamennais' beigetragen haben dürften. Diese Bedenken beziehen sich vor allem auf die kritischen Aussagen Lamennais' zur Individualvernunft, die nach katholischer Überzeugung ein Weg ist, das Dasein Gottes zu erkennen; die Vernunft wird in diesem Kontext zu den „Vorbedingungen des Glaubens“ gezählt.⁴¹⁸ Hans Maier konstatiert resümierend: Der „Fideismus“ von de Maistre und Lamennais ist ein „reiner Positivismus“, der in der Überzeugung gründet, dass die Religion für die Ordnung einer Gesellschaft unentbehrlich ist.

*„Denn tatsächlich bedeutete die Ineinssetzung von Volksgeist und kirchlichem Lehramt eben doch eine weitgehende Säkularisation der Religion“.*⁴¹⁹

Unter dem Eindruck der bürgerlichen Revolution von 1830, der Annäherung von Kirche und Staat in Belgien und in Irland, wo liberale Verfassungen mit Billigung und Anerkennung der Kirche entstehen, des Verfalls der Bourbonenherrschaft in Frankreich und der inneren Einsicht, dass die Restauration der Verhältnisse von vor 1789 nicht zukunftsweisend sein kann, wendet sich Lamennais in seiner zweiten Phase der demokratischen Bewegung zu und sucht, in Weiterführung des alten Bündnisses von Thron und Altar, eine Verknüpfung von Kirche und demokratischer Bewegung zu erreichen.⁴²⁰ Aber auch in der Phase des Liberalismus bleibt Lamennais den Prinzipien seiner „politischen Theologie“ und seines soziologischen Denkens verpflichtet. Die theologische Komponente kommt dadurch zum Ausdruck, dass es Lamennais nicht um Lösungen für den politischen Augenblick geht, in seiner Grundintention sucht er vor allem eine dauerhafte „Verbindung von religiöser und politischer Gesellschaft“.⁴²¹ Lamennais geht es dabei in Verbindung von Theologie und Soziologie, von religiöser und politischer

⁴¹⁵ Siehe hierzu: „Auf diese Weise (der Voraussetzung des Glaubens, Anmerkung E.S.) wird der Glaube zur logischen Vorbedingung des Wissens. Er geht der Erkenntnis voraus. Er verleiht der denkerischen Bemühung erst den Ausweis, dessen sie bedarf, um als Philosophie anerkannt zu werden: eine Summe unbezweifelbarer, von allen anerkannter Aussagen, die zusammengenommen das bilden, was man Wahrheit nennt.“, in: Ebd., S. 160.

⁴¹⁶ Ebd., S. 159.

⁴¹⁷ Siehe hierzu: Lamennais glaubt, „dass seine Apologetik des ‚sens commun‘ nicht nur die unlösliche Einheit zwischen Glauben und Wissen, Kirche und Gesellschaft, Autorität und Freiheit erkennen lasse, dass sie auch dem Fortschritt und der menschlichen Freiheit eine sichere Basis gebe.“, in: Ebd., S. 162.

⁴¹⁸ Ebd., S. 162f.

⁴¹⁹ Ebd., S. 164.

⁴²⁰ Ebd., S. 175.

⁴²¹ Ebd., S. 179.

Gesellschaft, um die Errichtung eines Staatswesens mit theokratischem Charakter.⁴²² In all den geschichtlich verifizierbaren Katastrophen ist es für Lamennais allein die Kirche, die als sicherer Hafen erscheint und es vermag, dem Prozess der Säkularisierung, den er – in Weiterführung der Gedanken de Maistres – als Anfang der Apokalypse betrachtet, aufzuhalten und den Weg für ein „humanitäres, demokratisches Reich der erlösten Menschheit“ zu bereiten.⁴²³ In diesem Denken liegt die Wurzel für den Liberalismus des Lamennais. Es ist kein Liberalismus im Sinne einer Indifferenz dem Religiösen gegenüber, sondern vielmehr als Forderung nach Freiheit der Kirche vom Staat zu verstehen.⁴²⁴ Mit Gleichgesinnten gründet Lamennais die Zeitschrift „L`Avenir“ als katholisches Presseorgan zur Analyse des politischen Zeitgeschehens. Der „Avenir“ bringt bereits mit seinem Leitwort „Dieu et la Liberté“ die Grundüberzeugung Lamennais' und seiner Anhänger, vor allem von Lacordaire und Montalembert, zur Sprache, denn die erstrebte politische Ordnung beruht auf dem Glauben an Gott und der freien Zustimmung der Bürger zu diesem. In nachhaltiger Weise fordert Lamennais um der Freiheit willen die Trennung von Staat und Kirche. Als probates Mittel, um für die Kirche die Freiheit vom Staat zu erlangen, fordern die katholischen Liberalen Gewissens-, Unterrichts- und Pressefreiheit. Sie sind davon überzeugt, dass dadurch die Befreiung der Kirche zu erreichen ist und eine Stärkung des Papsttums erfolgen wird. Der Bewertung Hans Maiers folgend, glaubte Lamennais,

„dass die Kirche in den politischen Kämpfen der Zeit nicht neutral bleiben dürfe, sondern sich der siegreich auftretenden demokratischen Mächte anschließen müsse, um von ihr als Gegenleistung jene Freiheitsgarantien zu erlangen, die ihr der absolutistische Staat teils aus Schwäche, teils aus Bindung an die staatskirchliche Tradition versagte.“⁴²⁵

Der von Lamennais und seinen Anhängern geprägte Liberalismus verfolgt, in Fortentwicklung des traditionellen Bundes von Thron und Altar, das Ziel eines Bündnisses von Kirche und Demokratie. In diesem Kontext entfaltet Lamennais die Utopie eines theokratisch geprägten Staates, der einerseits aus einer engen Verbindung von Theologie und Soziologie resultiert, andererseits aber die Freiheit der Kirche vom Staat als Bedingung für die Realisierung dieses Staatsverständnisses einfordert. Der ernsthaften Auseinandersetzung der Kirche mit dem Thema „Freiheit“ ist dieser Ansatz allerdings kaum dienlich. Die erhobenen Freiheitsforderungen geraten vor dem Hintergrund der utopischen Ideen des Lamennais ins Abseits einer kollektivistischen Vorstellung und erscheinen deshalb, wie durch die Einschätzung Maiers belegt, für das kirchliche Lehramt als unvereinbar mit dem Glauben der Kirche, der immer im individuell-personalen Kontext bekannt und verstanden wurde. Lamennais' Forderung nach einer strikten Trennung von Kirche und Staat erscheint dahingehend als widersprüchlich, da für Lamennais im Sinne seiner „politischen Theologie“

⁴²² Siehe hierzu: „Die religiöse Verfassung der Völker ist älter als die wechselnde politische Form ihrer Staaten. Lamennais' Philosophie der Autorität setzt daher nicht im Politischen an, (...) sie ist theokratisch, und ihr theokratischer Gehalt kann sich mit einer katholischen Demokratie ebenso verbinden wie mit einer Monarchie von Gottes Gnaden.“, in: Ebd.

⁴²³ Ebd., S. 180.

⁴²⁴ Siehe hierzu: „Er (= Lamennais, Anmerkung E. S.) zielt nicht auf politische, sondern auf religiöse Freiheit. Er will Freiheit vom Staat nicht für das Individuum, sondern für die Kirche. Da das Bourbonenregime nach Lamennais' Überzeugung dem Untergang geweiht ist, kommt alles darauf an, dass die Banne gelockert werden, die es mit der Kirche verknüpfen; sonst droht diese in seinen Sturz hineingerissen zu werden. (...) In dieser primär nicht politischen, sondern religiösen Erwürdigung liegt der Ursprung der Theorie des liberalen Katholizismus.“, in: Ebd., S. 181.

⁴²⁵ Ebd., S. 187.

die Erneuerung der Gesellschaft auf der Grundlage der Religion erfolgen sollte. Worin dann allerdings die Trennung von Kirche und Staat besteht, bleibt offen. Die Position des Lamennais erscheint an diesem Punkt besonders ambivalent. Die liberalistische Utopie des Lamennais provozierte die Reaktion der Kirche in der Hinsicht, dass das Anliegen, Freiheit für die Kirche zu erlangen in den Verdacht geriet, die Religion für immanente Ziele zu instrumentalisieren. Aus diesem Grund konnten wohl auch die Forderungen nach Gewissens- und Pressefreiheit im Sinne eines Angriffs auf den Glauben der Kirche verstanden werden.

2.4 Die lehramtliche Verurteilung des Liberalismus

Nachdem sich durch die gemäßigte „Politicanti“ und die restaurativ eingestellten „Zelanti“ seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert an der römischen Kurie zwei widerstreitende Parteien gegenüberstehen, spitzt sich der Konflikt über die Reaktion des kirchlichen Lehramtes zu den, vom Liberalismus angestoßenen Themen zu. Während die „Politicanti“ den realpolitischen Ausgleich suchen, setzen die „Zelanti“ auf die Kräfte der Restauration und die Wiederherstellung der vorrevolutionären Verhältnisse.⁴²⁶ In den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts gewinnen die „Zelanti“ weitgehend die Oberhand. In der Reaktion auf die Äußerungen Lamennais' und seiner Freiheitsthesen fließen die Ansichten der „Zelanti“ in spezifischen Äußerungen des päpstlichen Lehramtes ein und gelangen in den Enzykliken von Papst Gregor XVI. und Papst Pius IX. zu innerkirchlicher Bedeutung.

2.4.1 Enzyklika „Mirari vos“ von Papst Gregor XVI.

Nach dem Tod Papst Leos XII. wird im Konklave von 1831 der Kamaldulensermonch Bartolomeo Alberto Cappellari zum neuen Papst gewählt und nimmt den Namen Gregor XVI. (1831-1846) an. Capellari war zum Zeitpunkt seiner Wahl der ausgesprochene Kandidat der „Zelanti“. Er hatte bereits 1799 „ohne tiefere theologische Begründung einen extremen Papalismus vertreten, indem er die ganze Kirche dem Papst zuordnete und dessen Unfehlbarkeit und absolute Macht verfocht.“⁴²⁷ Mit der Enzyklika „Mirari vos“ vom 15.08.1832 wendet sich der Papst gegen die von Félicité de Lamennais in der Zeitung „L' Avenir“ verbreiteten liberalen Ideen, und bezieht, ohne allerdings Lamennais beim Namen zu nennen, lehramtlich Stellung gegen die Gewissens- und Glaubensfreiheit, gegen die Meinungsfreiheit und gegen die Demokratie. Als Indifferentismus verurteilt Gregor XVI. die Gewissensfreiheit und bezeichnet sie als „Wahn“:

„Wir kommen nun zu einer (...) folgenreichsten Ursache von Übeln, von denen die Kirche gegenwärtig zu unserem Kummer heimgesucht wird, nämlich dem Indifferentismus bzw. jener verkehrten Meinung, (...) man könne mit jedem beliebigen Glaubensbekenntnis das ewige Seelenheil erwerben, wenn man den Lebenswandel an der Norm des Rechten und sittlich Guten ausrichte. (...) Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrage

⁴²⁶ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 143f.

⁴²⁷ Ebd., S. 160.

Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden.“⁴²⁸

Die Meinungsfreiheit wird in diesem Zusammenhang ebenfalls verurteilt:

„Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezügelte Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert, wobei manche noch mit größter Unverschämtheit behaupten, es fließe aus ihr ein Vorteil für die Religion.“⁴²⁹

Der Kirchenhistoriker Hubert Jedin sieht in „Mirari vos“ eine Frontstellung des Papstes gegen die Gewissens- und Pressefreiheit, aber ebenso gegen den Rationalismus, den Gallikanismus und die Trennung von Staat und Kirche errichtet.⁴³⁰ Nach Ansicht Jedics verwarf man all diese zeitgenössischen Erscheinungen, „indem man sie, übrigens fälschlich, mit dem naturalistischen Indifferentismus in Zusammenhang brachte.“⁴³¹ Rudolf Uertz erkennt in der Argumentation der Enzyklika „Mirari vos“ eine Unterordnung des Freiheitsgedankens unter das Wahrheitsprinzip:

„Die Freiheit kann und darf, da sie ohne Bindung an die Vernunft und deren Interpretation durch die katholische Lehre ungerichtet ist, niemals Vorrang vor der Wahrheit beanspruchen. Damit wird die Religionsfreiheit als Kernforderung der liberalkatholischen Ideen Lamennais‘ abgelehnt.“⁴³²

Für Uertz beziehen sich die Aussagen von „Mirari vos“ erkennbar auf die Verurteilung Lamennais‘, die eingebettet ist „in eine Gesamtdarstellung katholisch-theologischer Wertprämissen und aus diesen abgeleiteten Ordnungsgrundsätzen.“⁴³³ Der Enzyklika liegt zudem ein rezeptives Rechtsverständnis zugrunde:

„Das Recht ist Ausfluss der christlichen Sittenlehre, die der Christ durch Unterwerfung unter die Gebote Gottes, der Kirche und des Staates gläubig anzunehmen verpflichtet wird.“⁴³⁴

Bei aller Rigorosität nimmt Papst Gregor XVI. jedoch eine diplomatische Haltung zur Zustimmung der katholischen Parteien in Belgien zur Verfassung von 1830 ein, in der Kultus- und Meinungsfreiheit verankert sind und eine Trennung von Kirche und Staat vorgesehen ist. Aufgrund der Kirchentreue der belgischen Katholiken verzichtet Gregor XVI. auf eine Verurteilung der belgischen Verfassung:

„Er beurteilte diese zwar als unvereinbar mit den theologisch-kanonistischen Prinzipien, insbesondere den Anspruch auf einen besonderen Schutz der katholischen Religion, gleichwohl war der Papst bereit, ‚ein Regime, das die modernen Freiheiten tolerierte, in gewissen außergewöhnlichen Fällen hinzunehmen, unter der Bedingung, dass die wesentlichen Rechte der Kirche unangetastet blieben‘.“⁴³⁵

⁴²⁸ DH 2730.

⁴²⁹ DH 2731.

⁴³⁰ Jedin, Handbuch der Kirchengeschichte, S. 431.

⁴³¹ Ebd., S. 342.

⁴³² Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 52.

⁴³³ Ebd., S. 56.

⁴³⁴ Ebd.

⁴³⁵ Ebd., S. 54.

2.4.2 Enzyklika „Quanta cura“ von Papst Pius IX.

Die besondere Rücksichtnahme Papst Gregors XVI. auf die Situation der belgischen Katholiken befürwortete trotz der klaren Verurteilung in „Mirari vos“ die innerkirchlichen Freiheitsideen. Der französische liberale Katholik Graf Montalembert (1810-1870) sprach sich 1863 auf einem Kongress in Mecheln für die Religionsfreiheit aus,

„die er als humanen Fortschritt würdigte, da sie im Recht des Gewissens, auch des irrgen Gewissens gründe. (...) Der Staat, der in der Religionsfreiheit dieses Gewissen schützt, duldet nicht nur ein Übel, mit dem er sich abfinden muss, sondern schützt das wirkliche Gut.“⁴³⁶

Montalembert vertritt in seiner Argumentation bewusst keine Religionsfreiheit, die im Indifferentismus gründet, sondern im Gewissen verankert ist. Vor diesem Hintergrund verurteilt Papst Pius IX. mit der Enzyklika „Quanta cura“ vom 08. Dezember 1864 den Liberalismus von Neuem und verschärft damit die Enzyklika „Mirari vos“ seines Vorgängers. Als Irrtümer verurteilt Pius IX.

„den die Gottheit Christi leugnenden Rationalismus, der die Kirche staatlicher Aufsicht unterstellenden Gallikanismus, den die Familien dem Staat unterwerfenden Sozialismus, desgleichen das von der modernen Staatsauffassung geforderte staatliche Schulmonopol. Vor allem verwarf der Papst den modernen Fortschrittsglauben, weil er die Laisierung aller Institutionen und die unbeschränkte Freiheit des Glaubens und der Presse propagiere.“⁴³⁷

Im beigefügten Syllabus werden zudem die Trennung von Kirche und Staat und die rechtliche Gleichstellung der christlichen Konfessionen verurteilt.⁴³⁸ Für Roger Aubert steht hinter „Quanta cura“ und dem Syllabus die grundsätzliche Frage:

„Welche Haltung sollten die Katholiken gegenüber einer Welt einnehmen, die aus der intellektuellen und politischen Revolution des 18. Jahrhunderts und insbesondere aus dem System der bürgerlichen und religiösen Freiheiten, wie sie in der ‚Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte‘ gefordert wurden, hervorgegangen war?“⁴³⁹

Pius IX. war offensichtlich davon überzeugt, dass der Liberalismus „eine Synthese der Philosophie der Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts“, die durch die Französische Revolution in eine „politische Form gegossen“ der „Irrtum des Jahrhunderts“ sei und es deshalb die Pflicht des Papst schlechthin ist, diesen Irrtum unzweideutig zu verurteilen.⁴⁴⁰ Als Intention für die Enzyklika ist mit Aubert zusammenfassend festzuhalten, dass Pius IX. zunächst die verurteilten Freiheitsforderungen von einem „gottlosen und absurd Prinzip des Naturalismus“ herleitet und sodann aufgrund seiner Unterscheidung zwischen der wahren, d. h. der katholischen Religion und anderen Religionen keine andere Möglichkeit sieht, als die Aussagen der Vertreter des Liberalismus grundsätzlich abzulehnen.⁴⁴¹

⁴³⁶ Schatz, Kirchengeschichte der Neuzeit, S. 83.

⁴³⁷ Kottje / Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte, S. 190.

⁴³⁸ DH 2915, 2916, 2918.

⁴³⁹ Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, S. 441.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 442.

⁴⁴¹ Ebd., S. 448.

2.5 Die Entwicklungen der Staatslehre und des Freiheitsgedankens vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Mit dem Pontifikat von Papst Leo XIII. (1878 – 1903) beginnt sich das katholische Lehramt den Themen des Verhältnisses von Staat und Kirche, und in diesem Zusammenhang der Freiheitsrechte, weniger apologetisch als vielmehr konstruktiv begründend zuzuwenden. Papst Leo XIII. begründet in seinen Enzykliken und Verlautbarungen eine katholische Soziallehre, die sich unter der Bewahrung des neuscholastischen Thomismus zentralen sozialethischen Fragen in sachlicher Darstellung und philosophisch-theologischer Fundierung widmet. Dadurch vollzieht sich ein vorsichtiger Aufbruch des Lehramtes zur Moderne des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts hin. Fortführung findet diese Linie durch die Sozialverkündigung Papst Pius` XI. (1922 – 1939) und in zahlreichen sozialethisch konnotierten Dokumenten und Ansprachen von Papst Pius XII. (1939 – 1958). Mit den Enzykliken „Mater et magistra“ und „Pacem in terris“ vollzieht schließlich Papst Johannes XXIII. (1958 – 1963) wesentliche Schritte hin zur Akzeptanz der individuellen Freiheitsrechte durch die katholische Kirche. Im Zweiten Vatikanischen Konzil finden die Freiheitsrechte Eingang in wichtige Dokumente, besonders in die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und in die Erklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“.

2.5.1 Freiheitsbegriff bei Papst Leo XIII.

Hubertus Zilkens bewertet die umfangreichen Äußerungen von Papst Leo XIII. und stellt dessen Bedeutung für die Lehrentwicklung der katholischen Kirche in der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche sowie in der Bewertung der individuellen Freiheitsrechte mit folgender Feststellung heraus:

„Mit den Verlautbarungen Leo(s) XIII. <1878-1903> ist der Höhe- und Wendepunkt der lehramtlichen Kritik am Liberalismus erreicht. Seine Lehrschreiben enthalten die philosophisch tiefste, scharfsinnigste, gedankenreichste und differenzierteste Kritik am liberalen Freiheitskonzept. In dieser Differenziertheit leitet er zugleich eine neue Epoche ein: die Annäherung und Aussöhnung der Kirche mit den modernen Freiheitsrechten.“⁴⁴²

Festzuhalten ist dabei zunächst, dass Leo XIII. von einer naturrechtlich begründeten Konzeption ausgeht und von daher argumentiert. In seiner Enzyklika „Immortale Dei“ von 1885 setzt sich der Papst mit dem zeitgenössischen Staatsverständnis auseinander und betont in diesem Zusammenhang den naturrechtlichen Ursprung des Staates.⁴⁴³ Der Staat als Gebot des Naturrechts findet seine Begründung demnach in Gott. Von daher erfolgt die Delegation der Staatsgewalt nicht aus der Souveränität des Volkes, sondern einzig aus dem Willen Gottes;

⁴⁴² Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 71f.

⁴⁴³ Siehe hierzu: „Von Natur aus ist es dem Menschen angeboren, in der staatlichen Gemeinschaft zu leben; denn, da ihm in der Vereinzelung die zum Leben notwendige Pflege und Fürsorge fehlt, ebenso auch die geistige und seelische Ausformung nicht möglich ist, deswegen hat auch die göttliche Vorsehung es so geordnet, dass er in eine menschliche Gemeinschaft, die häusliche sowohl wie die staatliche, hineingeboren wurde; denn nur diese letztere kann seinen Lebensbedarf voll und ganz decken.“, in: UvG XXI 25.

präzisiert wurde dies bereits in der Enzyklika „Diuturnum illud“ von 1881.⁴⁴⁴ Leo erklärt, dass die Inhaber der staatlichen Gewalt zwar vom Volk, das seine Regierungsform selbst bestimmt, gewählt werden können, die staatliche Gewalt selbst wird ihnen aber von Gott übertragen.⁴⁴⁵ Die Abweichung vom Naturrecht und die damit verbundene Loslösung von Gott führt nach Leo XIII. in die „verderblichen Irrtümer des Kommunismus, des Sozialismus und Nihilismus“, die er als „Todesboten der bürgerlichen Gesellschaft“ bezeichnet.⁴⁴⁶ Im Verhältnis von Staat und Kirche konstatiert Leo XIII. einen Wesensunterschied zwischen beiden *Societates perfectae*, der sich jeweils aus der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ergibt. In der Enzyklika „Immortale Dei“ erklärt er den Unterschied zwischen beiden Gesellschaften und leitet davon die jeweiligen unabhängigen Zuständigkeitsbereiche ab.⁴⁴⁷ Trotz der getrennten Bereiche bildet die Religion das Fundament der Staatsordnung, sie legt die ethischen Grundwerte fest, wie er in der Enzyklika „Diuturnum illud“ erklärt.⁴⁴⁸ Als herausragende Pflicht des Staates formuliert der Papst die Pflicht der Regierenden für das Gemeinwohl zu sorgen und diesem zu dienen.⁴⁴⁹ In der Enzyklika „Au Milieu des Sollicitudes“ von 1892 bezeichnet Leo XIII. die Verwirklichung des Gemeinwohls als das „höchste Ziel der menschlichen Gemeinschaft“.⁴⁵⁰ Papst Leo XIII. befürwortet, trotz der Wesensverschiedenheit von Staat und

⁴⁴⁴ Siehe hierzu: „Jene, welche diese Gewalt im Staat ausüben (gemeint: bürgerliche Verfassungsgesellschaft), üben sie demgemäß nicht als eine ihnen zukommende Gewalt aus, sondern nur als vom Volk übertragene, und zwar unter der Bedingung, dass sie durch den Willen des Volkes, von dem sie übertragen wurde, widerrufen werden kann. Diesen gegenüber leiten die Katholiken das Recht zu befehlen, von Gott als seinem natürlichen und notwendigen Ursprung ab.“, in: UvG XXI 3.

⁴⁴⁵ Siehe hierzu: „Hierbei ist jedoch zu bemerken, dass in vollem Einklang mit der katholischen Lehre jene, welche an der Spitze des Staatswesens zu treten haben, in bestimmten Fällen durch den Willen und nach dem Urteil des Volkes gewählt werden können. Durch eine solche Wahl wird nun allerdings der Gewaltinhaber bezeichnet, aber die obrigkeitlichen Rechte werden hiermit nicht verliehen; auch wird die Befehlsgewalt nicht übertragen, sondern es wird nur bestimmt, wer dieselbe auszuüben hat. – Ebenso handelt es sich hier nicht um die Form der politischen Gewalt; denn die Kirche findet weder in der Herrschaft des Einzigen, noch in der von vielen etwas Unangemessenes, wenn diese nur gerecht ist und sie das allgemeine Wohl besorgt. Wenn daher die Gerechtigkeit nicht verletzt wird, ist es den Völkern unbenommen, jene Regierungsform bei sich einzuführen, die ihrem Charakter oder den tradierten Institutionen und Gewohnheiten am meisten entspricht.“, in: UvG XXI 4.

⁴⁴⁶ UvG XXI 18.

⁴⁴⁷ Siehe hierzu: „So hat denn Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der geistlichen und der weltlichen. Die eine hat er über die göttlichen Dinge gesetzt, die andere über die menschlichen. Jeder ist ihrer Art die höchste; jede hat ihre gewissen Grenzen, die durch ihre Natur und ihren nächsten und unmittelbaren Gegenstand bestimmt sind, so dass eine jede wie von einem Kreise umschlossen ist, in dem sie sich selbstständig bewegt. (...) Darum muss zwischen beiden Gewalten eine geordnete Einigung stattfinden, für die man nicht mit Unrecht das Verhältnis der Seele zum Leibe als Bild gebraucht.“, in: UvG XXI 29.

⁴⁴⁸ Siehe hierzu: „Darum muss ein höheres und wirksameres Motiv zum Gehorsam geboten werden <statt Strafe>, und wir müssen der festen Überzeugung sein, dass auch die Strenge der Gesetze fruchtlos bleibt, wenn nicht da Pflichtgefühl die Menschen bestimmt und heilsame Gottesfurcht sie leitet. Dies aber in ihnen zu bewirken, vermag in höchster Weise die Religion, die mit ihrem Einfluss die Seele durchdringt und den Willen des Menschen in einer Weise geneigt macht, dass er seinen Vorgesetzten nicht bloß gehorsam ist, sondern ihnen auch in Wohlwollen und Liebe zugetan ist, wodurch erst jede menschliche Gesellschaft ungestört bestehen kann.“, in: UvG XXI 19.

⁴⁴⁹ Siehe hierzu: „Damit aber in der Regierung die Gerechtigkeit gewahrt werde, müssen die Lenker der Staaten vor allem erkennen, dass die politische Gewalt ihrer Natur nach nicht dem Vorteil eines einzelnen zu dienen hat und dass das Staatswesen zum Besten derer verwaltet werden muss, die ihnen anvertraut sind, nicht jener, denen es anvertraut ist.“, in: UvG XXI 13.

⁴⁵⁰ Siehe hierzu: Die Staatsgewalt „bleibt unveränderlich und der Achtung würdig; denn ihrer Natur nach betrachtet, wird sie konstituiert und ist sie gefordert, um das Gemeinwohl zu verwirklichen, das als höchstes Ziel die menschliche Gemeinschaft begründet. Mit anderen Worte: Unter jedweder Voraussetzung ist die

Kirche, keine grundsätzliche Trennung zwischen beiden Societates. Weil die Religion das naturrechtlich begründete Fundament der Staatsordnung bildet, muss der Staat das umfassende Recht der Religion anerkennen und gewährleisten. Da die einzige wahre Religion das römisch-katholische Bekenntnis darstellt, ist der Staat diesem besonders verpflichtet. In der Enzyklika „*Immortale Dei*“ erklärt der Papst zwar die Verpflichtung des Staates auf die „wahre Religion“, gleichzeitig billigt er dem Staat aber die Duldung anderer Religionen um des Gemeinwohls willen in seinem Regierungsbereich zu und unterstreicht die Notwendigkeit des freien Willens zur „Annahme des katholischen Glaubens“.⁴⁵¹ Im Brief „*Ante vestrum*“ von 1894 erklärt Leo XIII. zudem: „Daher ist es falsch, Staat und Kirche trennen zu wollen; es ist vielmehr unerlässlich, beide fest aneinander zu binden.“⁴⁵² Mit der Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ von 1888 widmet sich der Papst dem zentralen Thema der Freiheit. Darin stellt er den Freiheitsbegriff der „Naturalisten“ und „Liberalisten“ einem naturrechtlich begründeten kirchlichen Freiheitsverständnis gegenüber. Der „naturalistische“ Freiheitsbegriff der „Anhänger des Liberalismus“ ist in der Argumentation Leos XIII. in einer „Vorherrschaft der menschlichen Vernunft“ begründet, die sich von Gott abwendet und sich selbst zum „obersten Prinzip, zum Ursprung und Richter über alle Welt“ erhebt.⁴⁵³ Dem gegenüber versteht sich das „Wesen der menschlichen Freiheit“ im christlichen Verständnis als Gehorsam gegenüber einer „höchsten und ewigen Vernunft“, die in der Autorität Gottes ihren Ursprung hat; das „höchste Ziel“ der menschlichen Freiheit ist es, Gott „entgegenzustreben“.⁴⁵⁴ Das Fatale am Freiheitsverständnis des Liberalismus ist dagegen, dass „alle Macht in den Massen <ruht>, und die Majorität des Volkes bestimmt“, während hingegen der Mensch, der sich dem Schöpfer verdankt weiß, sich dem „Gesetz Gottes“ unterstellt und gemäß der „Ordnung der Natur“ Gehorsam lebt.⁴⁵⁵ Hubertus Zilkens stellt zu den Ausführungen in „*Libertas praestantissimum*“ fest: Es gelingt Leo XIII. „liberalistische

Staatsgewalt, in sich betrachtet, aus Gott und immer von Gott: „Denn es gibt keine Gewalt außer von Gott“ <Röm 13,1>.“, in: UvG XXIII 194.

⁴⁵¹ Siehe hierzu: „Wenn auch nach dem Urteil der Kirche die verschiedenen Religionsformen mit der wahren Religion nicht gleichberechtigt sein können, so tadelt sie deswegen die Regierungen nicht, wenn sie um eines wichtigen Gutes willen oder zur Vermeidung eines Übels nach Herkommen und Gewohnheit verschiedene Religionsformen dulden. Auch darüber pflegt die Kirche sorgfältig zu wachen, dass keiner gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens genötigt wird, denn ‚Glauben‘, meint weise Augustinus, ‚kann der Mensch nur mit seinem freien Willen‘.“, in: UvG XXI 41.

⁴⁵² UvG IX 26.

⁴⁵³ Siehe hierzu: „In der Tat, was in der Philosophie die Naturalisten oder Rationalisten, das sind auf dem Gebiete der Moral und des bürgerlichen Lebens die Anhänger des Liberalismus, indem sie die von den Naturalisten aufgestellten Grundsätze in Tat und Leben überführen. – Der Grundgedanke des gesamten Rationalismus aber ist die Vorherrschaft der menschlichen Vernunft, welche den schuldigen Gehorsam der göttlichen und ewigen Vernunft verweigert, sich für unabhängig erklärt und sich so zum obersten Prinzip, zum Ursprung und Richter über alle Welt aufwirft. In gleicher Weise leugnen die Anhänger des Liberalismus jede göttliche Gewalt, der wir im Leben zu gehorchen haben, indem sie behaupten, ein jeder sei sich selbst Gesetz; sie verkünden daher eine ‚unabhängige‘ Moral, die unter dem Scheine der Freiheit den Willen von der Unterwerfung unter die göttlichen Gebote entbindet und dem Menschen grenzenlose Zügellosigkeit zuzuerkennen pflegt.“, in: UvG II 52.

⁴⁵⁴ Siehe hierzu: „So ist denn die Notwendigkeit, einer höchsten und ewigen Vernunft zu gehorchen, die nichts anderes ist als die Autorität Gottes, der gebietet und verbietet, mit dem Wesen der menschlichen Freiheit zugleich gegeben; es gilt dies sowohl für die einzelnen wie für die Gesellschaft, für jene, die befehlen, so gut wie für die, welche gehorchen. Und weit entfernt, dass durch die höchst gerechte Oberherrschaft Gottes die Freiheit aufgehoben oder irgendwie geschmäler würde, findet sie vielmehr in ihr ihren Schutz und ihre Vollendung. Darin besteht ja die wahre Vollendung aller Wesen, dass sie nach ihrem Ziele streben und es erreichen; das höchste Ziel aber, dem die menschliche Freiheit entgegenstreben soll, ist Gott.“, in: UvG II 48.

⁴⁵⁵ UvG II 52.

Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen in christlichem Sinn zu korrigieren.⁴⁵⁶ Diese Korrektur bezieht sich besonders auf die Bedeutung der Religion im Staat und auf die Gewissensfreiheit bezüglich der Form der Gottesverehrung. Leo XIII. betont, dass sich ein den Religionsbekenntnissen gegenüber indifferenter Staat „in Gegensatz zur Gerechtigkeit und Vernunft“ stellt, dem Staat dagegen vielmehr aber die Pflicht obliegt, die „Einheit des religiösen Bekenntnisses“ zu suchen und sich zur der allein wahren Religion, „der katholischen nämlich, zu bekennen.“⁴⁵⁷ Papst Leo XIII. hebt trotzdem die Gewissensfreiheit hervor, indem er diese von Indifferenz und Beliebigkeit unterscheidet. Er bezeichnet es als die „wahre Freiheit“, nach dem „Gebote seines Gewissens ungehindert Gottes Willen zu tun“.⁴⁵⁸ Im Sinne des Bonum commune und der Vermeidung von Übeln hat die Kirche die Pflicht den Staat zu mahnen, denn die Kirche spricht „nur der Wahrheit und der guten Sitten das Existenzrecht zu“.⁴⁵⁹

In seiner Staatslehre gelingt es Papst Leo XIII. eine Brücke zwischen den lehramtlichen Äußerungen seiner Vorgänger, die in einer hochkarätigen Verurteilung aller Freiheitsforderungen gipfelte, und den Erfordernissen der modernen Gesellschaften und Staatsformen, die sich in zunehmendem Maße als heteronome Gebilde darstellen, zu schlagen. Leo XIII. relativiert die Argumente seiner Vorgänger nicht, sondern führt sie auf die zugrundeliegende philosophische und theologische Fragestellung zurück. Maßgeblich ist ihm dabei das neuscholastische Verständnis des Naturrechts. Im Zentrum steht der Mensch, der als sittliches Wesen seiner Gemeinschaftsbestimmung im sozialen wie im metaphysischen Sinn gerecht werden muss. Peter Tischleder, der die so verstandene Staatslehre Leos XIII. im 20. Jahrhundert verteidigt, bewertet die Verlautbarungen des Papstes deshalb folgerichtig so:

Der Mensch

„kann und soll erkennen, dass er nur dann Anspruch machen kann, als allseitige und gottgewollte Darstellung des Begriffes Mensch, als sittliche Vollpersönlichkeit zu gelten, wenn er neben den individuellen Anlagen seines Wesens auch die ebenso ursprüngliche Gemeinschaftsanlage sorgsam entwickelt und entfaltet, weil der Schöpfer diese Gemeinschaftsbestimmung seiner Natur als heiliges Gebot seines göttlichen Willens unvertilgbar in sein innerstes Wesen hineingeschrieben hat, und weil auch die individuelle sittliche und geistige Reife des Menschen nur in und durch die Gemeinschaft mit anderen möglich ist.“⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 77.

⁴⁵⁷ Siehe hierzu: „Gott ist es, der den Menschen für die Gesellschaft geschaffen und in den Verband von Wesen gleicher Art gestellt hat, damit er in der Vereinigung das finde, was seine Natur fordert und er allein nicht schaffen könnte. Darum hat die bürgerliche Gesellschaft, eben weil sie Gesellschaft ist, Gott als ihren Vater und Urheber anzuerkennen und ihm als ihrem Herrn und Gebieter in Ehrfurcht zu dienen. Ein Staat ohne Gott aber auch, was schließlich auf dasselbe hinausläuft, ein Staat, der, wie man sich ausdrückt, gegen alle Religionen sich gleichgültig verhält und sie ohne Unterschied als gleichberechtigt anerkennt, stellt sich in Gegensatz zur Gerechtigkeit und Vernunft.“, in: UvG II 57.

⁴⁵⁸ Siehe hierzu: „Viel gepriesen wird auch die sogenannte ‚Gewissensfreiheit‘. Wird sie so verstanden, dass ein jeder nach Belieben Gott verehren oder auch nicht verehren kann, so ist sie nach dem bereits früher Gesagten hinlänglich widerlegt. – Sie kann aber auch in dem Sinne aufgefasst werden, dass es dem Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft erlaubt ist, nach dem Gebote seines Gewissens ungehindert Gottes Willen zu tun und dessen Befehle auszuführen. Das ist die wahre Freiheit, wie sie den Söhnen Gottes zukommt, welche die Würde der menschlichen Person in edler Weise beschützt und erhaben ist über jeglichen Zwang und jegliche Unterdrückung; von jeher war sie der Kirche erwünscht und besonders teuer.“, in: UvG II 62.

⁴⁵⁹ UvG II 64.

⁴⁶⁰ Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII., S. 51.

Mit seiner maßvollen und differenzierten Argumentation erweist sich Leo XIII. als Bewahrer einer gegenseitigen Verwiesenheit von Staat und Kirche, vehement wehrt er sich gegen eine Trennung beider Societates. Er hält vollumfänglich am alleinigen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche fest und betont doch gleichzeitig die Gewissensfreiheit im Gottesbekenntnis. Freiheit wird grundsätzlich nicht als absolute Freiheit im liberalistischen Sinne verstanden, sondern als offenbarungstheologisch begründete, gebundene Freiheit, die ihr Ziel in der Erkenntnis Gottes findet, begriffen. Von zentraler Bedeutung ist das Gemeinwohlprinzip, aufgrund dessen eine Duldung anderer, nichtkatholischer Bekenntnisse durch den Staat denkbar und möglich ist. Papst Leo XIII. hat damit die Grundlagen für die lehramtliche Verkündigung seiner Nachfolger bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gelegt.

2.5.2 Subsidiarität und Personalität bei Papst Pius XI.

Das Pontifikat von Papst Pius XI. (1922-1939) ist in der Zeit zwischen den Weltkriegen durch die Auseinandersetzung mit den Ideologien des Kommunismus und des Faschismus geprägt, die sich in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts zu politischen Massenbewegungen fortentwickeln.

„Pius XI. ist in besonderer Weise durch die politischen Umstände während seines Pontifikats herausgefordert, Antworten auf die Fragen nach Staat und sozialer Ordnung zu liefern. Vor diesem Hintergrund entwickelt das Lehramt gegen den Staatstotalitarismus die der KS (= Katholischen Soziallehre, Anmerkung E.S.) immanenten sozialphilosophischen Grundsätze der Subsidiarität und der Personalität fort.“⁴⁶¹

In seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“ von 1931 knüpft Pius XI. an der Soziallehre von Leo XIII. an und führt hierin besonders das Subsidiaritätsprinzip aus. Naturrechtlich begründet, ist das Subsidiaritätsprinzip als Prinzip der Gerechtigkeit zu verstehen.⁴⁶² In der Enzyklika „Divini Redemptoris“ von 1937 stellt Pius XI. die Bedeutung der Katholischen Soziallehre heraus, die in ihrer praktischen Anwendung der Versöhnung der „Autorität mit der Freiheit“ und der „Würde des Individuums mit der des Staates“ dient.⁴⁶³ In dieser Enzyklika erklärt der Papst auch die Unverfügbarkeit der „vom Schöpfer selbst verliehenen Persönlichkeitsrechte“ und

⁴⁶¹ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 82.

⁴⁶² Siehe hierzu: „Wenn es nämlich auch zutrifft, (...), dass unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muss doch allzeit unverrückbar jener hochbedeutsame sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden (...): wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinwesen in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung.“, in: UvG IV 126.

⁴⁶³ Siehe hierzu: „Diese Lehre (= Katholische Soziallehre, Anmerkung E.S.) ist gleich weit entfernt von allen verderblichen Irrtümern wie von allen Übertreibungen der Parteien und Systeme, die jene verfechten; sie hält sich immer im Gleichgewicht der Wahrheit und Gerechtigkeit. Sie besteht darauf in der Theorie und wendet sie an und fördert sie in der Praxis, sie versöhnt die Rechte und die Pflicht der einen mit denen der andern, die Autorität mit der Freiheit, die Würde des Individuums mit der des Staates, die menschliche Person im Untertan mit der der Obrigkeit geschuldeten Unterordnung und der Stellvertretung der göttlichen Gewalt durch die Obrigkeit, und verbindet die geordnete Liebe zu sich selbst, zur Familie, zum Vaterland mit der Liebe zu andern Familien und zu andern Völkern, auf dem Grund der Liebe zu Gott, dem Vater aller, dem ersten Ursprung und dem letzten Ziel.“, in: UvG II 110.

deren Hinordnung auf den Schöpfer.⁴⁶⁴ Mit der in deutscher Sprache publizierten Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von 1937 wendet sich Papst Pius XI. gegen den Nationalsozialismus. Er bezieht Stellung gegen die naturrechtswidrigen Einschränkungen der Rechte des Individuums und dabei besonders gegen eine Begrenzung der religiösen Bekenntnisfreiheit. Der Papst bezeichnet in dieser Enzyklika die Freiheit zum Bekenntnis als „unverlierbares Recht“ des Menschen.⁴⁶⁵ Mit scharfen Worten verurteilt er die ideologische „Vergötterung“ von Rasse, Volk oder Staatsform und der „Träger der Staatsgewalt“ und stellt dies in Widerspruch zur „gottgeschaffenen und gottbefohlenen Ordnung der Dinge“.⁴⁶⁶ Durch die zeitgeschichtlichen Fakten bedingt, wendet sich Papst Pius XI. neu den Fragen der Gerechtigkeit und der Freiheit zu. In der Entfaltung der Lehre vom Subsidiaritätsprinzip und vom Prinzip der Personalität erklärt er den Vorrang der Rechte des Einzelnen und die Pflicht der Soziätät und des Staates diese zu wahren, wodurch eine Begrenzung der Staatsmacht durch die in der Schöpfungsordnung begründeten Persönlichkeitsrechte erfolgt. Er wendet sich damit gegen das totalitäre Bestreben der umfassenden Fremdbestimmung des Menschen durch den diktatorischen Staat. Mit der Begründung im Naturrecht und damit letztlich in der Souveränität Gottes erfolgt nicht nur eine Beschränkung der Macht des Staates, sondern gleichzeitig die Aufrichtung eines Schutzraumes für die Bewahrung der unverfügbaren Rechte des Einzelnen. Hubertus Zilkens folgert daraus:

*„Seine (= Pius' XI., Anmerkung E.S.) Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in der Enzyklika *Quadragesimo anno* ist das entscheidende Formprinzip des katholischen Staatsbegriffs. Der Staat ist eine naturrechtlich notwendige Institution, ist jedoch der Person und Familie in seiner Bedeutung für die Gesellschaft nachgeschaltet. Damit erfährt der Staat eine ihm zukommende Begrenzung.“⁴⁶⁷*

Aufgrund des Subsidiaritätsprinzips, das die Prinzipien der Solidarität und des Gemeinwohls voraussetzt,⁴⁶⁸ fließen aber auch Staat und Gesellschaft positive Kräfte zu und befördern seine Wohlfahrt.⁴⁶⁹ Die Gewähr der individuellen Freiheitsrechte dient insofern dem Nutzen von Staat und Gesellschaft.

⁴⁶⁴ Siehe hierzu: „So wie der Einzelne sich niemals den gottgewollten Verpflichtungen der bürgerlichen Gesellschaft gegenüber entziehen kann und die Träger der Autorität das Recht haben, ihn, wenn er widerrechtlich die Erfüllung seiner Pflicht verweigert, dazu zu zwingen, so kann die Gesellschaft niemals den Einzelmenschen der ihm vom Schöpfer selbst verliehenen Persönlichkeitsrechte, deren hauptsächlichste Wirksamkeit gemacht haben, berauben, noch ihm deren Gebrauch grundsätzlich unmöglich machen. Darum ist es vernunftmäßig und von der Vernunft gefordert, dass alles Irdische letztlich auf die menschliche Persönlichkeit hingeordnet werde, damit es durch sie seine Rückbeziehung auf den Schöpfer finde.“, in: UvG II 106.

⁴⁶⁵ Siehe hierzu: „Der gläubige Mensch hat ein unverlierbares Recht, seinen Glauben zu bekennen und in den ihm gemäßen Formen zu bestätigen. Gesetze, die das Bekenntnis und die Betätigung dieses Glaubens unterdrücken oder erschweren, stehen im Widerspruch mit dem Naturgesetz.“, in: UvG II 202.

⁴⁶⁶ Siehe hierzu: „Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung (...) aus dieser ihrer irdischen Werteskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und falsch die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahrem Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt.“, in: UvG II 178.

⁴⁶⁷ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 88f.

⁴⁶⁸ Höffner, Joseph, Christliche Gesellschaftslehre, S. 52.

⁴⁶⁹ Siehe hierzu: „(...) je besser durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen innegehalten wird, umso stärker stehen gesellschaftliche Autorität und gesellschaftliche Wirkkraft da, umso besser und glücklicher ist es auch um den Staat bestellt.“, in: UvG IV 127.

2.5.3 Würdigung der Demokratie und die Betonung des Toleranzgedankens bei Papst Pius XII.

Papst Pius XII. (1939-1958) hat zwar keine explizite Enzyklika zu sozialethischen oder staatstheoretischen Themen veröffentlicht, während seiner Amtszeit jedoch in zahlreichen Ansprachen und Publikationen zu prinzipiellen und aktuellen gesellschaftlichen, ethischen und politischen Fragen ausführlich und umfassend Stellung bezogen.⁴⁷⁰ Nach Rudolf Uertz beginnt mit dem Pontifikat Pius` XII. eine neue Phase der päpstlichen Staats- und Soziallehre. Dabei nimmt der Papst

„Stellung zu den elementaren Herausforderungen des politisch-gesellschaftlichen Lebens seiner Zeit. Er greift Hoffnungen der Nationen auf eine demokratische Neuordnung auf, Hoffnungen, die sich angesichts des nahenden Endes des Krieges (hier: 1944) in weiten Teilen der Völkergemeinschaft ausgebreitet haben.“⁴⁷¹

In seiner Weihnachtsansprache vom 24.12.1944 widmet sich der Papst der Frage nach der Demokratie, erstmals in einem päpstlichen Dokument erfolgt darin eine ausführliche, exklusive Darstellung und Würdigung der demokratischen Staatsform.⁴⁷² Den Ausführungen des Papstes liegt nach Uertz eine Verknüpfung von „gottgewollter Naturrechtsordnung und säkularer Humanität“ zugrunde:

„Pius XII. knüpft insofern an seinen Vorgänger an, als er die von diesem eingeführte Idee von den Menschenrechten als Grund und Ziel des Gemeinwesens übernimmt und zugleich die Menschenwürde bzw. die Menschenrechte als Ausfluss der in der göttlichen Schöpfungsordnung wurzelnden ewigen Naturrechte ansieht.“⁴⁷³

Pius XII. hebt ausdrücklich hervor, dass der Mensch „Träger, Grundlage und Ziel“ des sozialen Lebens sein muss,⁴⁷⁴ er stellt damit das Individuum in den Mittelpunkt seiner Lehre über die Demokratie. Rudolf Uertz bezeichnet diese Ausführungen als ein „Novum der katholischen Soziallehre.“⁴⁷⁵ Die Intention Papst Pius XII., sich konstruktiv der demokratischen Verfasstheit des Staatswesens zuzuwenden liegt einerseits historisch im Faktum der Verurteilung des Kommunismus und der Gefahr des Staatskollektivismus in Europa am Ende des Zweiten Weltkrieges begründet, andererseits sah sich der Papst wohl auch genötigt, die bisher vorherrschende naturrechtliche Konzeption mit der Idee der im Personalitätsprinzip gründenden Menschenrechte zu korrelieren.⁴⁷⁶ Die Demokratie ruht demnach auf den Fundamenten der Freiheit und der Gleichheit aller Menschen, der Papst erklärt:

⁴⁷⁰ Ansprachen und Stellungnahmen von Papst Pius XII. zu gesellschaftspolitischen und sozialethischen Fragen in: Utz / Groner, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3 Bände.

⁴⁷¹ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 363.

⁴⁷² UG 3476-3510.

⁴⁷³ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 370.

⁴⁷⁴ UG 3472.

⁴⁷⁵ Siehe hierzu: „Die prononcierte Hervorhebung des Einzelmenschen als ‚Träger, Grundlage und Ziel‘ der politischen Ordnung ist ein Novum der katholischen Soziallehre. Vor allem aus der Perspektive, die die Sozialethik mit ihrer zunehmend personalistischen Orientierung seit den 1960er Jahren gewann, musste diese Formulierung ins Auge stechen.“, in: Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 374.

⁴⁷⁶ Siehe hierzu: „Das herkömmliche scholastische Naturrecht mit seinen komplizierten Stufenregelungen war hierzu (=Verteidigung gegen den Kommunismus, Anmerkung E.S.) offenbar nicht geeignet, denn es kannte keine vorstaatlichen, auf das Ethos der Einzelperson bezogene Normen. (...) Das heißt, dass trotz vertragsgedanklicher Elemente im scholastischen Denken theoretisch keine konstitutionellen Sicherungen im Sinne von Grund- und Menschenrechten vorstellbar sind; und selbst dort, wo etwa das Gemeinwesen vertraglich begründet wird,

„In einem Volk, das dieses Namens würdig ist, fühlt der Bürger in sich das Bewusstsein seiner Persönlichkeit, seiner Pflichten und seiner Rechte, seiner eigenen Freiheit verbunden mit der Achtung der Freiheit und Würde der andern.“⁴⁷⁷

Als Zerrbild des „Idealbilds demokratischer Freiheit und Gleichheit“ sieht Pius XII. die Auslieferung des demokratischen Staates an die „Willkür der Masse“, die Freiheit wird hierdurch zu einem „tyrannischen Anspruch auf ungehemmte Befriedigung menschlicher Gier und menschlicher Triebe“. ⁴⁷⁸ Pius XII. begründet Freiheit und Gleichheit mit der Autorität Gottes, der Mensch nimmt daran durch den göttlichen Willen Anteil, der Papst erklärt:

„Da nun diese unbedingt gültige Ordnung im Lichte der gesunden Vernunft, besonders aber im Lichte des christlichen Glaubens keinen anderen Ursprung haben kann als den persönlichen Gott, unseren Schöpfer, so ist klar, dass die Würde des Staates, die Würde der von Gott gewollten sittlichen Gemeinschaft, die Würde der öffentlichen Gewalt die Würde ihrer Teilnahme an der Autorität Gottes ist.“⁴⁷⁹

Papst Pius XII. sieht die Demokratie „unauflöslich“ mit der göttlichen Ordnung verknüpft, ansonsten wird diese zu einem „leeren Schein“ und zu einer „Maske für etwas ganz Undemokratisches“. ⁴⁸⁰ Klar formuliert Pius XII. die Grundsätze einer „gesunden Demokratie“, die sowohl auf dem Naturrecht wie auf dem postulierten christlichen Wahrheitsprinzip beruht. ⁴⁸¹ Dadurch findet der Rechtspositivismus eine natürliche Begrenzung, das positive Gesetz ist nämlich „nur dann unanfechtbar, wenn es sich angleicht – oder wenigstens nicht widersetzt – der unbedingten gültigen Ordnung, die vom Schöpfer grundgelegt und durch die Offenbarung der Frohbotschaft in ein neues Licht gerückt ist.“ ⁴⁸² Vor diesem Hintergrund erklärt Pius XII. die Kirche zur Verkünderin und Beschützerin der Menschenwürde und der Freiheit:

„Die Kirche hat die Aufgabe, der Welt, die sich nach besseren und vollkommeneren Formen der Freiheit sehnt, die erhabenste und notwendigste Botschaft, die es geben kann, zu verkünden: die Würde des Menschen, seine Berufung zur Kindschaft Gottes.“⁴⁸³

Mit feierlichen Worten erklärt Papst Pius XII. damit die Bindung der Demokratie und der sie tragenden Freiheit und Gleichheit der Menschen untereinander an die göttliche Offenbarung,

gelangt das naturrechtliche Denken nicht zur Rechtsfigur vorstaatlicher Normen, zu denen die Menschenrechte, u.a. das Privateigentum, zählen.“, in: UG 368.

⁴⁷⁷ UG 3478.

⁴⁷⁸ UG 3479.

⁴⁷⁹ UG 3481.

⁴⁸⁰ Siehe hierzu: „Keine Staatsform kann diese innige und unauflösliche Verknüpfung außer Acht lassen; weniger noch als jede andere die Demokratie. Wenn daher der Inhaber der öffentlichen Gewalt sie nicht sieht oder mehr oder minder sie übersehen will, so erschüttert er die Grundlagen seiner eigenen Autorität. Ebenso wenn er jene Verbindung nicht genügend berücksichtigt und in seinem Amt nicht die Sendung erkennt, die von Gott gewollten Ordnung zu verwirklichen, so entstehe die Gefahr, dass Herrschaftsucht oder Eigennutz die wesentlichen Forderungen der politischen und gesellschaftlichen Sittlichkeit übermannen und oft der leere Schein rein formaler Demokratie nur als Maske für etwas ganz Undemokratisches dient.“, in: UG 3487.

⁴⁸¹ Siehe hierzu: „Eine gesunde Demokratie, aufgebaut auf den unveränderlichen Grundsätzen des Naturgesetzes und der geoffenbarten Wahrheiten, wird entschieden Stellung nehmen gegen jede Verderbnis, die der staatlichen Gesetzgebung eine zügel- und grenzenlose Macht zuerteilt und die aus der demokratischen Staatsform, trotz des gegenteiligen trügerischen Scheins, einfachhin ein absolutistisches System macht.“, in: UG 3487.

⁴⁸² UG 3489.

⁴⁸³ UG 3505.

d. h. an die Prinzipien des Naturrechts und einer in Gottes Wesen selbst gründenden Wahrheit. Die Macht, auch im demokratischen Staat, geht damit nicht vom Volk, sondern von der Autorität Gottes aus. Eine säkulare Staatsform wird damit theologisch verankert. Zur Frage nach der Bewertung einander widerstreitender Wahrheitsansprüche im modernen Staatsverband widmet sich Papst Pius XII. in seiner Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens vom 06.12.1953, der sogenannten „Toleranzansprache“.⁴⁸⁴ Dem Problem der praktischen Duldung nichtkatholischer Bekenntnisse und Wahrheitsansprüche in einem Staat begegnet Pius XII. mit der Toleranzlehre. Mit seiner „Toleranzformel“ verbindet der Papst zwei wesentliche Gesichtspunkte:

„1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Guten gerechtfertigt sein.“⁴⁸⁵

Der Papst hält damit am Grundsatz des Wahrheitsprinzips fest, es besitzt Vorrang vor dem Freiheitsprinzip, gleichzeitig ist aber Toleranz anderen religiösen und sittlichen Anschauungen aufgrund des Gemeinwohlprinzips zu gewähren. Als Folgen der „Toleranzformel“ stellt Pius XII. bezüglich des Wahrheitsprinzips fest: „Diesem Punkt gegenüber gab und gibt es in der Kirche keinerlei Schwanken, keinerlei Paktieren, weder in der Theorie noch in der Praxis.“⁴⁸⁶ Um „höherer und wichtigerer Ziele willen“ und in „Rücksichtnahme auf das Bonum commune“ verhält sich die Kirche aber trotzdem tolerant.⁴⁸⁷ Aus der „Toleranzansprache“ von 1953 ist allerdings neben der erwähnten Formel der von Papst Pius XII. formulierte Grundsatz festzuhalten, wonach ein direkter Eingriff des Staates in das religiöse Bekenntnis seiner Bürger außerhalb seiner „positiven Ermächtigung“ liegt.⁴⁸⁸ Dieser Grundsatz gilt zunächst primär für die im päpstlichen Verständnis „absolute Wahrheit“ des katholischen Bekenntnisses, gleichwohl verwirft er aber mit dem Argument, dass Gott „Irrtum auf Erden“ zulässt die Möglichkeit einer direkten Offensive gegen den vermeintlichen Irrtum im Staat und erklärt:

„Die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken, kann also keine letzte Norm des Handelns sein. Sie muss höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden, die unter gewissen Verhältnissen erlauben, (...) den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen.“⁴⁸⁹

⁴⁸⁴ UG 3963-3986.

⁴⁸⁵ UG 3978.

⁴⁸⁶ UG 3983.

⁴⁸⁷ Siehe hierzu: „Was das zweite Prinzip (= Toleranz, Anmerkung E.S.) betrifft, nämlich die Toleranz unter bestimmten Umständen, die Duldung auch in Fällen, wo man zur Unterdrückung schreiten könnte, so hat sich die Kirche – schon aus Rücksichtnahme auf diejenigen, die in gutem Glauben <irrtümlich zwar, doch unüberwindlich> anderer Meinung sind – veranlasst gesehen, sich tolerant zu verhalten, und hat dies auch getan, nachdem sie unter Konstantin dem Großen und den anderen christlichen Kaisern Staatskirche geworden war, immer um höherer und wichtigerer Ziele willen, so handelt sie auch heute, und auch in Zukunft wird sie sich vor derselben Notwendigkeit finden. In solchen Einzelfällen ist die Haltung der Kirche vom Schutz und von der Rücksichtnahme auf das Bonum commune, das Gemeinwohl der Kirche und des Staates in den verschiedenen Staaten einerseits und andererseits das Gemeinwohl der universalen Kirche des Reichen Gottes auf der ganzen Erde, bestimmt.“, in: UG 3984.

⁴⁸⁸ Siehe hierzu: „Keine menschliche Autorität, kein Staat, keine Staatengemeinschaft, welchen religiösen Charakter sie auch immer haben mögen, können einen positiven Befehl oder eine positive Ermächtigung erteilen, etwas zu lehren oder zu tun, was der religiösen Wahrheit oder dem sittlich Guten widerspräche.“, in: UG 3975.

⁴⁸⁹ UG 3977.

Das höhere Gut ist das Bonum commune. Die „Toleranzansprache“ Pius` XII. hat vielfältige Reaktionen hervorgerufen. Vollends rezipiert wurde sie noch 1960 durch Kardinal Alfredo Ottaviani,⁴⁹⁰ der nur aus gravierenden Gründen („graves causae“) anerkennt, eine nichtkatholische Religionen zu tolerieren und dafür das Argument von „zweierlei Maß und Gewicht“ formuliert.⁴⁹¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde stellt die Toleranztheorie Pius` XII. grundsätzlich in Frage und unterzieht sie einer fundamentalen Kritik, denn trotz der „ethisch gebundenen Fassung der Toleranztheorie“ wird die Religionsfreiheit noch nicht anerkannt.⁴⁹² Böckenförde kritisiert den Vorrang der Wahrheit in der Toleranzthese Pius` XII. und begreift diese nicht als Rechtstheorie, sondern vielmehr als „Machttheorie“.⁴⁹³ Pointiert bringt Böckenförde seine Kritik an der katholischen Toleranztheorie in einem Vergleich mit dem Kommunismus auf den Punkt:

„Die Kommunisten brauchten nur die Prinzipien der hervorgebrachten katholischen Toleranztheorie für sich zu übernehmen und einseitig im Sinne der Intoleranz zu interpretieren, um eine legitimierende Grundlage für die von ihnen geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ohne Blutvergießen und der Beschränkung der Glaubensfreiheit zu haben.“⁴⁹⁴

Auch Rudolf Uertz bewertet die Toleranztheorie Pius` XII. hinsichtlich der Durchsetzung kirchlicher Macht:

„Der Kern der Toleranzformel ist unverkennbar die Vorstellung, dass die Kirche die entscheidende Instanz ist, die, um der Sicherung und Durchsetzung ihrer umfassenden religiös-sittlichen Wahrheitsvorstellungen willen, Vorrang beansprucht vor dem Wahrheitsanspruch der Person.“⁴⁹⁵

Zur Thematik der Menschen- und Freiheitsrechte bilden die Weihnachtsansprache zur Demokratie von 1944 und die „Toleranzansprache“ von 1953 in den öffentlichen Äußerungen Papst Pius XII. markante Fixpunkte. Im Verständnis der lehramtlichen Kontinuität mit seinen Vorgängern lehnt er

„den Irrtum des modernen Rationalismus ab, der ein System menschlicher Rechte aufstellen wollte, in dem er die Natur des Menschen als ein für sich bestehendes Sein ohne irgendeine notwendige Beziehung zu einem höheren Wesen betrachtet, von dessen schöpferischem und ordnendem Willen es abhängt.“⁴⁹⁶

Gleichzeitig führt er die Lehrtradition aber durch die Bindung der Rechtsgewalt an die Sittlichkeit weiter.⁴⁹⁷ Pius XII. verbindet scholastische Naturrechtsordnung mit der Forderung der allgemeinen Gültigkeit der Menschenrechte. Die Bewertung von Rudolf Uertz dazu lautet:

⁴⁹⁰ Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici, S. 46ff., S. 65f.

⁴⁹¹ Ebd., S. 72f.

⁴⁹² Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 204f.

⁴⁹³ Siehe hierzu: „Wahrheit existiert ja im Bereich der irdischen Welt nicht abstrakt, als Wesenheit aus sich, sondern als Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen. „Die Wahrheit hat Recht“ besagt daher, konkret und in Anwendung auf die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens betrachtet: Nur die Kirche als Instanz, die konkret über die Wahrheit entscheidet, und diejenige, die ihr angehören, haben Recht. Das aber ist keine Rechtstheorie, sondern eine Machttheorie, und sie ist prinzipiell sozial unverträglich.“, in: Ebd., S. 205.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 206.

⁴⁹⁵ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 379f.

⁴⁹⁶ Schambeck, Der rechtsphilosophische und staatsrechtliche Gehalt der päpstlichen Lehräußerungen, S. 63.

⁴⁹⁷ Siehe hierzu: „Ist doch die sittliche Bindegewalt eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass ein Recht Anerkennung finden und auch Opfer fordern kann. Pius XII. hat mit diesem Gedanken den häufig vertretenen Grundsatz in seiner landläufigen Sinngebung abgelehnt: „Recht ist, was dem Volke nützt“. Er verwehrt ihm auch

„Die individualistische Rechtsvorstellung von Menschenrechten ist aber bereits ein Reflex der modernen sozialen Bedingungen mit rechtspragmatischen und politisch-programmatischen Intentionen, die überdies mit konkreten institutionellen und verfahrensmäßigen Instrumenten verknüpft sind.“⁴⁹⁸

Im modernen Verfassungsstaat ist bereits „eine Synthese aus christlicher Ethik, abendländischem Humanismus und rationalistischem Naturrecht“ vollzogen, die Aussagen Pius` XII. können dabei „als Konsensformel im Sinne der genannten Synthese“ angesehen werden.⁴⁹⁹ Den entscheidenden Schritt vom Toleranzprinzip zu einer grundsätzlichen Anerkennung der Religionsfreiheit auf der Basis der allgemeinen Menschenrechte vermag Pius XII. nicht zu vollziehen, dafür verharrt er zu sehr im scholastischen Konzept eines Idealstaates, der sich zwangsläufig als katholischer Staat verstehen muss. Der von Pius XII. vertretende Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit verhindert eine allgemeingültige Freiheit im Glaubens- und Konfessionsbekenntnis, es bleibt nur der Weg der Toleranz, die Anerkennung der Faktizität anderer Religionen ist deshalb lediglich die „Hinnahme eines Übels.“⁵⁰⁰

2.5.4 Verbindung von Gemeinwohlprinzip und Würde der Person bei Papst Johannes XXIII.

Papst Johannes XXIII. (1958-1963) hat sich in zwei Enzykliken zu dezidiert sozialethischen Themen und Fragestellungen lehramtlich geäußert. Die Enzyklika „Mater et magistra“⁵⁰¹ von 1961 unterzieht die Gesellschaftsordnung mit ihren zeitbedingten Herausforderungen einer theologischen Bewertung, um dadurch, dem Auftrag Christi entsprechend, Orientierung zu geben.⁵⁰² Den äußeren Anlass dazu bietet der 70. Jahrestag der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum“ durch Papst Leo XIII. im Jahr 1891. Johannes XXIII. betont in „Mater et magistra“ das Personalprinzip der katholischen Soziallehre und verbindet dieses mit dem Gebot des Gemeinwohls als oberstem Ziel allen staatlichen und gesellschaftlichen Handelns. In Aufnahme der Lehre Papst Pius` XII. bezeichnet Johannes XXIII. den Menschen als „Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ und formuliert diese Zuweisung als „obersten Grundsatz“ der Soziallehre.⁵⁰³ Das so verstandene Personalprinzip, welches sich theologisch begründet aus der Personalität Gottes ergibt, „trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person.“⁵⁰⁴ Der Gesellschaft gegenüber kommt dem Personalprinzip und damit dem Individuum der Vorrang zu. Nach Hubertus Zilkens benennt Johannes XXIII. in seiner Enzyklika

„die unmittelbar praktische Relevanz der Sozialnatur des Menschen für die konkrete Wirklichkeit von Wirtschaft und Gesellschaft. Damit bewegt er sich zwar in einem

nicht die Anerkennung, sollte ihm der rechte Sinn gegeben werden, dass nämlich sittlich Unerlaubtes nie dem wahren Wohle des Volkes zu dienen vermag.“, Ebd., S. 64.

⁴⁹⁸ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 371.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 382.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 379.

⁵⁰¹ UvG IV 196-459.

⁵⁰² UvG IV 199.

⁵⁰³ Siehe hierzu: „Nach dem obersten Grundsatz dieser Lehre (= Soziallehre der katholischen Kirche, Anmerkung E.S.) muss der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zu einer höheren Ordnung berufen ist, die über die Natur ganz und gar hinausgeht.“, in: UvG IV 414.

⁵⁰⁴ UvG IV 415.

anderen Bezugsfeld als seine Vorgänger Pius XI. und Pius XII., jedoch besteht eine Kontinuität zu diesen, da die Verhältnisbestimmung gleich bleibt, nämlich die grundsätzliche Priorität der Person vor der Gesellschaft.“⁵⁰⁵

Das Gemeinwohlprinzip, das der Staat als Ziel zu verfolgen hat,⁵⁰⁶ wird infolgedessen im Subsidiaritätsprinzip konkretisiert. Letztlich gründet die Ordnung der Gesellschaft, die im Personalprinzip ihren Ausgang und ihr Ziel findet, aber in Gott. Johannes XXIII. erklärt:

„Die sittliche Ordnung hat nur in Gott Bestand. Wird sie von Gott gelöst, löst sie sich selbst auf. Der Mensch ist eben kein bloßes Lebewesen, sondern zugleich ein mit Erkenntnis und freier Selbstbestimmung begabtes Geistwesen. Dieser Geist verlangt nach einer religiös begründeten sittlichen Ordnung.“⁵⁰⁷

Die Priorität der Person vor der Gesellschaft und die sozialethische Verortung des Individuums in Gesellschaft und Staat bildet zusammen mit dem Gemeinwohlprinzip die entscheidende Kernaussage der Enzyklika „Mater et magistra“. Johannes XXIII. stellt den untrennbarer Zusammenhang von Individual- und Sozialnatur des Menschen dar, wobei, wie Alexander Saberschinsky feststellt, in der Lehre des Papstes „die Sozialnatur erst sekundär auf die Individualnatur folgt.“⁵⁰⁸ Mit der Enzyklika „Pacem in terris“⁵⁰⁹ von 1963 wendet sich Papst Johannes XXIII. unter dem Eindruck der Kubakrise dem Thema des Friedens zu und richtet sein Lehrschreiben nicht allein an die katholische Christenheit, sondern an alle „Menschen guten Willens“.⁵¹⁰ Als letzte Enzyklika nur zwei Monate vor dem Tod Johannes' XXIII. veröffentlicht, kommt „Pacem in terris“ ein testamentarischer Charakter zu. Nach Hubertus Zilkens liegt der Friedensenzkyklika eine „Ordo-Struktur“ zugrunde:

„Bereits im ersten Abschnitt von PT (= „Pacem in terris“, Anmerkung E.S.) führt Papst Johannes XXIII. die göttliche Ordnung als Grundlage des Friedens auf Erden an. Diese göttliche Ordnung liegt auch der erfahrbaren Welt zugrunde.“⁵¹¹

So wie bereits in „Mater et magistra“ stellt der Papst auch in „Pacem in terris“ das Personalprinzip in den Mittelpunkt. Der Mensch als „Ursprung und Ziel seines gesellschaftlichen Lebens“ begründet die Ordnung des Staates.⁵¹² Dieser sozialethisch reflektierte Begriff der menschlichen Person, der verbunden mit dem Gemeinwohlprinzip in

⁵⁰⁵ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 99.

⁵⁰⁶ Siehe hierzu: „Der Staat hat zum Ziel die Gewährleistung des irdischen Gemeinwohls. Darum darf er sich nicht völlig aus dem wirtschaftlichen Leben seiner Bürger heraushalten. Er muss vielmehr in ihm gegenwärtig sein und fördernd eingreifen, zunächst um in ihm die Erzeugung jenes Maßes an materiellen Gütern zu gewährleisten, (...); dann um die Rechte aller Bürger zu schützen, besonders die der Schwächeren.“, in: UvG IV 215.

⁵⁰⁷ UvG IV 403.

⁵⁰⁸ Saberschinsky, Die Begründung universaler Menschenrechte, S. 296.

⁵⁰⁹ UvG XXVIII 94-265.

⁵¹⁰ UvG XXVIII 94.

⁵¹¹ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 100.

⁵¹² Siehe hierzu: „Demnach darf man nicht glauben, die Autorität sei an keine Norm gebunden. Da sie im Gegenteil aus der Fähigkeit hervorgeht, sich befehlend an die rechte Vernunft zu wenden, muss gefolgt werden, dass sie die Gewalt, Verpflichtungen aufzuerlegen, aus der sittlichen Ordnung herleitet, die ihrerseits Gott als Ursprung und Ziel hat. Deshalb schreibt Unser Vorgänger Pius XII. seligen Angedenkens: „Dieselbe unbedingt gültige Ordnung des Seins und der Zwecke, die den Menschen als autonome Persönlichkeit ausweist, das heißt als Träger von unverletzlichen Pflichten und Rechten – Ursprung und Ziel seines gesellschaftlichen Lebens – diese Ordnung umfasst auch den Staat (...).“, in: UvG XXVIII 124.

der göttlichen Schöpfungsordnung gründet, bildet die Voraussetzung für den Frieden.⁵¹³ Auf der Grundlage des geoffenbarten Naturrechts, das die Letztbegründung der „Würde der menschlichen Person“ als „Offenbarungswahrheit“ bietet, leiten sich konkrete Individualrechte des Menschen ab, wozu das „Recht auf Gottesverehrung“ gehört.⁵¹⁴ Johannes XXIII. erklärt es als ein Menschenrecht, „Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen.“⁵¹⁵ Das heißt: Aus der geoffenbarten Wahrheit über die Würde des Menschen resultiert auch das Recht, eine Religion auszuüben. In der Auslegung dieses Artikels von „Pacem in terris“ ist allerdings die Frage nach der Bedeutung der Aussage „ad rectam conscientiae sua normam“ umstritten. Manfred Adler stellt in seiner Bewertung die beiden maßgeblichen Interpretationskontakte dar:

„Offensichtlich knüpft diese Formulierung (= Gott der rechten Norm des Gewissens entsprechend zu verehren, Anmerkung E.S.) an der erstmals von Abaelard und dann von Thomas von Aquin entwickelten Lehre an, wonach der einzelne verpflichtet ist, seinem subjektiven Gewissen zu folgen, auch wenn dieses objektiv irrt. Als rechtes Gewissen wird in dieser Tradition freilich das, an der objektiv rechten Norm orientierte Gewissen bezeichnet. Interpretiert man die Enzyklika also im thomistischen Sinn, dann kommt sie nicht über die traditionelle Theorie hinaus, welche nur der Wahrheit ein Recht zuerkennt. Interpretiert man diese Aussage jedoch im Sinn der Terminologie der Skotisten-Schule und der Jesuitentheologie des 17./18. Jahrhunderts, welche auch das objektiv irrende, aber subjektiv schuldlose Gewissen als rechtes Gewissen bezeichnet, dann bildet die Formulierung der Enzyklika eine Brücke, um ausgehend von der traditionellen Position, zu einem in der Würde der Person begründeten Recht auf Religionsfreiheit vorzustoßen.“⁵¹⁶

Das entscheidende Interpretationskriterium bildet demnach also das Verständnis des „rechten Gewissens“ in seiner subjektiven bzw. in seiner objektiven Prägung. Möglicherweise ist eine eindeutige Definition offengelassen, um einer Weiterentwicklung in der Frage der Religionsfreiheit Raum zu geben; dieser Vermutung neigt auch Manfred Adler zu.⁵¹⁷ Im Duktus der „Ordo-Struktur“ der Enzyklika „Pacem in terris“ ergibt sich entsprechend der naturrechtlichen Argumentation aus den Rechten die Pflicht der Anerkennung zuerkannter Individualrechte durch den Anderen.⁵¹⁸ „Pacem in terris“ untermauert, dass Gott die Quelle

⁵¹³ Siehe hierzu: „Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu allen Zeiten sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird.“, in: UvG XXVIII 94.

⁵¹⁴ Siehe hierzu: „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden. Wenn wir die Würde der menschlichen Person nach den Offenbarungswahrheiten betrachten, müssen wir sie noch viel höher einschätzen. Denn die Menschen sind ja durch das Blut Jesu Christi erlöst, durch die himmlische Gnade Kinder und Freunde Gottes geworden und zu Erben der ewigen Herrlichkeit eingesetzt.“, in: UvG XXVIII 102-103.

⁵¹⁵ UvG XXVIII 107.

⁵¹⁶ Adler, Das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit, S. 34.

⁵¹⁷ Ebd., S. 34f.

⁵¹⁸ Siehe hierzu: „Daraus (= den Rechten des Einzelnen, Anmerkung E.S.) folgt auch, dass in der menschlichen Gemeinschaft dem natürlichen Recht des einen eine Pflicht der anderen entspricht: die Pflicht nämlich, jenes Recht anzuerkennen und zu achten. Denn jedes Grundrecht des Menschen leitet seine Kraft und Autorität aus

der sittlichen Ordnung ist und damit das Fundament der „menschlichen Würde“ bildet.⁵¹⁹ Der Staat steht von daher in der Verantwortung, die Persönlichkeitsrechte durch die Gewähr von Rechtsschutz und den Zwang zur Rechtspflicht zu ermöglichen⁵²⁰.

Die Sozialencykliken Papst Johannes' XXIII. knüpfen bewusst an die lehramtlichen Aussagen seiner Vorgänger an, die Argumentation erfolgt stringenter naturrechtlicher Darstellung und Beweisführung. Diese zeigt sich vor allem in der Begründung aller Rechte und Pflichten aus der geoffenbarten Wahrheit Gottes. Gleichzeitig führt Johannes XXIII. die katholische Soziallehre weiter, indem er eine Verknüpfung der individuellen Persönlichkeitsrechte mit dem Gemeinwohlprinzip herstellt, um dadurch zentrale Wertmaßstäbe wie Gerechtigkeit, Solidarität und Freiheit neu hervorzuheben. Alexander Saberschinsky sieht darin eine Ordnung für die Moderne begründet, die Johannes XXIII. mit der katholischen Soziallehre darzustellen gewillt ist:

„Für die Ordnung unter den Menschen meint Wahrheit die Beachtung der gleichen Würde aller Menschen, Gerechtigkeit die Achtung der Rechte anderer und die Erfüllung der eigene Pflichten, Liebe die Zuwendung zu den Bedürftigen und Freiheit das Zusammenwachsen der Menschheit.“⁵²¹

Durch die Verbindung des Gemeinwohlprinzips mit den Rechten der Person wird die Würde des Menschen bestimmt: „Das als naturrechtliche Größe verstandene Wesen des Menschen ist das Personsein des Einzelnen. Aus diesem Wesen bzw. der Natur der Person gehen deren Rechte hervor.“⁵²² Von besonderer Bedeutung werden die Menschenrechte, die als Rechte des Individuums zu Personenrechten des Einzelnen werden. Alexander Saberschinsky führt dazu bewertend aus:

„Menschenrechte erfahren bei Johannes XXIII. eine besondere Wendung als Personenrechte. Diese personalistische Deutung des Naturrechts und die in ihm begründeten Menschenrechte ermöglichen es ihm (= dem Papst, Anmerkung E.S.) einen Ansatz vorzustellen, der für eine theologische Deutung offen bleibt und hier letztendlich seine Wurzeln hat, aber dennoch auch einen Dialog mit den ‚Menschen guten Willens‘ ermöglicht.“⁵²³

Papst Johannes XXIII. schafft damit die theologische Voraussetzung für die Anerkennung eines allgemeinen Rechts auf Religionsfreiheit. Seine Ausführungen zum Recht der freien Gottesverehrung lassen den Aufbruch des Wahrheitsprinzips zum Prinzip der Person erkennen. So ist es das Verdienst von „Pacem in terris“, „auf der Grundlage der theologischen Tradition selbst die Frage der Religionsfreiheit gestellt und einen möglichen Weg zu ihrer

dem natürlichen Sittengesetz her; dieses verleiht jenes Recht und legt die entsprechende Pflicht auf.“, in: UvG XXVIII 123.

⁵¹⁹ Siehe hierzu: „Aber diese Art von Ordnung, deren Prinzipien sich auf alle erstrecken und absolut und unveränderlich sind, geht ganz vom wahren, und zwar vom persönlichen und die menschliche Natur übersteigenden Gott aus. Denn da Gott die erste Wahrheit aller Dinge und das höchste Gut ist, ist er zugleich die erhabene Quelle, aus der die menschliche Gemeinschaft allein wahrhaft Leben schöpfen kann, um so recht geordnet, fruchtbar und der menschlichen Würde angemessen zu sein.“, in: UvG XXVIII 131.

⁵²⁰ Siehe hierzu: „Ferner müssen die staatlichen Stellen im Interesse des Gemeinwohls sich auch dafür einsetzen, dass Bedingungen herrschen, in denen es den einzelnen Menschen möglich, und zwar leicht möglich ist, sowohl ihre Rechte wahrzunehmen als auch ihre Pflichten zu erfüllen.“, in: UvG XXVIII 156.

⁵²¹ Saberschinsky, Die Begründung universaler Menschenrechte, S. 299.

⁵²² Ebd., S. 322.

⁵²³ Saberschinsky, Die Begründung universaler Menschenrechte, S. 324.

Lösung angedeutet zu haben.“⁵²⁴ Rudolf Uertz warnt davor, die Sozialenzykliken Johannes' XXIII., besonders „Pacem in terris“, zu sehr unter dem Aspekt der lehramtlichen Kontinuität zu bewerten. Er hebt die naturrechtliche Argumentation des Dokuments hervor, „wobei das Naturrecht nunmehr hinsichtlich einer personalen Verantwortung modifiziert wird.“⁵²⁵ Anders als bei Leo XIII. und Pius XII. dient die naturrechtliche Herangehensweise bei Johannes XXIII. aber dem Ziel, an die „allgemeine human- und kulturgeschichtliche Entwicklung“, wie sie Ausdruck in der Erklärung der Menschenrechte von 1948 fand, anzuknüpfen:

„Aufgrund der Tatsache, dass das Fundament der Menschenrechte die allgemeine natürliche Sittlichkeit, Freiheit und Verantwortung jeder Person ist, verbietet es sich dem Papst selbstverständlich, diese Grundnormen mit zusätzlichen theologischen Annahmen zu versehen.“⁵²⁶

Uertz sieht darin eine „Wendung in der Frage der Toleranz“ vollzogen: „Nur auf dieser allgemein sittlichen Basis ist das friedliche und geordnete Zusammenleben der Menschen verschiedener Überzeugungen, Religionen, Sprachen, Kulturen im Gemeinwesen und in der Völkergemeinschaft möglich.“⁵²⁷ Zusammenfassend stellt Rudolf Uertz fest:

„Pacem in terris stellt eine Kompilation von einer personalistischen politischen Ethik und herkömmlicher katholischer Staats- und Soziallehre dar. (...) Dies ermöglicht es, die Menschenrechte, die das Produkt theologisch-kirchlicher und säkular-politischer Ideen sind und damit als kulturchristliches Gedankengut zu verstehen sind, zum Wesensbestandteil der christlichen Sozialethik zu machen und sie in die kirchenamtliche Doktrin zu inkorporieren.“⁵²⁸

2.6 Fazit

Nach dem Ende der verheerenden Konfessionskriege und dem Zusammenbruch der alten mittelalterlichen Einheitsordnung entwickeln Jean Bodin und Thomas Hobbes den Gedanken der Souveränität des Staates und damit dessen Stärkung und potentielle Unabhängigkeit der Religion gegenüber, um die Voraussetzung für eine dauerhafte Friedenssicherung zu gewährleisten; die widerstreitenden Wahrheitsansprüche der religiösen Bekenntnisse erschienen dafür als nicht mehr geeignet. John Locke fügt dem Souveränitätsgedanken den Gedanken von der Freiheit des Individuums hinzu. In der Folge führen diese staatsphilosophischen Überlegungen zur Gliederung der Gewalten innerhalb des Staates und zu einer Betonung der Individualrechte des Einzelnen sowie zu einer zunehmenden Unabhängigkeit des Staates von der Kirche. Der religiöse Glaube wird dabei der Individualebene zugeordnet, die damit einhergehende Wahrheitsfrage wird dem Zugriff des Staates entzogen. Durch die Umsetzung des Gedankens der Souveränität des Herrschers im Absolutismus steht es nun in der Verfügung des Fürsten Minderheiten gegenüber Toleranz zu gewähren, wie im Fall des Edikts von Nantes, oder diese auch zu entziehen. Gleichzeitig bleibt aber die Bedeutung der Mehrheitsreligion als Staatsreligion erhalten. In der absolutistischen Staatskirchenordnung beansprucht allerdings der Staat die Hoheit über die Kirche für sich. Mit

⁵²⁴ Adler, Das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit, S. 35.

⁵²⁵ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 463.

⁵²⁶ Ebd., S. 465f.

⁵²⁷ Ebd., S. 467.

⁵²⁸ Ebd., S. 470.

der Französischen Revolution wird der Absolutismus der Fürsten beseitigt, es erfolgt die Proklamation der Menschenrechte. Die Staatsgewalt ist durch das Gesetz gebunden und zur Gewähr der Menschenrechte den Bürgern gegenüber verpflichtet. Französische Revolution und Aufklärung fordern die katholische Kirche, die zudem durch die Auflösung der gallikanischen Kirchenordnung in Frankreich und der Säkularisation in Deutschland geschwächt ist, zur Auseinandersetzung mit der Freiheitsidee heraus. Das immanente Freiheitsverständnis der Aufklärung steht dabei dem transzendenten Verständnis der katholischen Theologie schroff gegenüber. Mit den Schriften des *Félicité de Lamennais*, der sich dem Liberalismus zuwendet und die Verwirklichung umfassender Freiheitsrechte, wozu auch die Religions- und Gewissensfreiheit gehören, fordert, spitzt sich die gesamtkirchliche Situation dramatisch zu. Die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. verurteilen den Liberalismus, mit dem Wahrheitsprinzip weisen sie alle Freiheitsforderung grundsätzlich zurück. Die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts wird damit zum Gegenmodell des Verfassungsstaates, der seinen Bürgern zivile Freiheitsrecht garantiert. Am Ende des 19. Jahrhunderts beginnt sich allerdings eine Entwicklung Bahn zu brechen, die in Reaktion auf jeweilige Zeitumstände zu einer schrittweisen Relativierung eines strikten kirchlichen Antiliberalismus führt. Leo XIII. begründet zwar einerseits die Abwehr des Liberalismus mit dem neuscholastischen Modell des Naturrechts und der Betonung des Wahrheitsprinzips, gleichzeitig formuliert er den Gedanken des *Bonum commune* so, dass die Gewähr von Toleranz zu einem sozialethischen Maßstab wird. Papst Pius XI. tritt unter dem Eindruck des Totalitarismus für die Individualrechte des Einzelnen und für die Begrenzung der Staatsmacht ein. Er fordert Freiheit für die Ausübung des religiösen Bekenntnisses. In der Würdigung der Demokratie durch Papst Pius XII. verknüpfen sich Naturrechtskonzeption und säkularer Humanismus auf der Basis der göttlichen Schöpfungsordnung und der in diesen zu begründenden Menschenrechten. Gleichzeitig hält er in der Toleranzlehre aber unbeugsam am Wahrheitsprinzip fest. In der Soziallehre Johannes' XXIII. wird sodann aber eine Synthese zwischen den Persönlichkeitsrechten des Einzelnen und der Gemeinwohlverpflichtung vollzogen, die Menschenrechte werden als Personrechte des Individuums verstanden. Das Personalprinzip wird zum bestimmenden Kriterium, da die Würde des Menschen als Offenbarungswahrheit erkannt und der Staat darauf verpflichtet wird, die Ausübung der Persönlichkeitsrechte durch die Schaffung eines rechtlichen Rahmens zu ermöglichen. Das zunehmende Auseinandertreten von Staat und Kirche nach der Reformation und den Konfessionskriegen führte einerseits zur Stärkung des Staates im Souveränitätsgedanken, andererseits aber auch zur Begrenzung der Staatsmacht in ihrer Nachordnung hinter und unter die Menschenrechte und die damit verbundene Verpflichtung auf Freiheitsgewähr. Die katholische Kirche war in einen Differenzierungsprozess gestellt, der zwischen einem deistisch begründeten Liberalismus, der sich feindlich gegen die Kirche positionierte, und den theologischen Erkenntnissen des Personalitätsprinzips und den darin begründeten Personrechten, wozu die Freiheitsrechte gehören, zu einer Entscheidung zwang. Am Ende dieses Prozesses steht die Anerkennung der individuellen Freiheitsrechte aufgrund einer dezidiert theologischen Begründung. Zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils war das päpstliche Lehramt zu einer vollgültigen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht noch nicht bereit. Nur im Rahmen der Toleranzgewähr, und damit im Sinne eines Gnadenerweises, erschien die Anerkennung anderer Religionen und Bekenntnisse um des Gemeinwohls willen möglich zu sein.

3. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ und ihre lehramtliche Rezeption

Die Textgenese von „Dignitatis humanae“ zeigt eindrucksvoll das Ringen der Konzilsteilnehmer um ein zentrales Thema der Moderne, das über eine längere Epoche der Kirchengeschichte stets ablehnend behandelt und in namhaften lehramtlichen Dokumenten unzweideutig verurteilt worden war. Die Veränderungen in der Welt, die Konfrontationen der Mächte, die ideologisch motivierten Diktaturen und der Zweite Weltkrieg hatten zu einer Bewusstwerdung der Menschenrechte geführt; in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte hatten sich die Vereinten Nationen 1948 zudem öffentlich zur Religionsfreiheit bekannt. Neben diesen äußeren Voraussetzungen waren aber seit Papst Leo XIII. auch Bewegungen innerhalb der päpstlichen Äußerungen, besonders in Enzykliken und Ansprachen, erkennbar geworden, die die Würde der menschlichen Person immer mehr betonten. Trotzdem war der Weg der katholischen Kirchen zur Anerkennung der Religionsfreiheit von inhaltlichen Kontroversen, innerkirchlichen Parteikämpfen und Richtungsstreitigkeiten geprägt. Die Konfrontation der Kardinäle Ottaviani und Bea gehört während des Konzilsverlaufs ebenso dazu wie das Sichtbarwerden offensichtlicher Risse zwischen den einzelnen Richtungen innerhalb der Kirche. Die Vielzahl der Textentwürfe und ihre hartnäckige Diskussion zeigt aber auch die Ernsthaftigkeit, mit der die Konzilsväter eine akzeptable Stellungnahme zu Thema der Religionsfreiheit suchten und wie sehr sie um eine nachvollziehbare theologische Begründung gerungen haben. So kann am Ende des Konzils mit „Dignitatis humanae“ ein Dokument verabschiedet werden, das im Aufbruch des Wahrheitsprinzips zugunsten des Personalprinzips bei gleichzeitigem Festhalten an der moralischen Verpflichtung des Einzelnen, die Wahrheit des katholischen Glaubens zu suchen und zu bewahren, eine Brücke zur Gegenwart der Moderne schlägt und gleichzeitig an der Überzeugung des eigenen Glaubens festhält. Das päpstliche Lehramt von Papst Paul VI. bis zu Papst Franziskus greift seit der Konzilszeit in einschlägigen Dokumenten und Ansprache die Lehre von „Dignitatis humanae“ positiv auf; dabei werden spezifische Sichtweisen, theologische Interpretationen und zeitgeschichtliche Ereignisse durch den jeweiligen Pontifex interpretiert und jeweils aktuell gedeutet.

3.1 Die Erklärung „Dignitatis humanae“

Die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“, deren Entstehungsprozess sich über die gesamte Länge des Konzils von der Vorbereitungszeit bis zum letzten Tag der Kirchenversammlung erstreckt, zeigt eindrucksvoll die Entwicklung sowohl im Bewusstsein der Konzilsväter wie der lehramtlichen Position zu einem Thema, das die katholische Kirche seit langer Zeit beschäftigt und in zentralen theologischen Fragen ihr offenbarungstheologisches und ekklesiologisches Selbstverständnis berührt. In die Erklärung über die Religionsfreiheit fließen vor allem Ausführungen des Konzils aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und aus dem Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ ein. Die Konzilsväter respektierten folglich auch die Tatsache, dass sich die Menschheit in der Moderne der personalen Würde des Individuums immer mehr bewusst wurde. So kann „Dignitatis humanae“ als ein wichtiges, wegweisendes Dokument des Zweiten Vaticanums gelten, in dem

die Weiterentwicklung der katholischen Theologie und der kirchlichen Staats- und Menschenlehre deutlich wird.

3.1.1 Entstehungsgeschichte der Konzilserklärung in ihren wichtigsten Etappen

Die Entstehungsgeschichte der Konzilserklärung beginnt mit einem Text im Schema der Konstitution „De Ecclesia“, den die Theologische Vorbereitungskommission vor Beginn des Konzils erarbeitet hatte und endet mit der Schlussabstimmung über „Dignitatis humanae“ am 07. Dezember 1965. Sie erstreckt sich damit über die gesamte Konzilszeit. Pietro Pavan⁵²⁹ und Roman Siebenrock⁵³⁰ zeichnen den langwierigen Entwicklungsprozess der Konzilserklärung ausführlich nach, Thomas Weitz⁵³¹ dokumentiert detailliert die unterschiedlichen Standpunkte, wie sie in den Eingaben und Reden der Konzilsväter und ihrer Peritii zum Ausdruck kommen. Die Theologische Vorbereitungskommission hatte in Kapitel IX des Schemas „De Ecclesia“ eine thematische Ausführung zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche erarbeitet. Darin wird in der Frage der religiösen Freiheit des Menschen die bis dahin vorherrschende Lehrmeinung rezipiert, so wie sie exemplarisch den Ausführungen von Kardinal Ottaviani über „zweierlei Maß und Gewicht“ im Verhältnis der Kirche zum Staat entsprechen.⁵³² Nur des Gemeinwohls wegen ist demnach der Staat berechtigt, anderen Bekenntnissen außerhalb des katholischen Glaubens Toleranz zu gewähren. Nur in Staaten, in denen die Katholiken in der Minderheit sind, fordert die Kirche demnach die Freiheit zum Bekenntnis der Religion für sich ein, ohne allerdings grundsätzlich Freiheitsrechte für andere Bekenntnisse und Religionen in Staaten mit katholischer Bevölkerungsmehrheit zuzugestehen. Dieser Auffassung begegnete bereits in der Vorbereitungsphase des Konzils heftiger Widerstand vor allem Seitens der Konzilsteilnehmer.⁵³³ Im Zentrum der Auseinandersetzung standen gegensätzliche Positionen zwischen der Vorbereitungskommission und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, das unter der Leitung von Kardinal Augustin Bea stand. Ein thematischer Textentwurf des Einheitssekretariats zur Religionsfreiheit wurde im Juni 1962 von der Vorbereitungskommission abgelehnt und für die Beratung in der Konzilsaula nicht zugelassen. Erst nachdem Papst Johannes XXIII. nach der Eröffnung des Konzils im Oktober 1962 das Sekretariat in den Rang einer Konzilskommission erhob, war das Einheitssekretariat ermächtigt, seinen Entwurf dem Konzil vorzulegen.⁵³⁴ Der erste Textentwurf, der einem eigenen Schema entspricht, wurde den Konzilsvätern im November 1963 vorgelegt. Das Thema der Religionsfreiheit sollte in Kapitel V des Dekrets über den Ökumenismus behandelt werden. Darin wird eine Erklärung der katholischen Kirche zur religiösen Freiheit gefordert, da

⁵²⁹ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 704-711.

⁵³⁰ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 152-165.

⁵³¹ Weitz, Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁵³² Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici, S. 72f.

⁵³³ Siehe hierzu: „Sowohl in der Vorbereitungsphase des Konzils als auch zu dessen Beginn zeigt sich auf Seiten der Konzilstheologen wie der Väter eine entschiedene Opposition gegen diese Lehrauffassung über die Freiheit im religiösen Bereich. In der Folge wurde jedoch der Abschnitt über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat aus dem Schema über die Kirche ausgelassen, und daher unterblieb auch jede Diskussion über die religiöse Freiheit im Zusammenhang mit diesem Abschnitt.“, in: Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 704.

⁵³⁴ Ebd., S. 704f.

eine weitere Entwicklung der Ökumene unter den Vorgaben der traditionellen Toleranzlehre als unmöglich erachtet wurde. Aufgrund der Interventionen zahlreicher Konzilsväter wird jedoch über die Textvorlage von Kapitel V im Ökumenedekret nicht abgestimmt; das Thema wird auf die nächstfolgende Sitzungsperiode des Konzils vertagt.⁵³⁵ Das zweite Schema, die sogenannte „Declaratio prior“ stellt bereits einen selbständigen Textkorpus zum Thema Religionsfreiheit dar. Unter den Vätern hatte sich in der zweiten und dritten Sitzungsperiode die Überzeugung verbreitet,

„das Konzil müsse in einem eigenen Dokument über die religiöse Freiheit sprechen. Als Grund wurde angegeben, die religiöse Freiheit sei ein Thema, das an Umfang und Bedeutung über die Grenzen des Ökumenismus hinausgehe. Es habe höchste Bedeutung für die Beziehungen der Kirche zur gesamten Menschheit.“⁵³⁶

Zum Grundmotiv der „Declaratio prior de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa“ wurde die Ausführung über die „Würde jedes Menschen als Person, seine höchste Würde, die aus seiner göttlichen Berufung entspringt.“⁵³⁷ Damit wurde in der „Declaratio prior“, die vom 25. bis 28.09.1964 in der Konzilsaula ohne abschließende Abstimmung diskutiert wurde, erstmals von der Menschenwürde und vom Personalprinzip her argumentiert und der Pramat des bisherigen alleingültigen Wahrheitsprinzips durchbrochen. Aus den Diskussionen in der Konzilsversammlung und den anschließenden Eingaben erarbeitete das Einheitssekretariat als drittes Schema den „Textus emendatus“:

„Das Thema der religiösen Freiheit wird in diesem dritten Schema (...) breiter entfaltet. Ausgangspunkt ist die Feststellung der Tatsache, dass sich die Menschen in der Neuzeit ihrer eigenen personalen Würde immer deutlicher bewusst werden. (...) Die religiöse Freiheit wird daher als ein Recht der Person proklamiert, dessen Wesen angegeben wird: es besteht in der Freiheit von Zwang sowohl von Seiten der einzelnen Menschen als auch von Seiten der öffentlichen Gewalt, einer Freiheit in zweifachem Sinn: keiner darf gezwungen werden, im religiösen Bereich gegen sein Gewissen zu handeln; keiner darf in diesem Bereich gehindert werden, entsprechend seinem Gewissen zu handeln.“⁵³⁸

Die rechtliche Begründung dafür liefert der Text im Hinweis auf die Vernunft, die theologische Begründung wird in der Offenbarung verortet.⁵³⁹ Die Einwände zahlreicher Väter gegen die Textvorlage bezog sich vor allem darauf, dass der „Textus emendatus“ ein „implizites Bekenntnis zum religiösen Indifferentismus“ ablege und damit im „Widerspruch gegen die kirchlichen Lehraussagen“ stehe.⁵⁴⁰ Die für den 19.11.1964 geplante Abstimmung wird deshalb abgesagt, stattdessen sollte es eine Abstimmung darüber geben, ob die eigentliche Abstimmung überhaupt erfolgen kann. Aber auch die Abstimmung über die Abstimmung wird von den Konzilsmoderatoren nicht zugelassen. Es folgte eine hitzige Diskussion und eine

⁵³⁵ Ebd., S. 705.

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Ebd.

⁵³⁸ Ebd., S. 706.

⁵³⁹ Siehe hierzu: „Die religiöse Freiheit wird (...) im Licht der Offenbarung betrachtet: sie ist eine Freiheit, die ganz mit jener Freiheit übereinstimmt, welche der Kirche im göttlichen Auftrag bei der Erfüllung ihrer Sendung zukommt; sie findet eine Bestätigung in der Handlungsweise des Herrn und der Apostel; sie stellt einen Maßstab für das Apostolat in der Kirche dar, sowohl für die Hierarchie wie für die Laien.“, in: Ebd.

⁵⁴⁰ Ebd.

Petition von mehr als 400 Vätern an den Papst. Paul VI. übergibt daraufhin die Angelegenheit dem Verwaltungsgericht des Konzils, dieses befindet die Rechtmäßigkeit der Entscheidung des Präsidiums. So konnte nach heftiger Kontroverse auch über das dritte Schema im Konzil nicht abgestimmt werden;⁵⁴¹ der 19. November 1964 sollte als „schwarzer Donnerstag“ in die Konzilsgeschichte eingehen.⁵⁴² Nach den Ereignissen im November 1964 konnten bis Februar 1965 Vorschläge und Textänderungswünsche an das Einheitssekretariat gerichtet werden. Nachdem die insgesamt 218 Eingaben eingearbeitet und mit anderen Konzilskommissionen abgeglichen worden waren, erteilte Papst Paul VI. im Mai 1965 die Genehmigung, den neuen Textentwurf den Konzilsteilnehmern zuzustellen; es handelt sich dabei um den „Textus reemendatus“, das vierte Schema für die Erklärung zur Religionsfreiheit. Der erneuerte Text gliedert sich in 4 Teile: „1. Bezugnahme auf die heutige geschichtliche Situation und Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit. 2. Diese Freiheit im Lichte der Vernunft. 3. Im Licht der Offenbarung. 4. In der geschichtlichen Situation der Gegenwart.“⁵⁴³ Bei der Diskussion in der Konzilsaula, die im September 1965 erfolgt, zeigt sich, dass eine Gruppe der Konzilsväter der Vorlage vollumfänglich zuzustimmen gewillt ist, eine zweite Gruppe diese grundsätzlich ablehnt und eine dritte Gruppe Änderungen in Inhalt und Struktur fordert. Wegen dieser ungewissen Lage verlangte das Einheitssekretariat eine Abstimmung darüber, ob es überhaupt ein Dokument zur Religionsfreiheit geben solle. Am 21. September 1965 stimmen schließlich nach einer Intervention von Papst Paul VI. 1997 Väter für ein Dokument, 224 sind nach wie vor dagegen. Ab Ende September 1965 erfolgte nun die Erstellung eines neuen Textes, das fünfte Schema, durch das Einheitssekretariat; es trägt die Überschrift „Textus recognitus“. Der Text betont im Zusammenhang der Religionsfreiheit die Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche als einziger wahrer Religion.

„Daraus folgt, dass ebenso, wie die Verpflichtung zur Suche nach Wahrheit und zu der der jeweiligen Gewissheit entsprechenden Zustimmung besteht, ebenso auch die Verpflichtung gegeben ist, die katholische Religion anzunehmen und zu bekennen, sobald und soweit sie erkannt ist. Es handelt sich also um eine Verpflichtung, die das Gewissen angeht und bindet, weil die Wahrheit nur kraft ihres eigenen Lichtes verpflichtet. Die religiöse Freiheit, welche die Erklärung behandelt, betrifft, wie gesagt, jedoch nur die Beziehungen zwischen den Personen im menschlichen Zusammenleben, und sie besteht in einer Freiheit von äußerem Zwang. Daher bleibt die katholische Lehre über die einzige wahre Religion, über die einzige Kirche Jesu Christi und über die moralische Verpflichtung der Menschen dieser gegenüber unberührt. Das bedeutet nämlich nicht, die Bejahung der religiösen Freiheit als eines Rechts jedes einzelnen Menschen in seinen Beziehungen zu anderen könne vom Vollzug der Freiheit als einer Verpflichtung gegenüber der Wahrheit losgelöst werden: die erste steht in einer Funktion zur zweiten, da ihre Begründung darin liegt, dass die Menschen nicht daran gehindert werden dürfen, in dem Maße der Wahrheit zu folgen, in dem sie ihnen innerlich aufleuchtet.“⁵⁴⁴

Im revidierten Text wird die Religionsfreiheit als natürliches Recht der Person dargestellt, deren Gegenstand die Freiheit von äußerem Zwang, deren Fundament aber die Würde des

⁵⁴¹ Ebd., S. 706f.

⁵⁴² Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, S. 100.

⁵⁴³ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 707.

⁵⁴⁴ Ebd., S. 708f.

Menschen ist. In diesem Zusammenhang hat der Staat die Aufgabe, die Religionsfreiheit anzuerkennen, sie zu schützen und zu fördern. Seine Aufgabe besteht dabei ausschließlich in der Gewährleistung eines rechtlichen Freiheitsraums für eine positive Religionsfreiheit.⁵⁴⁵ Die Konzilsväter stimmten am 27./28. Oktober 1965 den einzelnen Teilen des vorliegenden Textentwurfs mit großer Mehrheit zu. Im sechsten Schema, dem „Textus denuo recognitus“ wurden nochmals Veränderungs- und Verbesserungsvorschläge eingearbeitet. Um der Meinung einiger Väter entgegenzutreten, es handle sich um einen Bruch mit der bisherigen Lehrmeinung, wurden Hinweise auf Äußerungen von Papst Leo XIII. bis Papst Johannes XXIII. hinzugefügt.⁵⁴⁶ Die finale Annahme des Dokuments erfolgt nun am 07. Dezember 1965 mit 2308 Ja-Stimmen, 70 Nein-Stimmen und 8 ungültigen Stimmen. Bereits die Textgeschichte zur Entstehung von „Dignitatis humanae“ zeigt eine Lehrerentwicklung in der Frage des Verhältnisses von Staat und Kirche, im Verständnis von Freiheit und Individuum. Mit Roman Siebenrock ist festzuhalten:

„Diese Entwicklung der Lehre (...) bezieht sich nicht allein auf das Verhältnis von Kirche und Staat im Kontext neuzeitlicher Menschen- und Freiheitsrechte, wie sie in der Toleranzdebatte geführt wurde. Ebenso bedeutsam ist, dass diese Erklärung die gesellschaftlich-soziologische Vorbedingung für eine Neubestimmung der Sendung der Kirche in der Gegenwart darstellt, ohne die z. B. die Pastoralkonstitution und Nostra aetate mit ihrem Dialogprogramm in der ‚Luft‘ hingen.“⁵⁴⁷

Mit dem Ende des Konzils war die Auseinandersetzung über die Erklärung zur Religionsfreiheit allerdings nicht beendet, das Schisma mit Erzbischof Lefebvre und seinen Anhängern wird unter anderem auch mit der „Dignitatis humanae“ begründet. Die katholische Kirche hat sich aber im Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich zur Religionsfreiheit bekannt und dafür eine spezifische Begründung geliefert: „die Religionsfreiheit wurzelt für das Konzil in der schöpfungstheologischen Würde des Menschen und dem Naturrecht.“⁵⁴⁸

3.1.2 Darstellung der Konzilserklärung in ihren wesentlichen Aussagen

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit⁵⁴⁹ ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil, „die allgemeine Grundlegung der Religionsfreiheit“, umfasst die Artikel 2 bis 8, der zweite Teil, „die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung“, die Artikel 9 bis 15. Roman Siebenrock verweist auf die, der Erklärung zugrundeliegende grundsätzliche Frage nach dem Verhalten der Katholiken Menschen anderen Glaubens gegenüber und konstatiert:

„Wenn diese Frage nicht nur persönlich, sondern sozial, gesellschaftlich und politisch beantwortet werden soll: Was wäre dann zu sagen? Die Bedeutung der (...) Erklärung liegt darin, dass Dignitatis humanae zur Beantwortung dieser Frage bis heute

⁵⁴⁵ Ebd., S. 709.

⁵⁴⁶ Siehe hierzu: „Aus einer solchen nüchternen und objektiven Überlegung muss sich die Gewissheit ergeben, dass natürlich eine Lehrerentwicklung stattgefunden hat, dass aber die letzte Phase dieser Entwicklung zu dem tendierte, was in dem Dokument ausgesagt wurde, wenn sie nicht schon mit ihm übereinstimmte.“, in: Ebd., S. 710.

⁵⁴⁷ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 152.

⁵⁴⁸ Delgado, Umstrittene Religionsfreiheit, S. 35.

⁵⁴⁹ Der Text der Erklärung wird im Folgenden zitiert nach: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen. Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch, Band 2, S. 712-748.

unverzichtbar ist.“⁵⁵⁰ In Artikel 1, der der Erklärung wie eine Präambel vorangestellt ist, werden bereits die beiden zentralen Schlüsselbegriffe genannt: die „Würde der menschlichen Person“ und eine „verantwortliche Freiheit“.⁵⁵¹

Gleichzeitig wird auf die veränderte geschichtliche Ausgangssituation verwiesen, in der Freiheit „als Ausdruck der personalen Würde, als Ausübung der Verantwortlichkeit und daher (...) als Pflicht und als Liebe verstanden werden muss“.⁵⁵² Das Konzil betont, dass die „wahre Religion“ in der katholischen Kirche verwirklicht ist, und erklärt es gleichzeitig zum „officium morale“, der moralischen Pflicht des Menschen, „die Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren“.⁵⁵³ Die Konzilsväter vollziehen damit in dieser lehramtlichen Äußerungen den Übergang vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“ als Fundamentalnorm der Erklärung zur Religionsfreiheit. Mit Siebenrock ist festzuhalten:

„Der Anspruch, das eigene Tun nach eigenem Urteil und in verantwortlicher Freiheit in Beziehung zur Wahrheit zu gestalten, führt zu jener Forderung der Freiheit von Zwang, die der sittlichen Handlung entspricht, weil sich diese nach der Pflicht ausrichtet, die Wahrheit zu suchen.“⁵⁵⁴

Pietro Pavan fasst die lehramtlichen Aussagen von Artikel 1 systematisch zusammen:

„1. Gott hat den Menschen den Weg geoffenbart, auf dem ihr Heil in Jesus Christus verwirklicht werden kann. 2. Ein solcher Weg ist gegeben in der einzigen wahren Religion, die in der katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform hat. 3. Die Menschen haben die Pflicht, die Wahrheit zu suchen (...) und sie haben die Pflicht, die Wahrheit anzunehmen und ihr zu gehorchen in dem Maße, in dem sie erfasst wird. 4. Die Wahrheit betrifft und bindet das Gewissen kraft ihrer selbst, kraft des von ihr ausgehenden Lichtes. 5. Die religiöse Freiheit bezieht sich jedoch nicht auf das Verhältnis der Person zur Wahrheit, sondern sie bezieht sich vielmehr auf die intersubjektiven Verhältnisse, sowohl physischer als auch moralischer Personen zueinander.“⁵⁵⁵

Artikel 2 führt die Fundamentalnorm, wonach die Religionsfreiheit in der menschlichen Persönlichkeit, genauer in der Würde des Menschen, gründet, weiter aus. Die Erklärung hebt hervor, dass Freiheit frei sein von Zwang „von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt“, bedeutet.⁵⁵⁶ Deshalb darf niemand gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Die Gewissensfreiheit des Einzelnen erhält damit eine herausragende Bedeutung. Nach Karl Rahner und Herbert Vorgrimler sieht das Konzil

„hier bewusst von der Frage des wahren oder irrgen Gewissens ab, weil das Recht selbst von dieser Frage in keiner Weise berührt wird.“⁵⁵⁷

⁵⁵⁰ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 167.

⁵⁵¹ Siehe hierzu: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewusstsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, dass die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewusstsein der Pflicht geleitet.“, in: DiH 1.

⁵⁵² Ebd.

⁵⁵³ Ebd.

⁵⁵⁴ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 169.

⁵⁵⁵ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 712f.

⁵⁵⁶ DiH 2.

⁵⁵⁷ Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 656f.

Aufgrund der Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit in der Würde des Menschen und in der Freiheit seines Gewissens muss dieses Recht vom Staat nicht eigens verliehen oder eingeräumt werden. Die intendierte Suche nach der Wahrheit ist dem Menschen nämlich nur dann möglich, „wenn er über den dazu notwendigen inneren und äußeren Freiheitsraum verfügt.“⁵⁵⁸ Das Konzil bringt an dieser Stelle ein kategorisches Verständnis der Religionsfreiheit zum Ausdruck, es kommt allen Menschen zu, ob sie nun um die Erkenntnis der Wahrheit bemüht sind oder nicht. Mit Michelle Becka kann festgehalten werden:

„Aufgrund des kritischen und universalistischen Anspruchs von Menschenwürde und Menschenrechten geht es (...) stets um Würde und Rechte aller Menschen.“⁵⁵⁹

Nach der Überzeugung des Konzils bleibt der Mensch allerdings weiterhin verpflichtet, die religiöse Wahrheit zu suchen und sie kraft seines Gewissens zu erkennen und anzunehmen.⁵⁶⁰ Um die Religion aber öffentlich und gemeinschaftlich zum Ausdruck bringen zu können, bedarf es des Staates, der gehalten ist, die Religionsfreiheit zu achten; der Staat würde aber seinerseits eine Grenzüberschreitung vollziehen, wenn er die „religiösen Akte“ seiner Bürger „zu bestimmen oder zu verhindern“ bestrebt wäre.⁵⁶¹ Ungeachtet der Wahrheitsfrage bestimmt Artikel 4 die Inhalte der positiven Religionsfreiheit näher. Demnach haben religiöse Gemeinschaften das Recht auf Kultusfreiheit ebenso wie das Recht der freien Wahl und Einsetzung ihrer Amtsträger. Ein legitimer Anspruch besteht in der Errichtung von Gebäuden und im Erwerb von Gütern, sowie in der öffentlichen Bezeugung ihrer Lehre durch Wort und Schrift. Die Grenzen legitimer Religionsfreiheit werden dann überschritten, wenn ein Zwang zum Bekenntnis ausgeübt oder die öffentliche Ordnung verletzt wird.⁵⁶² Zur Religionsfreiheit gehört auch das Recht der Eltern die religiöse Erziehung ihrer Kinder zu bestimmen; diese Freiheit hat auch die Freiheit der Schulwahl zum Inhalt. Eltern dürfen nicht gezwungen werden, für ihre Kinder einen Schulunterricht zu wählen, der ihrer religiösen Überzeugung widerspricht.⁵⁶³ Aufgabe des Staates ist es zwar nicht, Religionsfreiheit zu gewähren, da sie jedem Menschen aufgrund seiner Würde eignet, wohl aber für den Schutz der Religionsfreiheit aktiv zu sorgen. Dies wird in Artikel 6 als Forderung der Gemeinwohlverpflichtung des Staates begriffen. Das Konzil definiert hierbei Gemeinwohl als die

„Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommenung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“⁵⁶⁴

Aufgrund dessen hat der Staat die Aufgabe

⁵⁵⁸ Ebd., S. 657.

⁵⁵⁹ Becka, Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik, S. 817.

⁵⁶⁰ Ebd. „Nun aber werden die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt und anerkannt; ihm muss er in seinem gesamten Tun in Treue folgen, damit er zu Gott, seinem Ziel, gelange.“, in: DiH 3.

⁵⁶¹ Ebd. „Hinzu kommt, dass die religiösen Akte, womit sich der Mensch privat und öffentlich aufgrund einer geistigen Entscheidung auf Gott hinordnet, ihrem Wesen nach die irdische und zeitliche Ordnung übersteigen. Demnach muss die staatliche Gewalt, deren Wesenzweck in der Sorge für das zeitliche Gemeinwohl besteht, das religiöse Leben der Bürger nur anerkennen und begünstigen, sie würde aber, wie hier betont werden muss, ihre Grenzen überschreiten, wenn sie so weit ginge, religiöse Akte zu bestimmen oder zu verhindern.“, in: Ebd.

⁵⁶² DiH 4.

⁵⁶³ DiH 5.

⁵⁶⁴ DiH 6.

„durch gerechte Gesetze und durch andere geeignete Mittel den Schutz der religiösen Freiheit aller Bürger wirksam und tatkräftig (zu) übernehmen und für die Förderung des religiösen Lebens günstige Bedingungen (zu) schaffen, damit die Bürger auch wirklich in der Lage sind, ihre religiösen Rechte auszuüben und die religiösen Pflichten zu erfüllen.“⁵⁶⁵

Auch wenn in einem Land einer bestimmten Religion eine hervorgehobene Stellung zugebilligt wird, so muss das Recht auf Freiheit in religiösen Angelegenheit aber dennoch allen Bürgern und religiösen Gemeinschaften gewährt werden. Karl Rahner und Herber Vorgrimler werten diese Aussage so, „dass die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz niemals, weder offen noch verborgen, um der Religion willen verletzt wird. Keine Diskriminierung darf erfolgen.“⁵⁶⁶ Das Konzil erkennt allerdings der staatlichen Gewalt auch das Recht zu, das Grundrecht auf Religionsfreiheit einzuschränken. Dafür setzt das Konzil aber enge Grenzen, so können lediglich die Sorge um den öffentlichen Frieden und um die Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit eine Einschränkung begründen. Artikel 7 spricht von „umgrenzenden Normen“, denen die freie Ausübung der Religion unterworfen ist.⁵⁶⁷ Im abschließenden Artikel 8 des ersten Teils der Erklärung über die Religionsfreiheit appelliert das Konzil an die Erzieher,

„Menschen zu bilden, die der sittlichen Ordnung gemäß der gesetzlichen Autorität gehorchen und zugleich Liebhaber der echten Freiheit sind“,⁵⁶⁸

es werden damit die Pflichten betont, die sich aus Rechtsansprüchen ergeben. Pietro Pavan führt dazu aus:

„In jedem Recht aber ist die Auffassung von einer entsprechenden Pflicht mitenthalten; wenn die Menschen sich ihrer Rechte und Pflichten bewusst werden, finden sie sich bereits in Kommunikation mit einem Bereich geistiger Werte, wie der Wahrheit, des Guten, der Gerechtigkeit, universaler Werte, die gleichsam Reflexe Gottes sind; sie empfinden von da aus das Bedürfnis, in Einheit mit ihm zu leben und aus dieser Einheit Wegweisung und Anregung für ihr ganzes Leben zu empfangen.“⁵⁶⁹

Der zweite Teil der Erklärung, der die Überschrift „Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung“ trägt, stellt einleitend nochmals die zentrale theologische Begründung der Religionsfreiheit aus der göttlichen Offenbarung dar.⁵⁷⁰ Das Konzil erklärt, dass die Würde der menschlichen Person in der Offenbarung selbst grundgelegt ist. Roman Siebenrock konstatiert dazu:

„Ohne Schriftbezug bliebe das Eintreten für die Religionsfreiheit dem Vorwurf bloßer kirchlicher Pragmatik oder gar Opportunismus ausgesetzt. Dieses Defizit kann nur überwunden werden, wenn nachgewiesen werden kann, dass das Anliegen auch in der Schrift und in der normativen Lehrtradition der Kirche Anhalt findet und daher sich die

⁵⁶⁵ Ebd.

⁵⁶⁶ Rahner / Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, S. 658.

⁵⁶⁷ Siehe hierzu: „Die einzelnen Menschen und die sozialen Gruppen sind bei der Ausübung ihrer Rechte durch das Sittengesetz verpflichtet, sowohl die Rechte der andern wie auch die eigenen Pflichten den anderen und dem Gemeinwohl gegenüber zu beachten. Allen Menschen gegenüber muss man Gerechtigkeit und Menschlichkeit walten lassen.“, in: DiH 7.

⁵⁶⁸ DiH 8.

⁵⁶⁹ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 731.

⁵⁷⁰ Siehe hierzu: „Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muss.“, in: DiH 9.

Kirche auch in ihrer eigenen Identität vom Ursprung für dieses Anliegen in die Pflicht genommen weiß.“⁵⁷¹

Die folgenden Artikel des zweiten Teils der Erklärung dienen der Argumentation in diesem Begründungszusammenhang. Artikel 10 verdeutlicht den Gnadenaspekt des Glaubensaktes, der den Menschen befähigt, „Gott einen vernunftgemäßen und freien Glaubensgehorsam (zu) leisten“.⁵⁷² Aus der Freiheit des Glaubensaktes folgt die Freiheit des Glaubens, da niemand zum Glauben gezwungen werden darf. Das Konzil bezeichnet dies als „Hauptbestandteil der katholischen Lehre“.⁵⁷³ In Artikel 11 werden zahlreiche biblische Belege als Begründung für das Argument angeführt, dass Gott die Menschen „zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit (ruft), und sie (...) deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen“ werden.⁵⁷⁴ Der Schriftbeweis ist für die offenbarungstheologische Beweisführung konstitutiv. Artikel 12 führt die biblischen Belegstellen durch den Verweis auf die Kirchengeschichte weiter. Der Weg der Kirche durch die Zeit ist geleitet vom „Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes“,⁵⁷⁵ auch wenn dieser im Laufe der Geschichte verdunkelt wurde. Pietro Pavan bemerkt hierzu aufschlussreich:

„Wie ebenfalls schon gesagt wurde, ist durch die Jahrhunderte hindurch den Menschen in der christlichen Gesellschaft jedoch nicht das Recht zuerkannt worden, ungehindert von Gewalt die eigene Religion zu bekennen, wenn diese nicht als die wahre galt. Die Faktoren, die zur Einhaltung dieser rechtlich-politischen Linie in einem räumlich so weiten und zeitlich so tiefen geschichtlichen Zusammenhang geführt haben, sind vielfältig und komplex.“⁵⁷⁶

Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit der „Toleranzansprache“ von Papst Pius XII. von 1952, die noch 10 Jahre vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils allein der Wahrheit das Recht zuspricht, nicht aber dem Irrtum und damit die Personalität als Rechtsprinzip dem Prinzip der Wahrheit nachordnet. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass die Begründung des Rechts auf Religionsfreiheit aus der Würde des Menschen nicht nur eine andere Perspektive eröffnet, sondern einen Prinzipienwechsel bedeutet. In Artikel 12 bekennt das Konzil in der Form eines „kleinen Schuldbekenntnisses“ dem apostolischen Beispiel, in Freiheit den Glauben anzunehmen, oftmals nicht entsprochen zu haben.⁵⁷⁷ Nachdem Artikel 13 die Forderung der Religionsfreiheit unter dem Schutz des Staates für die katholische Kirche formuliert hat, wendet sich das Konzil in Artikel 14 an die Glieder der Kirche. Katholiken sollen ihr Gewissen bilden, um die Wahrheit des Glaubens zu erkennen:

„Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren,

⁵⁷¹ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 186.

⁵⁷² DiH 10.

⁵⁷³ „Es ist ein Hauptbestandteil der katholischen Lehre, in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf.“, in: Ebd.

⁵⁷⁴ DiH 11.

⁵⁷⁵ DiH 12.

⁵⁷⁶ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 739.

⁵⁷⁷ Siebenrock, Theologischer Kommentar zu Dignitatis humanae, S. 192.

zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen.“⁵⁷⁸

Im abschließenden Artikel 15 beschwört das Konzil die Kirche, die Religionsfreiheit als Basis für Frieden und Eintracht unter den Menschen zu begreifen.⁵⁷⁹ Pietro Pavan interpretiert diese Aussage im Kontext einer sich plural entwickelnden Gesellschaft, deren religiöser Pluralismus eine friedliche Koexistenz und einen „wirksamen Rechtschutz der Religionsfreiheit“ erforderlich macht.⁵⁸⁰

3.2 Lehramtliche Rezeption des Konzilstextes

Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ hat in den Ansprachen und lehramtlichen Dokumenten der Päpste seit den 1960er Jahren eine reichhaltige, positiv konnotierte Rezeption gefunden. Der Konzilspapst Paul VI. (1963-1978) greift noch während der laufenden Kirchenversammlung das Thema auf und treibt es somit voran. In der Nachkonzilszeit behält die Religionsfreiheit in seinen Verlautbarungen eine fortlaufende Bedeutung, dies geschieht vor allem durch die Einführung des Weltfriedenstages zum 01. Januar 1968 und durch die Enzyklika „Evangelii nuntiandi“⁵⁸¹ von 1975. Von zentraler Bedeutung ist die Thematik im Pontifikat von Papst Johannes Paul II. (1978-2005), wie sich bereits in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“⁵⁸² zeigt. Ernst-Wolfgang Böckenförde zufolge formuliert Johannes Paul II. „geradezu das hohe Lied der Religionsfreiheit.“⁵⁸³ Seine Botschaften zu den Weltfriedenstagen, zahlreichen Ansprachen auf den Pastoralreisen in aller Welt, die Enzykliken und besonders die Einladung an die Religionsführer zum Friedensgebet nach Assisi in den Jahren 1986, 1993 und 2002 geben davon Zeugnis. Dadurch wird deutlich, dass der Papst ein dezidiert kategorisches Verständnis von Religionsfreiheit vertritt. Sein Nachfolger Papst Benedikt XVI. (2005-2013) widmet sich der Religionsfreiheit vor allem auf der Ebene der fundamentaltheologischen Reflexion. Dies zeigt sich in der Botschaft zum Weltfriedenstag von 2011 und in der Enzyklika „Caritas in veritate“⁵⁸⁴. Im Unterschied zu seinem Vorgänger verschiebt sich bei Benedikt XVI. der Akzent auf die Ebene der systematischen Theologie. Es geht dem Papst weniger um die sozialethische Reflexion des Themas als vielmehr um die Frage der Wahrheit, so wird „das Recht auf Religionsfreiheit und dessen Verteidigung vor allem als Instrument gegen einen religiösen oder weltanschaulichen Relativismus gedeutet.“⁵⁸⁵ Im gegenwärtigen Pontifikat von Papst Franziskus (seit 2013) tritt eine gesellschaftspolitische Ausrichtung in Erscheinung. Neben seinen Ansprachen ist ein Dokument der Internationalen

⁵⁷⁸ DiH 14.

⁵⁷⁹ Siehe hierzu: „Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht in der Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, dass überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz genießt und dass die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden.“, in: DiH 15.

⁵⁸⁰ Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 748.

⁵⁸¹ Paul VI., Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ vom 08.12.1975, in: DH 4550-4549.

Hier zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2.

⁵⁸² Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“ vom 04.03.1979, in: DH 4640-4645.

Hier zitiert nach: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6.

⁵⁸³ Böckenförde, Einführung, in: Ruh, Johannes Paul II. Gewissen der Welt, S. 15.

⁵⁸⁴ Benedikt XVI., Enzyklika „Caritas in veritate“ vom 29.06.2009.

⁵⁸⁵ Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, S. 75.

Theologenkommission von 2019⁵⁸⁶ bemerkenswert, dass sich mit ausdrücklicher Approbation des Papstes der Religionsfreiheit und ihrer Bedeutung für die katholische Theologie widmet.

3.2.1 Menschenwürde und Evangelium: Papst Paul VI.

Mit Paul VI. besucht im Herbst 1965 erstmals ein Papst die Vereinigten Staaten von Amerika. In seiner Ansprache vor der Generalversammlung der UNO in New York am 04. Oktober 1965,⁵⁸⁷ in der der Papst hohe Wertschätzung und Anerkennung für die Vereinten Nationen zum Ausdruck bringt, appelliert der Pontifex leidenschaftlich an die versammelten Vertreter für den Frieden und die brüderliche Einheit der Welt zu wirken, gegen Unterdrückung, Hunger und Rüstung anzugehen und sich den großen Herausforderungen des Fortschritts und der Gefährdung der Menschheit zu stellen. In diesem Zusammenhang erwähnt Paul VI. das Grundrecht auf Religionsfreiheit und verortet dieses in den Zusammenhang der Menschenwürde:

„Sie (= die Versammelten, Anmerkung E.S.) verkünden hier die Grundrechte und -pflichten des Menschen, seine Würde, seine Freiheit, vor allem auch seine religiöse Freiheit – und Wir möchten, auf der Spur höherer Weisheit hinzufügen: seinen geheiligten Charakter. Heilig ist das Leben des Menschen: niemand darf wagen, es zu verletzen.“⁵⁸⁸

Bemerkenswert ist, dass sich der Papst die Argumentation der Konzilserklärung zu eigen macht, noch bevor diese endgültig vom Konzil beschlossen worden ist, und während des laufenden Prozesses der Redaktion des Dokuments in dessen inhaltliche Ausführung aktiv eingreift. Vor der Schlussabstimmung über „Dignitatis humanae“ am 07. Dezember 1965 in der Konzilsaula spricht er sich damit eindeutig für die Religionsfreiheit als Menschenrecht aus. In der Enzyklika „Evangelii nuntiandi“ vom 08. Dezember 1975 plädiert Paul VI. für eine aus dem Auftrag Christi verstandene Freiheit und erklärt die „Befreiung“ zu einer zentralen Botschaft des Evangeliums.⁵⁸⁹ In diesem Zusammenhang erwähnt er ausdrücklich die Religionsfreiheit als Aufgabe der Evangelisierung, der Papst schreibt:

„In dieser echten Befreiung, die mit der Evangelisierung verbunden ist und sich um die Verwirklichung von Strukturen bemüht, die die menschliche Freiheit schützen, muss die Gewährleistung aller Grundrechte des Menschen mit eingeschlossen sein, unter denen der Religionsfreiheit eine erstrangige Bedeutung zukommt.“⁵⁹⁰

Implizit zieht der Papst damit die bibeltheologische Begründung für die Religionsfreiheit, die Dignitatis humanae anführt, heran und verbindet sie mit dem Grundgedanken der Menschenwürde, um sie von daher zu einem inhaltlichen Thema der Evangelisierung zu erklären. Paul VI., der 1968 den Neujahrstag zum Weltfriedenstag erhebt, tritt bereits in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1969 erneut für die Menschenrechte ein, die zu fördern den Weg zum Frieden bahnt.⁵⁹¹ In den Äußerungen von Papst Paul VI. wird das Bemühen deutlich,

⁵⁸⁶ Internationale Theologische Kommission, Die Religionsfreiheit im Dienste des Allgemeinwohls vom 21.03.2019.

⁵⁸⁷ Paul VI., Ansprache vor der Generalversammlung der UNO, S. 65-76.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 74.

⁵⁸⁹ Paul VI., Enzyklika „Evangelii nuntiandi“, Nr. 38.

⁵⁹⁰ Ebd., Nr. 39.

⁵⁹¹ Paul VI., Botschaft zum Weltfriedenstag 1969.

einen Zusammenhang zwischen dem Auftrag des Evangeliums und dem Grundrecht auf Religionsfreiheit herzustellen. Argumentativ stützt er sich dabei auf die Verkündigung des christlichen Glaubens und der unveräußerlichen Würde des Menschen.

3.2.2 Kategorisches Verständnis der Freiheitsrechte: Papst Johannes Paul II.

Papst Johannes Paul II. vertritt in seiner Antrittsenzyklika „*Redemptor hominis*“ vom 04. März 1979 eine christologische Anthropologie. Aus der in Christus verkörperten Wahrheit der Liebe resultiert der „befreite Mensch“, der allerdings von „Entfremdung und Manipulation“ bedroht ist. Bernhard Häring kommentiert dazu:

*„Gegenüber all diesen Gefahren (der Gegenwart, Anmerkung ES) betont die Enzyklika den Vorrang der Ethik vor der Technik, den Vorrang des Seins vor dem Haben und ruft alle auf, Subjekt der Verantwortung zu sein. Der Papst kommt immer wieder auf die heute so sehr diskutierten und so sehr notwendigen Grundwerte zu sprechen: Menschenwürde, Freiheit, allumfassende Solidarität und das Füreinander der Gewissen.“*⁵⁹²

Im Kapitel über die konkrete Situation des heutigen Menschen greift Johannes Paul II. das Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit auf.⁵⁹³ Er bezieht sich dabei expressis verbis auf die Konzilserklärung *Dignitatis humanae* und hält als Bestandsaufnahme fest:

*„Die Einschränkung der religiösen Freiheit von Personen und Gemeinschaften ist gewiss nicht nur eine schmerzliche Erfahrung, sondern trifft vor allem auch die Würde des Menschen unabhängig von der Religion, die er bekennt, oder vom Weltverständnis, das er hat. Die Beschränkung der Religionsfreiheit und deren Verletzung stehen im Gegensatz zur Würde des Menschen und zu seinen objektiven Rechten.“*⁵⁹⁴

Der Papst fordert das Grundrecht auf Religionsfreiheit im Blick auf den osteuropäischen Kommunismus und seinen erklärten Atheismus ein:

*„Wir fordern (...) dringend die Achtung der Rechte der Religion und des Wirkens der Kirche. Wir beanspruchen kein Privileg, sondern die Achtung eines elementaren Rechtes. Die Verwirklichung dieses Rechtes ist einer der grundlegenden Prüfsteine für den wahren Fortschritt des Menschen in einem jeden Regime, in jeder Gesellschaft, in jedem System und in jeder Lage.“*⁵⁹⁵

Für Bernhard Häring kommt in „*Redemptor hominis*“ deutlich zum Ausdruck, dass Johannes Paul II. einen personalen Ansatz verfolgt, aus dem heraus er die „Grundrechte der Gewissens- und Religionsfreiheit“ einfordert.⁵⁹⁶ Während seines langen Pontifikats tritt das Freiheitsthema wie ein roter Faden in zahlreichen Predigten und Erklärungen deutlich hervor. In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1988⁵⁹⁷ widmet er sich der Religionsfreiheit als

⁵⁹² Häring, Kommentar zur Enzyklika „*Redemptor hominis*“, S. 120.

⁵⁹³ Johannes Paul II., Enzyklika „*Redemptor hominis*“. Kapitel III: „Der erlöste Mensch und seine Situation in der Welt von heute“, Nr. 13.

⁵⁹⁴ Johannes Paul II., Enzyklika „*Redemptor hominis*“, Nr. 17.

⁵⁹⁵ Ebd.

⁵⁹⁶ Siehe hierzu: „Das personalistische Denken des Papstes kommt in der ganzen Enzyklika deutlich zum Ausdruck. (...) Echter Personalismus ist nicht denkbar ohne Betonung des Grundwertes des Gewissens unter Einforderung des Grundrechtes der Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit, auf die die Enzyklika wiederholt zu sprechen kommt.“, in: Häring, Kommentar zur Enzyklika „*Redemptor hominis*“, S. 122.

⁵⁹⁷ Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1988, S. 79-89.

Voraussetzung und Bedingung des Friedens. Als Fundamentalaussage des päpstlichen Dokuments kann die These gelten, dass der Friede auf den Voraussetzungen der Freiheit und der „Offenheit der Gewissen für die Wahrheit“ beruht. Die Verletzung der Religionsfreiheit schadet deshalb der „Sache des Friedens“ und führt zu einer Missachtung der „Grundrechte der Person“.⁵⁹⁸ Aus der Schöpfungsordnung leitet sich eine Friedensordnung ab, die dem Wohl aller Menschen dient: Der

„vom Schöpfer gewollten Ordnung entsprechend ist die Gesellschaft dazu aufgerufen, sich für den Dienst am Menschen und am Gemeinwohl einzurichten und zu wirken.“⁵⁹⁹

Das Ziel der sozialen Ordnung ist für Johannes Paul II. die Personalität des Menschen, dessen unveräußerliche Rechte der Natur entspringen.⁶⁰⁰ Zu diesen Naturrechten gehört das Recht auf Religionsfreiheit, das der Papst in Rückbindung an „Dignitatis humanae“ als „rechtliche Ordnung der Gesellschaft“ für alle Menschen einfordert.⁶⁰¹ Den „alten Konflikt“ zwischen dem „Recht der Wahrheit“ und dem „Recht der Person“, der die Konzilsdebatte nachhaltig geprägt hat, aufgreifend, differenziert Johannes Paul II. zwischen der „objektiven Wahrheit“, die zu suchen zur moralischen Pflicht des Menschen gehört und der Gewissens- und Religionsfreiheit, die zum officium morale nicht in Widerspruch steht.⁶⁰² Johannes Paul II. erklärt die Religionsfreiheit zum „Maßstab der anderen Grundrechte“.⁶⁰³ Die Religionsfreiheit, die der „Seinsgrund“ aller Freiheitsrechte ist, trägt zur Wahrheit und zur Freiheit bei und dient damit grundsätzlich dem Frieden.⁶⁰⁴ Der Papst hatte sich bereits am 01. September 1980 in einer Botschaft an die Staatsoberhäupter der Unterzeichnerländer der KSZE Schlussakte von Helsinki⁶⁰⁵ gewandt und ein ausdrückliches Bekenntnis der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit auf dem Fundament der Menschenwürde als Grundrecht abgelegt und erklärt, dass die Religionsfreiheit zu den „ethischen Grundsätzen“ der Weltgemeinschaft gehört.⁶⁰⁶ Nach dem Ende des kommunistischen Staatssystems in Osteuropa ändert sich am Eintreten des Papstes für die Religionsfreiheit nichts. Er hält auch unter den Bedingungen

⁵⁹⁸ Ebd., S. 79.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 80.

⁶⁰⁰ Siehe hierzu: „Fundament und Ziel der sozialen Ordnung ist die menschliche Person als Subjekt unveräußerlicher Rechte, die sie nicht von außen empfängt, sondern die aus ihrer Natur selbst entspringen.“, in: Ebd., S. 81.

⁶⁰¹ Siehe hierzu: „Damit die Freiheit des Menschen bei der Suche nach der Wahrheit und bei dem hiermit verbundenen Bekenntnis seiner religiösen Überzeugungen vor jeglichem Zwang durch einzelne, durch gesellschaftliche Gruppen oder irgendwelche andere menschliche Gewalt geschützt sei, muss sie in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft eindeutig garantiert werden, das heißt, vom bürgerlichen Gesetz als unveräußerliches subjektives Recht anerkannt und festgesetzt werden.“, in: Ebd., S. 82.

⁶⁰² Siehe hierzu: „Ganz gewiss bedeuten Gewissens- und Religionsfreiheit nicht eine Relativierung der objektiven Wahrheit, die zu suchen jeder Mensch moralisch verpflichtet ist.“, in: Ebd.

⁶⁰³ Siehe hierzu: „Insofern das bürgerliche und soziale Recht auf Religionsfreiheit den innersten Bereich des Geistes berührt, erweist es sich als Bezugspunkt und in gewisser Weise als Maßstab der anderen Grundrechte.“, in: Ebd.

⁶⁰⁴ Ebd., S. 85.

⁶⁰⁵ Johannes Paul II., Botschaft an die Staatsoberhäupter der KSZE-Unterzeichnerländer vom 01.09.1980.

⁶⁰⁶ Siehe hierzu: „Wie bereits erwähnt, ist die Gewissens- und Religionsfreiheit einschließlich der vorgenannten Elemente ein primäres und unveräußerliches Recht der menschlichen Person. Darüber hinaus kann man, sofern es die innerste Sphäre des Geistes berührt, sogar sagen, dass es die Rechtfertigung aller anderen Freiheiten aufrechterhält, die tief in jedem Individuum verwurzelt sind. Natürlich kann diese Freiheit nur auf verantwortungsbewusste Weise ausgeübt werden, d. h im Einklang mit ethischen Grundsätzen und unter Achtung von Gleichheit und Gerechtigkeit, was wiederum, wie bereits erwähnt, durch den Dialog mit den Institutionen, deren Wesen es ist, zu dienen, gestärkt werden kann.“, in: Ebd. (keine Seitenangabe).

eines weltweiten Umbruchs und im Hinweis auf die Gefahren einer neoliberalistischen Wirtschaftsordnung unbeirrt an der Forderung fest, die Religionsfreiheit positiv zu verstehen und sie von Seiten der staatlichen Gewalt anzuerkennen. In einer Predigt während seines Aufenthalts in Kuba am 25. Januar 1998⁶⁰⁷ warnt er davor, aus der Religion ebenso wie aus dem Atheismus ein politisches System zu konstruieren.⁶⁰⁸ Der Staat muss vielmehr eine Gesetzgebung schaffen, die es jedem Menschen und jeder Religion ermöglicht, sich frei entfalten und in Freiheit leben zu können:

„Der Staat muss, fern von allem Fanatismus und extremen Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so dass es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei ihren Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszuüben. Sie sollen auf genügend Mittel und Freiraum zählen können, um durch ihren spirituellen, moralischen und zivilen Reichtum zur Lebensweise des jeweiligen Landes beizutragen.“⁶⁰⁹

In diesem Zusammenhang sieht der Papst eine Gefahr darin, die Religion auf die Privatsphäre zurückzudrängen.⁶¹⁰ Während seiner gesamten Amtszeit wird deutlich, dass Papst Johannes Paul II. ein kategorisches Verständnis von Religionsfreiheit vertritt und damit auf der Grundlage der Konzilserklärung einen wichtigen Beitrag für den weltweiten Friedensprozess am Ende des kalten Krieges und im Übergang zum 21. Jahrhundert leistet. Als „Papst der Menschenrechte“ reklamiert er vom Grundsatz der Gewissens- und Religionsfreiheit her eine „zivilisatorische Entwicklung“ als Voraussetzung für einen Frieden, der Wahrheit, Moralität und Kultur ermöglicht.⁶¹¹

3.2.3 Fundamentaltheologische Prinzipienlehre: Papst Benedikt XVI.

Für das Pontifikat von Papst Benedikt XVI. konstatiert Marianne Heimbach-Steins eine Akzentverschiebung in der lehramtlichen Darstellung des Themas „Religionsfreiheit“. Im Unterschied zu Papst Johannes Paul II. hebt Papst Benedikt XVI. stärker die dogmatische Seite der Begründung der Religionsfreiheit hervor und stellt sie in den Kontext eines „strikten Antirelativismus.“⁶¹² Bereits im Katechismus der katholischen Kirche von 1993, der unter der maßgeblichen Verantwortung von Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekten der Glaubenskongregation entstanden ist, war von den Grenzen der Religionsfreiheit her argumentiert worden.⁶¹³ Der Katechismus hebt die Pflicht hervor die Wahrheit zu suchen; die anderen Religionen sind zu achten, da auch in ihnen die Wahrheit aufleuchtet.⁶¹⁴ Es wird die Pflicht zur Gottesverehrung für das Individuum wie für die Gesellschaft hinsichtlich des

⁶⁰⁷ Johannes Paul II., Predigt bei der Eucharistiefeier in Havanna, S. 89-91.

⁶⁰⁸ Siehe hierzu: „In diesem Zusammenhang (= die soziale Relevanz der Religion, Anmerkung E.S.) sollte man auch daran erinnern, dass ein moderner Staat aus dem Atheismus oder der Religion kein politisches Konzept machen darf.“, in: Ebd., S. 90f.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 90.

⁶¹⁰ Ebd., S. 89.

⁶¹¹ Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. S. 363.

⁶¹² Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, S. 72.

⁶¹³ KKK 2104-2109.

⁶¹⁴ Ebd., 2104. (Der Katechismus bezieht sich an dieser Stelle auf DiH 1 und Nostra aetate 2.)

katholischen Bekenntnisses betont⁶¹⁵ und die Gewissensfreiheit bezüglich des religiösen Bekenntnisses festgehalten.⁶¹⁶ Der Katechismus unterstreicht dabei die Gewissenspflicht der geoffenbarten Wahrheit gegenüber und verneint das moralische Recht „einem Irrtum anzuhängen“.⁶¹⁷ In seiner Predigt zu Beginn des Konklaves in der „Missa pro eligendo papa“ am 18. April 2005⁶¹⁸ beschwört Kardinal Ratzinger die Verpflichtung der katholischen Kirche zur Wahrheit, die er christologisch begründet und mit der Liebe verbunden sieht:

„In Christus decken sich Wahrheit und Liebe. In dem Maße, in dem wir uns Christus nähern, verschmelzen auch in unserem Leben Wahrheit und Liebe.“⁶¹⁹

Für den Dekan des Kardinalskollegs ist dies die notwendige Antwort der Kirche auf die Herausforderung der Gegenwart, in der eine „Diktatur des Relativismus“ herrscht.⁶²⁰ Der Abschnitt aus dem Katechismus von 1993 und die Predigt vor der Papstwahl 2005 belegen die grundlegende Intention Joseph Ratzingers / Papst Benedikts XVI. in der theologischen Einordnung des in „Dignitatis humanae“ lehramtlich dargelegten Grundrechts auf Religionsfreiheit, das er stärker als sein Vorgänger fundamentaltheologisch versteht und im apologetischen Interesse der innerkirchlichen Glaubensverkündigung interpretiert. In diesem Sinne wird bei Benedikt XVI. „das Recht auf Religionsfreiheit und dessen Verteidigung vor allem als Instrument gegen einen religiösen oder weltanschaulichen Relativismus gedeutet.“⁶²¹ Neben der explizit fundamentaltheologischen Perspektive thematisiert Benedikt XVI. die Religionsfreiheit im Kontext der katholischen Soziallehre, er verteidigt sie und fordert von den Staaten entsprechende rechtliche Maßnahmen zu ihrer Gewährleistung ein. In seiner Enzyklika „Caritas in veritate“ wendet sich Benedikt XVI. auch dem Thema der „Verweigerung des Rechts auf Religionsfreiheit“ zu.⁶²² Vor dem Hintergrund der Gewalt, des Terrorismus und einer weltweiten sozioökonomischen Problemlage erklärt er:

„Gott ist der Garant der wahren Entwicklung des Menschen, denn da er ihn nach seinem Bild geschaffen hat, begründet er auch seine transzendente Würde und nährt sein Grundverlangen, ‚mehr zu sein‘.“⁶²³

Um einer „Herabwürdigung des Menschen“ zu begegnen, wendet sich Benedikt XVI. gegen den „praktischen Atheismus“.⁶²⁴ Vor diesem Hintergrund greift er den Zusammenhang von Wahrheit und Liebe auf, die die Voraussetzung für eine „ganzheitliche Entwicklung des

⁶¹⁵ „Die Christen haben die soziale Verpflichtung, in jedem Menschen die Liebe zum Wahren und Guten zu achten und zu wecken. Dies verlangt von ihnen, die einzige wahre Religion, die in der katholischen und apostolischen Kirche verwirklicht ist, zu verbreiten.“, in: KKK, 2105.

⁶¹⁶ KKK, 2106.

⁶¹⁷ Siehe hierzu: „Das Recht auf Religionsfreiheit bedeutet weder die moralische Erlaubnis, einem Irrtum anzuhängen, noch ein angebliches Recht auf Irrtum, sondern es ist ein natürliches Recht des Menschen auf die bürgerliche Freiheit, das heißt darauf, dass im religiösen Bereich – innerhalb der gebührenden Grenzen – von der politischen Gewalt kein äußerer Zwang ausgeübt wird.“, in: KKK, 2108.

⁶¹⁸ Posselt, Ich vertraue auf euch, S. 41-56.

⁶¹⁹ Ebd., S. 50.

⁶²⁰ Siehe hierzu: „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt.“, in: Ebd., S. 49.

⁶²¹ Heimbach-Steins, Religionsfreiheit, S. 73.

⁶²² Benedikt XVI., Enzyklika „Caritas in veritate“, Nr. 29.

⁶²³ Ebd., Nr. 29.

⁶²⁴ Siehe hierzu: „Wenn der Staat Formen eines praktischen Atheismus fördert, lehrt oder sogar durchsetzt, entzieht er seinen Bürgern die moralische und geistige Kraft, die für den Einsatz in der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung unentbehrlich ist, und hindert sie, mit neuer Lebendigkeit im eigenen Engagement für eine großherzigere menschliche Antwort auf die göttliche Liebe voranzuschreiten.“, in: Ebd., Nr. 29.

Menschen“ ermöglichen.⁶²⁵ Der Beitrag der Religionen besteht hierbei darin, Gott zur Sprache zu bringen und dadurch die Immanenz auf die Transzendenz hin zu öffnen. Als Voraussetzung dafür fordert der Papst das Grundrecht der Religionsfreiheit ein.⁶²⁶ Der Religionsfreiheit kommt somit eine sozialethische Bedeutung für die ökonomische Entwicklung der Menschheit zu. In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag am 01. Januar 2011 widmet sich Benedikt XVI. thematisch der Religionsfreiheit, die er als „Weg für den Frieden“ in einer Zeit vielfältiger, religiös motivierter Spannungen, Kriege und terroristischer Aktivitäten bezeichnet. In diesem Dokument entfaltet er auf der Basis der Konzilslehre und in Kontinuität zu seinem Vorgänger Johannes Paul II. eine positive Begründung der Religionsfreiheit. Benedikt XVI. begründet hierin das Menschenrecht auf Religionsfreiheit schöpfungstheologisch, durch die Vernunft ist sie allen Menschen zugänglich.⁶²⁷ Als Grundsatz erklärt der Papst:

„In der Religionsfreiheit nämlich findet die Besonderheit der menschlichen Person, durch die sie das eigene persönliche und gemeinschaftliche Leben auf Gott hinordnen kann, ihren Ausdruck“.⁶²⁸

Die Religionsfreiheit ist „in der Würde des Menschen selbst verankert“.⁶²⁹ Papst Benedikt XVI. bezeichnet die Religionsfreiheit als „Ausgangspunkt der moralischen Freiheit“, sie ermöglicht den Menschen, sich für die Wahrheit zu entscheiden. Im Gegensatz dazu steht für ihn der Relativismus als „Illusion“, der im Widerspruch zur positiven Religionsfreiheit zu Spaltung und „Verneinung der Menschenwürde“ führt.⁶³⁰ Aus der Begründung der Religionsfreiheit in der Menschenwürde folgert der Papst ein spezifisches Kriterium für die Anerkennung und Achtung von Gerechtigkeit und Frieden unter den Völkern:

„Wenn die Religionsfreiheit anerkannt wird, ist die Würde der Person in ihrer Wurzel geachtet und das Ethos sowie die Institutionen der Völker werden gestärkt. Wenn umgekehrt die Religionsfreiheit verweigert wird, wenn versucht wird zu verbieten, dass man die eigene Religion oder den eigenen Glauben bekennt und ihnen gemäß lebt, wird die Würde des Menschen beleidigt, und mit ihr werden die Gerechtigkeit und der Frieden bedroht, die auf jener rechten, im Licht des höchsten Wahren und Guten aufgebauten gesellschaftlichen Ordnung basieren.“⁶³¹

In diesem Sinne ist die Religionsfreiheit als Grundrecht die „Zusammenfassung“ und der „Gipfel“ aller Grundrechte.⁶³² Aus diesen theologischen, ethischen und rechtsphilosophischen

⁶²⁵ Siehe hierzu: „Gegenüber den vor uns liegenden Phänomenen verlangt die Liebe in der Wahrheit vor allem ein Erkennen und ein Verstehen im Bewusstsein und in der Achtung der spezifischen Kompetenz jeder Ebene des Wissens.“, in: Ebd., Nr. 30.

⁶²⁶ Siehe hierzu: „Die christliche Religion und die anderen Religionen können ihren Beitrag zur Entwicklung nur leisten, wenn Gott auch im öffentlichen Bereich mit spezifischem Bezug auf die kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und insbesondere politischen Aspekt Platz findet. (...) Die Verweigerung des Rechts, öffentlich die eigene Religion zu bekennen und dafür tätig zu sein, dass auch das öffentliche Leben über die Wahrheiten des Glaubens unterrichtet wird, bringt negative Folgen für die wahre Entwicklung mit sich. Der Ausschluss der Religion vom öffentlichen Bereich wie andererseits der religiöse Fundamentalismus behindern die Begegnung zwischen den Menschen und ihre Zusammenarbeit für den Fortschritt der Menschheit.“, in: Ebd., Nr. 56.

⁶²⁷ Benedikt XVI., Botschaft zum Weltfriedenstag 2011, Nr. 1.

⁶²⁸ Ebd.

⁶²⁹ Ebd., Nr. 2.

⁶³⁰ Siehe hierzu: „Die Illusion, im ethischen Relativismus den Schlüssel für ein friedliches Zusammenleben zu finden, ist in Wirklichkeit der Ursprung von Spaltungen und von Verneinungen der Würde des Menschen.“, in: Ebd., Nr. 3.

⁶³¹ Ebd., Nr. 5.

⁶³² Ebd.

Begründungen ergibt sich für den Papst, dass sich die Religionsfreiheit nicht in der Dimension des Individualrechts des Einzelnen erschöpft, sondern eine öffentliche Bedeutung beansprucht, sie bestimmt die Gemeinschaft von Menschen, die Gesellschaft und den Staat.⁶³³ Der Papst warnt vor der „Instrumentalisierung der Religionsfreiheit“ durch Kräfte, die sie zu nutzen suchen, um religiös motivierten Terrorismus und Krieg zu legitimieren.⁶³⁴ Im Gegensatz dazu betont er den Beitrag des Christentums zur globalisierten Gesellschaft durch das Zeugnis der Nächstenliebe, des persönlichen Glaubens und des Einsatzes für die Gerechtigkeit.⁶³⁵ Zu den Beeinträchtigungen der Freiheit des Menschen zählt er alle Formen des religiösen Fundamentalismus und des Laizismus und fordert die vollumfängliche Anerkennung der Religionsfreiheit.⁶³⁶ Um den genannten Gefahren zu entgegnen befürwortet Papst Benedikt den Dialog mit den staatlichen Institutionen ebenso wie mit den anderen Religionen.⁶³⁷ Im theologischen Kern geht es dem Papst dabei um den christologisch gewichteten Zusammenhang von Liebe und Wahrheit, wie er diesen bereits in seiner Enzyklika „Caritas in veritate“ dargestellt hatte.⁶³⁸ Abschließend appelliert er in seiner Friedensbotschaft von 2011, Hass und Vorurteil zu überwinden⁶³⁹ und unterstreicht, dass die Anerkennung und Ermöglichung der Religionsfreiheit ein Weg für den Frieden in der Welt ist.⁶⁴⁰ Einen Einblick in das intentionale Verständnis Benedikts XVI. von den Menschenrechten, und dabei auch zum Grundrecht auf Religionsfreiheit, bietet seine Ansprache vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011.⁶⁴¹ Als Basis für die Gerechtigkeit als Norm für die Gesetzgebung im Verfassungsstaat benennt er Natur und Vernunft, die er als die „wahren Rechtsquellen“ bezeichnet.⁶⁴² Das Christentum, das keine „Offenbarungsrechte“ kennt, hat seit seiner Gründungszeit in der Antike auf den Zusammenhang von Natur und Vernunft verwiesen und damit die menschliche Vernunft mit der göttlichen Schöpfungsordnung verknüpft.⁶⁴³ Von daher wendet sich der Papst gegen den Rechtspositivismus des 20. Jahrhunderts, der in Konsequenz zu den totalitären Systemen geführt hat. In der Gegenwart spricht er sich gegen einen „positivistischen Naturbegriff“ aus, in dem Ethos und Recht „rein funktional“ verstanden werden.⁶⁴⁴ Die Mandatsträger im Bundestag ruft er vor dem Hintergrund dieser

⁶³³ Siehe hierzu: „Die Religionsfreiheit erschöpft sich nicht in der rein individuellen Dimension, sondern sie verwirklicht sich in der eigenen Gemeinschaft und in der Gesellschaft, in Übereinstimmung mit dem relationalen Wesen der Person und mit der öffentlichen Natur der Religion.“, in: Ebd., Nr. 6.

⁶³⁴ Ebd., Nr. 7.

⁶³⁵ Ebd.

⁶³⁶ Siehe hierzu: „Da diese (= Religionsfreiheit, Anmerkung E.S.) kein Werk des Staates ist, kann sie nicht manipuliert werden, sondern muss vielmehr anerkannt und respektiert werden.“, in: Ebd., Nr. 8.

⁶³⁷ Siehe hierzu: „Für die Kirche stellt der Dialog zwischen den Anhängern verschiedener Religionen ein wichtiges Werkzeug dar, um mit allen Religionsgemeinschaften zum Gemeinwohl zusammenzuarbeiten.“, in: Ebd., Nr. 11.

⁶³⁸ Ebd., Nr. 10.

⁶³⁹ Ebd., Nr. 13.

⁶⁴⁰ Ebd., Nr. 13-15.

⁶⁴¹ Benedikt XVI., Ansprache im Deutschen Bundestag, S. 17-26.

⁶⁴² Ebd., S. 20.

⁶⁴³ Siehe hierzu: „Im Gegensatz zu anderen großen Religionen hat das Christentum dem Staat und der Gesellschaft nie ein Offenbarungsrecht, nie eine Rechtsordnung aus Offenbarung vorgegeben. Es hat stattdessen auf Natur und Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen – und den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Vernunft, der freilich das Gegründetsein beider Sphären in der schöpferischen Vernunft Gottes vorausgesetzt.“, in: Ebd.

⁶⁴⁴ Siehe hierzu: „Ein positivistischer Naturbegriff, der die Natur rein funktional versteht, so wie die Naturwissenschaften sie erkennen, kann keine Brücke zu Ethos und Recht herstellen, sondern wiederum nur funktionale Antworten hervorrufen.“, in: Ebd., S. 22.

Feststellungen dazu auf, Vernunft und Natur im christlichen verstandenen Kontext zur Grundlage des Rechts zu machen. Als gelungenes Beispiel für die Umsetzung dieser Maßstäbe benennt er die Menschenrechte in ihrer gesetzlichen Verankerung.⁶⁴⁵ In den Ausführungen des Papstes vor dem Bundestag wird deutlich, dass im rechtsethischen Denken Benedikts XVI. die Axiome Natur und Vernunft eine elementare Bedeutung besitzen und das Fundament für die Grundrechte bilden. Infolge ihrer Begründung sind die Grundrechte jeder Verfügung des Gesetzgebers entzogen und diesem vorausgegeben. Von daher belegt nach Martin Rhonheimer die Rede Benedikts in Berlin, dass „die Kirche heute den säkularen Staat aus der Mitte ihrer Theologie heraus bejahren“ kann.⁶⁴⁶ Aufschlussreich für die Bewertung der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ im Pontifikat von Papst Benedikt XVI. ist auch seine Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der Römischen Kurie zum Weihnachtsfest am 22. Dezember 2005.⁶⁴⁷ Darin referiert der Papst wenige Monate nach seiner Wahl über die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er stellt einer „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches“ eine „Hermeneutik der Reform bzw. der Kontinuität“ gegenüber.⁶⁴⁸ Während die Vertreter einer „Hermeneutik der Diskontinuität“ die Konzilstexte weniger auf den Buchstaben der Dokumente beziehen, sondern vielmehr den ihnen innewohnenden Geist zu erschließen suchen,⁶⁴⁹ sehen sich die Vertreter einer „Hermeneutik der Reform“ in der Kontinuität der kirchlichen Lehre.⁶⁵⁰ Der Papst bezeichnet dabei die Kirche als „Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.“⁶⁵¹ Als Beispiel für eine „Hermeneutik der Reform“ nennt Benedikt XVI. die Entwicklung der kirchlichen Lehre zum Liberalismus und zur Religionsfreiheit.⁶⁵² Die Verurteilung des Liberalismus und der allgemeinen Freiheitsrechte im 19. Jahrhundert sieht der Papst in deren Forderung eines „radikalen Liberalismus“ begründet, der die „*Hypothese Gott*“ überflüssig zu machen sucht,⁶⁵³ während sich „*Dignitatis humanae*“ zum einen aus den Lehren der Geschichte des Totalitarismus im 20. Jahrhundert und zum anderen aus einem neuen Dialog zwischen Glaube und Vernunft „notwendiger Weise“ ergibt.⁶⁵⁴ Papst Benedikt XVI. bezeichnet die Religionsfreiheit als „Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben (...) und auch als

⁶⁴⁵ Siehe hierzu: „Von der Überzeugung eines Schöpfergottes her ist die Idee der Menschenrechte, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht, die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwürde in jedem einzelnen Menschen und das Wissen um die Verantwortung der Menschen für ihr Handeln entwickelt worden. Diese Erkenntnisse der Vernunft bilden unser kulturelles Gedächtnis.“, in: Ebd., S. 24f.

⁶⁴⁶ Rhonheimer, Säkularer Staat, S. 88.

⁶⁴⁷ Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang 22. Dezember 2005.

⁶⁴⁸ Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium, S. 11.

⁶⁴⁹ Siehe hierzu: „Ihre Vertreter (= der Hermeneutik der Diskontinuität, Anmerkung E.S.) behaupten, dass die Konzilstexte als solche noch nicht wirklich den Konzilsgeist ausdrückten.“, in: Ebd.

⁶⁵⁰ Siehe hierzu: „Auf der anderen Seite gibt es die ‚Hermeneutik der Reform‘, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität.“, in: Ebd.

⁶⁵¹ Ebd.

⁶⁵² Ebd., S. 14f.

⁶⁵³ Siehe hierzu: „Der Zusammenstoß des Glaubens der Kirche mit einem radikalen Liberalismus und auch mit den Naturwissenschaften, die sich anmaßten, mit ihren Kenntnissen die ganze Wirklichkeit bis zu ihrem Ende zu erfassen, und sich fest vorgenommen hatten, die ‚*Hypothese Gott*‘ überflüssig zu machen, hatte im 19. Jahrhundert seitens der Kirche unter Pius IX. zu harten und radikalen Verurteilungen eines solchen Geistes der Moderne geführt.“, in: Ebd., S. 14.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 18-20.

eine Folge der Tatsache, dass die Wahrheit nicht von außen aufgezwungen werden kann, sondern dass der Mensch sie sich nur durch einen Prozess innerer Überzeugung zu eigen machen kann.“⁶⁵⁵ So ist die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht durch das Zweite Vatikanische Konzil das Ergebnis einer kontinuierlichen Lehrerentwicklung und nicht aus einer „Hermeneutik der Diskontinuität“ zu verstehen.⁶⁵⁶

Die Stellungnahmen Papst Benedikt XVI. behandeln das Thema „Religionsfreiheit“ in der Grundform einer fundamentaltheologischen Prinzipienlehre. Er sieht sie schöpfungstheologisch und anthropologisch in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und in seiner dem Menschen unverfügaren Würde begründet. Gleichzeitig ergibt sie sich aus den Prinzipien der Wahrheit und der Liebe, die der Papst christologisch entfaltet. Seine rechtsethische Begründung basiert auf den Prinzipien der Natur und der Vernunft, die als „Rechtsquellen“ die Voraussetzung für das positive Recht bilden. In der innerkirchlichen Diskussion nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil über die Einordnung des Dekrets zur Religionsfreiheit vertritt er eine „Hermeneutik der Kontinuität“, die für ihn das Fundament für die Reform der vorher gültigen Lehrtradition bildet und spricht sich vehement gegen die Vorstellung eines Bruchs in den lehramtlichen Texten aus. Von hierher versteht der Papst die Religionsfreiheit von ihrer Abgrenzung zum Liberalismus und betont die Gewissenspflicht des Individuums der geoffenbarten Wahrheit gegenüber, er spricht dem Irrtum jedwedes moralisches Recht ab. In diesem Zusammenhang ist der Einschätzung von Marianne Heimbach-Steins zuzustimmen, die – wie dargestellt – eine antirelativistische Grundhaltung in den Äußerungen Benedikts XVI. herausstellt. Gleichzeitig ist aber auch zu vermerken, dass Benedikt XVI. eine sozialethische Perspektive einnimmt, sich positiv für die Religionsfreiheit ausspricht und sich gegen deren Instrumentalisierung für fundamentalistische Ziele, wie den religiös motivierten Terrorismus, zur Wehr setzt. Er betont die Bedeutung der Religionsfreiheit als „Zusammenfassung und Gipfel der Grundrechte“ und sieht darin ihren unabdingbaren Wert für eine umfassende Friedensethik. Das heißt: Papst Benedikt XVI. vertieft in seinen Dokumenten und Ansprachen die theologische und sozialethische Begründung der Religionsfreiheit als Grundrecht und unterstreicht ihre Bedeutung im Kontext aktueller weltpolitischer Entwicklungen.

3.2.4 Gesellschaftspolitische Dimension: Papst Franziskus

Papst Franziskus hat seit Beginn seines Pontifikats das Thema Religionsfreiheit immer wieder aufgegriffen und dabei die gesellschafts- und staatspolitische Bedeutung der Freiheitsrechte betont. Im Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“⁶⁵⁷ stellt der Papst die Religionsfreiheit in den Kontext des gesellschaftlichen Dialogs.⁶⁵⁸ Er wendet sich gegen eine „Privatisierung der Religionen“ mit dem Ziel, sie in die Innensphäre abzudrängen.⁶⁵⁹ Der Papst

⁶⁵⁵ Ebd., S. 17.

⁶⁵⁶ Siehe hierzu: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem Dekret über die Religionsfreiheit einen wesentlichen Grundsatz des modernen Staates anerkannt und übernommen und gleichzeitig ein tief verankertes Erbe der Kirche wieder aufgegriffen.“, in: Ebd.

⁶⁵⁷ Franziskus, Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“ vom 24.11.2013.

⁶⁵⁸ Ebd., Nr. 255-258.

⁶⁵⁹ Siehe hierzu: „Ein gesunder Pluralismus, der die anderen die Werte als solche wirklich respektiert, beinhaltet keine Privatisierung der Religionen mit der Zumutung, sie zum Schweigen zu bringen und auf die Verborgenheit

spricht im Zusammenhang seiner Feststellung, dass die Religionen zunehmend aus dem öffentlichen Bereich einer Gesellschaft abgedrängt werden, von „Diskriminierung und Autoritarismus“, die nicht als Respekt vor Agnostikern und Nichtglaubenden gedeutet werden dürfe.⁶⁶⁰ Als „wertvolle Verbündete im Einsatz zur Verteidigung der Menschenwürde, im Aufbau eines friedlichen Zusammenlebens der Völker und in der Bewahrung der Schöpfung“ sieht der Papst alle religiösen Traditionen, die „aufrichtig nach der Wahrheit“ streben, an.⁶⁶¹ Er ermutigt die Christen, „die unausweichliche soziale Dimension der Verkündigung des Evangeliums deutlich darzulegen“.⁶⁶² Besonders auf seinen Auslandsreisen fordert und verteidigt er die Religionsfreiheit im jeweiligen staatspolitischen Zusammenhang. Bei seiner Ansprache im Präsidentenpalast von Ankara am 28. November 2014 mahnt er eine effektive Garantie für die Religionsfreiheit an, da diese dem „Aufblühen der Freundschaft und dem Frieden“ dient.⁶⁶³ Beim Empfang durch den Präsidenten Albaniens in Tirana am 21. September 2014 hebt er die Religionsfreiheit im Zusammenhang aller Menschenrechte als Voraussetzung „für die soziale und wirtschaftliche Entwicklung des Landes“ hervor.⁶⁶⁴ Gleichzeitig wendet er sich vehement gegen jede Form religiös begründeter Gewalt:

„Niemand nehme die Religion zum Vorwand für seine Taten, die die Würde des Menschen und seinen Grundrechten entgegenstehen, an erster Stelle dem Recht auf Leben und auf Religionsfreiheit aller!“⁶⁶⁵

Als wichtiger Beitrag zur Religionsfreiheit in der Amtszeit von Papst Franziskus kann das thematische Dokument der Internationalen Theologischen Kommission „Die Religionsfreiheit im Dienste des Allgemeinwohls“ gelten, das mit ausdrücklicher Genehmigung des Papstes im Jahr 2019 erschienen ist.⁶⁶⁶ Das Dokument verfolgt das Ziel, die Religionsfreiheit unter den Bedingungen der Gegenwart theologisch und gesellschaftspolitisch zu bestimmen. Im ersten Kapitel beschreibt das Dokument die aktuellen gesellschaftlichen Voraussetzungen für Religionsfreiheit. Dazu wird grundsätzlich auf das Konzilsdekret „Dignitatis humanae“ verwiesen und die Religionsfreiheit als „prophetischer Beitrag“ der Kirche für die Gegenwart gewertet,⁶⁶⁷ indem der Einfluss der Religionen auf Identität, Gesellschaft und Gemeinwohl hervorgehoben wird.⁶⁶⁸ Das für weite Teile der Welt zu konstatierende Postulat der weltanschaulichen Neutralität des Staates und die damit verbundene Trennung von der Religion hat in den vergangenen Jahren allerdings zu einer „Ideologie der Neutralität“ geführt und in Reaktion darauf Fundamentalismus, Atheismus und religiöse Militanz hervorgebracht.⁶⁶⁹ In einer Art „Gegenbewegung“ dazu ist Religion vielerorts offensiv in die

des Gewissens jedes Einzelnen zu beschränken oder sie ins Randdasein des geschlossenen, eingefriedeten Raums der Kirchen, Synagogen oder Moscheen zu verbannen.“, in: Ebd., Nr. 255.

⁶⁶⁰ Ebd.

⁶⁶¹ Ebd., Nr. 257.

⁶⁶² Ebd., Nr. 258.

⁶⁶³ Franziskus, Ansprache im Präsidentenpalast von Ankara am 28.11.2014.

⁶⁶⁴ Ebd. (keine Seitenangabe)

⁶⁶⁵ Ebd. (keine Seitenangabe)

⁶⁶⁶ Im Folgenden zitiert mit: Internationale Theologenkommission, Religionsfreiheit.

⁶⁶⁷ Siehe hierzu: „Der durchaus als prophetisch zu bezeichnende Beitrag des Konzils hat der Kirche neue Glaubwürdigkeit und Wertschätzung ermöglicht, weil er die Verkündigung des Evangeliums in den Gesellschaften der Gegenwart in kaum überschätzbarer Weise erleichtert.“, in: Internationale Theologenkommission, Religionsfreiheit, Nr. 1.

⁶⁶⁸ Ebd., Nr. 2.

⁶⁶⁹ Ebd., Nr. 5.

Öffentlichkeit zurückgekehrt. Die Internationale Theologenkommission bewertet diese Entwicklung kritisch, sie konstatiert eine Heterogenität zwischen dem verifizierbaren Phänomen der „Rückkehr der Religion“ in den öffentlichen Raum und den etablierten Religionen, die die Frage nach einem Bedeutungswandel im Verhältnis zwischen individuellem Religionsvollzug des Einzelnen und der Stellung der Religion in der demokratischen Gesellschaft aufwirft.⁶⁷⁰ Das Dokument benennt als durchgehendes Phänomen der Postmoderne aber einen Rückzug aus dem öffentlichen Bekenntnis zu Wahrheit und Transzendenz, „die Suspension der Wahrheitsfrage“ wirft die Frage nach dem Zusammenwirken von Religionsgemeinschaft und Gesellschaft im Staat auf, es stellt sich die Frage nach einer neuen Verwirklichungsform einer „Kultur des religiösen Lebens“.⁶⁷¹ Die Theologenkommission sieht in den Migrationsbewegungen eine zusätzliche Herausforderung, da diese zu „interreligiösen, interkulturellen und interethnischen Gesellschaften“ führen und eine völlig neue Verhältnisbestimmung von Religion und demokratischer Gesellschaft provozieren.⁶⁷² Dem eigenen Selbstverständnis als „theologisch-anthropologische Reflexion der Religionsfreiheit“ entsprechend, beabsichtigt das Dokument keine abschließende Bewertung des Themas vorzunehmen, sondern eine „solide Hilfe“ zu bieten, um die „Verhältnisbestimmung von christlichem Glauben und allgemein geltenden Menschenrechten“ zu aktualisieren.⁶⁷³ Das Dokument der Theologenkommission stellt im zweiten Kapitel⁶⁷⁴ die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ in den Mittelpunkt, die als organische Fortentwicklung der kirchlichen Lehre in der Form einer „Kontinuität in der Diskontinuität“ verstanden werden soll.⁶⁷⁵ Die Hauptaussagen von Dignitatis humanae werden in vier Hauptargumenten systematisiert: Die Freiheit des Individuums,⁶⁷⁶ die Pflicht zur Wahrheit,⁶⁷⁷ der Menschen als Homo religiosus⁶⁷⁸ und der Grenzen der Religionsfreiheit.⁶⁷⁹ Die Äußerungen der Päpste nach dem Konzil konkretisieren das Konzilsdokument hinsichtlich jeweils spezifischer Anliegen und aktueller Entwicklungen.⁶⁸⁰ 50 Jahre nach dem Konzil wird eine „globale Bedrohung“ der Religionsfreiheit festgestellt, auf die das päpstliche Lehramt reagiert.⁶⁸¹ Das Dokument ordnet die Religionsfreiheit als personales

⁶⁷⁰ Siehe hierzu: „Neue Formen von Religiosität instrumentalisieren auf der Suche nach geistig-körperlichem Wohlbefinden Versatzstücke der Tradition und entwerfen auf diese Weise pseudowissenschaftliche Anthropologien und Kosmologien.“, in: Ebd., Nr. 6.

⁶⁷¹ Ebd., Nr. 7.

⁶⁷² Siehe hierzu: „Abgesehen von den faktischen Zwängen der Migrationsfolgen erhebt sich die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, neu nachzudenken über eine künftige Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Religionsfreiheit und Demokratie.“, in: Ebd., Nr. 9.

⁶⁷³ Ebd., Nr. 13.

⁶⁷⁴ Ebd., Nr. 14-28.

⁶⁷⁵ Siehe hierzu: „Ungeachtet mancher Widrigkeit im Rezeptionsprozess der Erklärung Dignitatis humanae hat das nachkonziliare Lehramt die <mit diesem Prozess verbundene> Weiterentwicklung der Lehre über die Religionsfreiheit vorangetrieben – im Sinne jener Wahrung der Kontinuität in der Diskontinuität, die Papst Benedikt XVI. als ‚Hermeneutik jener Reform und also der Erneuerung des einen Subjekts Kirche <...> unter Wahrung der Kontinuität‘ bezeichnet hat.“, in: Ebd., Nr. 27.

⁶⁷⁶ Ebd., Nr. 18.

⁶⁷⁷ Ebd., Nr. 19.

⁶⁷⁸ Ebd., Nr. 20.

⁶⁷⁹ Ebd., Nr. 21.

⁶⁸⁰ Ebd., Nr. 22-26.

⁶⁸¹ Siehe hierzu: Der Notwendigkeit der Religionsfreiheit in der Gegenwart entspricht, „dass neue Bedrohungen der Religionsfreiheit fünfzig Jahre nach dem Konzil eine globale Dimension erreicht haben und damit auch andere

Recht des Individuums in den gesellschaftlichen Kontext ein und qualifiziert sie damit sozialethisch. Die Wahrheitsfrage stellt sich unter den Bedingungen der Personalität des Menschen und der daraus resultierenden Rechte.⁶⁸² Aus den „traumatischen Erfahrungen des Totalitarismus“ im 20. Jahrhundert folgert die Kirche die Verteidigung der unveräußerlichen Menschenrechte, die Religionsfreiheit wird als „Grundrecht jeder menschlichen Person“ bezeichnet.⁶⁸³ Lehramtlich wirksam wird dies in der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“, in der die Religionsfreiheit aus der Würde des Menschen begründet wird.⁶⁸⁴ Anthropologisch konkretisiert sich die Religionsfreiheit in einer „verantwortungsbewussten Freiheit“ des Menschen.⁶⁸⁵ Die Personalität des Individuums entfaltet sich dabei in Bezug auf Gott, auf die Mitmenschen, auf Welt und Geschichte.⁶⁸⁶ Um das anthropologische Grundverständnis von „Dignitatis humanae“ zu erklären, spricht das Dokument von einer Wechselwirkung von Menschenwürde und Gemeinschaft:

„Die Anerkennung des jedem Menschen a priori zukommenden Personseins ist das Fundament jeder Gemeinschaft; denn eine Gemeinschaft wird dem Einzelnen gerecht, indem sie ihm unveräußerliche Rechte zuspricht.“⁶⁸⁷

Die so bestimmte *Conditio humana* bedarf zur Wahrheitsfindung der Urteilsfähigkeit des menschlichen Gewissens.⁶⁸⁸ Das heißt: Das Gewissen bildet die höchste Instanz und ist auch als „irrendes Gewissen“ zu achten.⁶⁸⁹ Von daher ergibt sich die theologische Feststellung, dass Gott die Freiheit des menschlichen Handelns respektiert.⁶⁹⁰ Die Religionsfreiheit ist in diesem Zusammenhang das „beste Paradigma“ der Freiheit und der Würde des Menschen.⁶⁹¹ Die soziale Dimension der Religionsfreiheit ist auf das Prinzip des Gemeinwohls bezogen und realisiert sich in diesem,⁶⁹² wenngleich die Rechtsgleichheit aufgrund der Menschenwürde die Unterschiede in den Individuen nicht nivellieren kann; eine „bereichernde Fülle der

moralische Werte gefährden. Darauf hat das Päpstliche Lehramt mit grundlegenden Beiträgen, Ansprachen und Lehren von internationaler Bedeutung reagiert.“, in: Ebd., Nr. 22.

⁶⁸² Siehe hierzu: „Der Dialog über die von allen gesuchte Wahrheit und das von allen erstrebte Gemeinwohl verpflichtet alle Beteiligten, unter bestmöglichen Bedingungen ein dialogisches Ergründen der Wahrheit über den Menschen und über die sich aus seiner Personalität ergebenden Rechte zu fördern.“, in: Ebd., Nr. 30.

⁶⁸³ Ebd., Nr. 31.

⁶⁸⁴ Ebd., Nr. 32.

⁶⁸⁵ „Siehe hierzu: Die der menschlichen Natur wesentlich eingeschriebene Personalität entfaltet sich ethisch als Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstausrichtung auf das Gute und also als verantwortungsbewusste Freiheit.“, in: Ebd., Nr. 34.

⁶⁸⁶ Ebd., Nr. 36.

⁶⁸⁷ Ebd., Nr. 38.

⁶⁸⁸ Siehe hierzu: „Die der conditio humana eingeschriebene Wahrheit vermittelt sich dem einzelnen Menschen über die moralischen Imperative seines Gewissens, genauer gesagt mittels der „Urteile der Vernunft, die ihn erkennen lassen, ob eine konkrete Handlung, die er beabsichtigt, gegenwärtig ausführt oder schon vollzogen hat, sittlich gut oder schlecht ist.“, in: Ebd., Nr. 40.

⁶⁸⁹ Siehe hierzu: „Die moralische Pflicht, selbst dann nicht gegen das Urteil des eigenen Gewissens zu handeln, wenn dieses sich im Irrtum befindet, gründet in dem Recht der Person, nie – und insbesondere nicht in Angelegenheiten des religiösen Lebens – von irgendjemandem zu irgend etwas gezwungen werden zu dürfen.“, in: Ebd.

⁶⁹⁰ Siehe hierzu: „Nachdem die faktische Geschichte des Christentums nicht selten in offensichtlichem Widerspruch zu dieser Lehre über die genuine Freiheit des Glaubens stand, ist sich die Kirche bewusst, dass Gott die Freiheit des menschlichen Handelns und deren Verwirklichung in allem Auf und Ab des Lebens beziehungsweise der Geschichte gewahrt wissen will.“, in: Ebd., Nr. 41.

⁶⁹¹ Ebd., Nr. 42.

⁶⁹² Siehe hierzu: „Aus der Sicht der christlichen Tradition wurzeln die mit der Personenwürde verbundenen Rechte in einer Freiheit, die sich als Verantwortung für das Gemeinwohl realisiert.“, in: Ebd., Nr. 43.

Unterschiede“ ist vielmehr festzuhalten.⁶⁹³ Die Güter der Religion, der Glaube an das ewige Leben, das Gedächtnis der Verstorbenen und die Kontingenzbewältigung haben eine Bedeutung auch im säkularen Staat, Religion ist auch in diesem von „öffentlicher Bedeutung.“⁶⁹⁴ Die Religion schafft Gemeinschaftstraditionen, in denen die Freiheit des Glaubensaktes entscheidend ist.⁶⁹⁵ Das Ziel der Freiheit ist dabei die Offenbarung des Guten, die Verwirklichung der Vernunft und die Mitmenschlichkeit.⁶⁹⁶ Missionierung bedeutet vor diesem Hintergrund Evangelisierung, sie „verheißt die Liebe Gottes allen Menschen und dient nicht politischen Interessen.“⁶⁹⁷ Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Religion ist festzuhalten, dass der Staat im Christentum eine wichtige Bedeutung hat. Dies zeigt sich bereits im alttestamentlichen Festhalten am Bund Gottes durch die Einhaltung des Gesetzes im Akt einer freien Entscheidung.⁶⁹⁸ Obwohl sich bereits in der Zeit der Könige Israels eine Differenzierung zwischen politischer Macht und religiöser Autorität einstellt, bleibt doch die Treue zum Bund das entscheidende Charakteristikum des auserwählten Volkes. Diese Treue zeigt sich in einer Praxis von Gerechtigkeit und Solidarität und in einem politischen Kodex, der im Einklang mit dem Bund Gottes steht.⁶⁹⁹ Die Predigt Jesu vom Reich Gottes und seine Kritik am Gesetz greift die prophetische Kritik auf. Diese begründet die Maxime, dass der Christ „höchsten Gehorsam“ nur Gott allein schuldet. Die Freiheit zum Gehorsam ist dabei „Ausweis der Freiheit des Glaubens“.⁷⁰⁰ In der Antike und im Mittelalter tritt aber die Gefahr eines theokratischen Staatsverständnisses in Erscheinung, dabei gehen Staat und Kirche in einander auf.⁷⁰¹ Spätestens in der Soziallehre Leos XIII. gewinnt jedoch die Überzeugung überhand, dass die Förderung des Gemeinwohls durch die Kirche nötig ist. „Staatstheokratie“ oder „Staatsatheismus“ stellen dabei eine Ideologie dar, die die Religion in ihr Gegenteil „pervertiert“ und als eine Art „politischer Monophysitismus“ anzusehen sind.⁷⁰² Das Dokument wendet sich im historischen Durchgang gegen eine „neutrale Staatsethik“, in der, um der Idee der Neutralität des Staates willen, die Morallehre selbst zur Diskussion gestellt wird.⁷⁰³ Der weltanschaulich neutrale Staat neigt nach Ansicht der Verfasser dazu, sich zum „Heilsbringer“ einer „idealen Gesellschaft“ zu erklären, hier „erklärt ein Staat sich selbst als vollkommen identisch mit allem was vernünftig und für die Gesellschaft und den einzelnen Menschen gut ist“; das Dokument folgert daraus einen „ethischen Relativismus“.⁷⁰⁴ Hierbei gerät allerdings die Freiheit des Gewissens als „Letztinstanz der ethischen Wahrheit“ in die Gefahr der Abhängigkeit von den Gegebenheiten der Welt und ihrer Willkür. Vermittelt durch

⁶⁹³ Ebd., Nr. 44.

⁶⁹⁴ Ebd., Nr. 47.

⁶⁹⁵ Ebd., Nr. 49.

⁶⁹⁶ Ebd., Nr. 51.

⁶⁹⁷ Ebd., Nr. 53.

⁶⁹⁸ Siehe hierzu: „Schon im Alten Testament ist offenbar, dass einerseits die Herrschaft Gottes und andererseits der ihr in Freiheit antwortende Gehorsam des Glaubens der Logik des durchgängig bezeugten Bundes entsprechen <...>.“, in: Ebd., Nr. 56.

⁶⁹⁹ Siehe hierzu: „Der Anspruch, im öffentlichen Leben die Treue zu Gott und seinen Geboten mit der praktischen Ausübung von Gerechtigkeit zu vereinbaren, bestimmt auch den politischen Verhaltenskodex des Volkes, das den Gesetzen eines mit Gott geschlossenen Bundes entsprechen soll.“, in: Ebd., Nr. 57.

⁷⁰⁰ Ebd., Nr. 58.

⁷⁰¹ Ebd., Nr. 60.

⁷⁰² Ebd., Nr. 61.

⁷⁰³ Siehe hierzu: Der „Staat, der ethische Werturteile mit Berufung auf seine weltanschauliche Neutralität zensiert, beschränkt die Gewissensfreiheit, statt sie zu schützen.“, in: Ebd., Nr. 62.

⁷⁰⁴ Ebd., Nr. 63.

das Gewissen bildet der Hinweis auf Gott jedoch eine Grenze, um Formen der Herrschaft des Menschen über den Menschen nicht zu verabsolutieren.⁷⁰⁵ Vor diesem Hintergrund stellt sich für den Christen allerdings das Problem der Privatisierung des Glaubens, wenn sich Christen mit ihrem Glauben in den Privatbereich zurückziehen, verzichten sie auf ihre Meinungs- und Religionsfreiheit.⁷⁰⁶ Das Dokument der Theologenkommission widmet sich auch der durch die Migrationsbewegungen veränderten Bedingungen der Ausübung von Religion. Denn auch unter veränderten ethnischen Bedingungen innerhalb der Bevölkerung eines Staates muss die Religionsfreiheit gewahrt bleiben. Es ist aber nötig, die

„verschiedenen Gestalten des religiösen Lebens vergleichend zu prüfen und sie nach dem Kriterium zu beurteilen, in welchem Maße sie der Gesamtgesellschaft Sinn und Halt vermitteln und also beitragen zur Wahrung des Gemeinwohls.“⁷⁰⁷

Die Aufgabe des Staates ist dabei zum einen die Gesellschaft vor „psychologischer und emotionaler Manipulation“, die etwa von Sekten ausgeht, zu schützen und in der Absicherung der Religionsfreiheit „der friedlichen Koexistenz und der wechselseitigen Zuerkennung gleicher Rechte“⁷⁰⁸ zu dienen. Es muss gewahrt werden, Religion frei auszuüben, denn „wirkliche Religionsfreiheit ist die Freiheit des Bekenntnisses nicht nur nach innen, sondern auch nach außen.“⁷⁰⁹ Die Kirche verlangt deshalb, dass ihre Mitglieder den Glauben frei ausüben können, solange sie die Rechte anderer respektieren.⁷¹⁰ In der Sendung der Kirche ist die Religionsfreiheit in der Würde der Person begründet, den Maßstab setzt aber gleichzeitig das Evangelium; es befähigt dazu, Ausgrenzung, Erniedrigung und Spaltung zu erkennen und zu überwinden.⁷¹¹ Der letzte Grund für die Begründung der Religionsfreiheit ist für die Kirche aber die Person Christi selbst, der zum Heil der Welt gekommen ist.⁷¹² Die Religionsfreiheit wird durch den interreligiösen Dialog gefördert, er zeigt die „Bereitschaft zu Respekt und Kooperationsbereitschaft“.⁷¹³ In der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft bedarf es der allgemeinen Anerkennung des Rechts durch alle Religionen, nur so ist Religionsfreiheit möglich.⁷¹⁴ Wo dagegen Gewalt im Namen Gottes proklamiert und praktiziert wird, ist Religionsfreiheit gefährdet.⁷¹⁵ Das Christentum selbst benötigt für seinen Auftrag, allen Völkern das Heil zu verkünden und die Gewissenfreiheit zu proklamieren, die Religionsfreiheit;

⁷⁰⁵ Siehe hierzu: „Ein Gewissen, das den Ursprung seiner selbst und seiner apriorischen Ausrichtung auf das Gute mit Gott identifiziert, anerkennt damit eine Instanz, die jede Instrumentalisierung von Menschen durch Menschen ausschließt und jedem Glied einer von Menschen gebildeten Gemeinschaft die gleiche Würde zuspricht. Wo aber Gott durch menschengemachte Götzen ersetzt wird, die das Gewissen des Einzelnen dem von ihnen beherrschten Kollektiv unterordnen, ist das Ergebnis nicht die Befreiung des Einzelnen zu sich selbst, sondern im Gegenteil eine Form von Versklavung.“, in: Ebd., Nr. 64.

⁷⁰⁶ Siehe hierzu: „Wenn Christen die besagte Ausübung in ein vom Staat regiertes Außenleben und ein von der Kirche regiertes Innenleben einfach akzeptieren, verzichten sie bereits auf die Ausübung ihres Rechtes auf Religions- und Meinungsfreiheit.“, in: Ebd., Nr. 65.

⁷⁰⁷ Ebd., Nr. 70.

⁷⁰⁸ Ebd.

⁷⁰⁹ Ebd., Nr. 71.

⁷¹⁰ Ebd., Nr. 72.

⁷¹¹ Ebd., Nr. 75.

⁷¹² Ebd., Nr. 76.

⁷¹³ Ebd., Nr. 77.

⁷¹⁴ Ebd., Nr. 79.

⁷¹⁵ Siehe hierzu: „Es kann aber auch sein, dass eine Religion aufgrund ihrer Verkündigung oder ihres Verhaltens zu einer Bedrohung der Religionsfreiheit wird – eklatanterweise dann, wenn sie im Namen Gottes Gewalt anwendet; dann spätestens ist eine Grenze überschritten; dann ist die eindeutige Verurteilung dieses Verhaltens besonders zuerst durch die betroffenen Religionen gefordert.“, in: Ebd.

es gehört zu ihrem Selbstverständnis für die Religionsfreiheit einzutreten.⁷¹⁶ Das Dokument wendet sich gegen das Selbstverständnis eines theokratischen, atheistischen oder ethisch neutralen Staates, in dem die Religion im „demokratischen Gemeinwesen irrelevant“ ist, der Staat wird vielmehr zu einer „positiven Laizität“⁷¹⁷ aufgerufen.

In der Amtszeit von Papst Franziskus treten durch seine persönlichen Äußerungen, etwa gelegentlich seiner Auslandsbesuche, sowohl tagesaktuelle wie grundsätzliche Appelle zur Einhaltung des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu Tage. Es fällt auf, dass er dabei weniger fundamentaltheologisch argumentiert und die Frage nach der Kontinuität des Konzilsdokuments zur vorhergehenden Lehrtradition weniger bedeutsam ist. Entscheidend ist für den Papst, positiv für die Religionsfreiheit einzutreten und sie als Erweis einer tatsächlichen Freiheitsgewähr in einem Land zu fordern. Der Papst stellt dabei die sozialethische Dimension der kirchlichen Lehre im Rahmen einer politischen Ethik in den Mittelpunkt. Das thematische Dokument der Internationalen Theologenkommission von 2019 nimmt eine umfassende Bewertung und Einordnung der kirchlichen Lehre über die Religionsfreiheit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil vor und stellt unter Berücksichtigung der gegenwärtigen sozialen und politischen Bedingungen die aktuellen Herausforderungen für die Freiheit des Religionsbekenntnisses dar. Auffällig ist zunächst das Bemühen, die Aussagen der Erklärung „*Dignitatis humanae*“ in den Kontext der vorkonziliaren Lehräußerungen zu stellen und im Sinne von Papst Benedikt XVI. als organische Fortentwicklung von kirchlichen Lehraussagen zu bewerten. Die theologische und anthropologische Begründung für die Religionsfreiheit erfolgt direkt aus dem Konzilsdokument. Die Internationale Theologenkommission betrachtet allerdings ein „ideologisches Verständnis“ der weltanschaulichen Neutralität des Staates in der westlichen Hemisphäre ebenso wie ein theokratisches, hier dürften vor allem islamische Systeme gemeint sein, und ein atheistisches Verständnis als Gefährdung für eine positive Religionsfreiheit und den ihr gewährten rechtsstaatlichen Schutz. Hinzu kommen die durch die Migrationsbewegungen ausgelösten gesellschaftlichen Veränderungen in einem Staat; der Pluralismus von multireligiösen und multikulturellen Strukturen führt zu einer potentiellen Beeinträchtigung der Religionsfreiheit. Vor diesem Hintergrund fordert die Internationale Theologenkommission im Namen des Papstes, dass die Religionen eine aktive Rolle in der Gesellschaft wahrnehmen und sich nicht in den Privatbereich des Einzelnen zurückziehen. Religiös begründeten Gewaltakten erteilt das Dokument eine klare Absage. Neben einem deutlich wahrnehmbaren apologetischen Charakter, der etwa bei der Frage der Einordnung von „*Dignitatis humanae*“ in die kirchliche Tradition und in der Wahrheitsfrage in Erscheinung tritt, widmet sich das Dokument dezidiert aktuellen Fragen, die sich vor allem aus den Migrationsbewegungen, dem Faktum religiös motivierter Gewalttaten und einer zunehmenden Indifferenz religiösen Themen in den Gesellschaften der westlichen Welt ergeben. Das Dokument verweist auf die christliche Anthropologie, auf die Würde des Menschen, auf seine Verpflichtung zum Gewissensgehorsam und auf das Zusammenwirken von Kirche und Staat auf der Basis des

⁷¹⁶ Ebd., Nr. 85.

⁷¹⁷ Siehe hierzu: „Der Staat darf weder theokratisch noch atheistisch oder ‚ethisch neutral‘ <in Gestalt einer Gleichgültigkeit, die so tut, als seien religiöse Kultur und religiöse Zugehörigkeit für die Konstituierung eines demokratischen Gemeinwesens irrelevant> sein. Er ist vielmehr angehalten, eine ‚positive Laizität‘ gegenüber allen gesellschaftlichen und kulturellen Gruppen auszuüben; denn nur so kann ein Rechtsstaat die Rechte der in ihm lebenden Bürger effektiv wahren.“, in: Ebd., Nr. 86.

Rechts und der Garantie der Religionsfreiheit. Grundsätzlich wird das Grundrecht auf Religionsfreiheit im Pontifikat von Papst Franziskus als bedrohtes Grundrecht betrachtet. In Reaktion auf diese Feststellung wird eine aktive Religionsfreiheit als Beitrag zum Gemeinwohl gefordert und ihrer Beschränkung entgegnet.

3.3 Fazit

Entstehung, Textgeschichte und Rezeption der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit belegen den diskursiv auf aktuelle Entwicklungen hin angelegten Charakter des Dokuments. Der Perspektivenwechsel vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“ und die damit verbundene, offenbarungstheologisch begründete Anerkennung der Menschenwürde macht „*Dignitatis humanae*“ zu einem Text, der eine entscheidende Entwicklung des kirchlichen Lehramtes im 20. Jahrhundert markiert. Das Recht auf Religionsfreiheit als Grundrechte aller Menschen wird Teil der katholischen Glaubenslehre und zu einem substantiellen Beitrag der Kirche zum Frieden. „*Dignitatis humanae*“ argumentiert moraltheologisch, indem die Freiheit mit der Lehre vom Gewissen verbunden wird. Die sozialethische Bedeutung erschließt sich in Konsequenz aus der Gewissensfreiheit in der Gemeinwohlverpflichtung und der Verwiesenheit auf den Staat, dessen Aufgabe darin besteht, den rechtsstaatlichen Rahmen für die Religionsfreiheit zu gewährleisten. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit exemplifiziert sich in der Vollzugsmöglichkeit einer verantworteten Freiheit für den Einzelnen. Die Kontroversen auf binnengeschichtlicher Ebene über die Frage, ob „*Dignitatis humanae*“ organisch aus der Tradition zu verstehen ist oder einen Bruch zur Vorkonzilszeit darstellt, unterstreicht wie sehr die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche ihr Selbstverständnis tangiert und zeigt die Problematik, den eigenen Wahrheitsanspruch unter Wahrung der Rechte anderer Religions- und Konfessionsangehöriger zu verstehen. Die positive Gesamtrezeption von „*Dignitatis humanae*“ seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird in den Pontifikaten seit Papst Paul VI. deutlich. Betont der Konzilspapst vor allem die menschenrechtliche Dimension der Religionsfreiheit, so stellt Papst Johannes Paul II., begründet in seiner theologischen Anthropologie, die politische Bedeutung der Religionsfreiheit heraus. In seinen Ansprachen und lehramtlichen Erklärungen erscheint die Religionsfreiheit als entscheidender Maßstab für eine globale Friedens- und Gerechtigkeitsordnung. Der Beitrag von Papst Benedikt XVI. liegt vor allem in der fundamentaltheologischen Reflexion der Religionsfreiheit und in diesem Kontext in einer rechtsphilosophischen Argumentation, die Teil einer theologischen Prinzipienlehre ist. Papst Franziskus stellt in Anknüpfung an eine Ethik der Politik von Papst Johannes Paul II. aktuelle Bezüge her. In seinem Pontifikat werden Fragen nach den Grenzen der Religionsfreiheit bzw. deren aktive Verteidigung artikuliert. Es kann festgehalten werden, dass mit „*Dignitatis humanae*“ und durch die konsequente Weiterführung des Themas im päpstlichen Lehramt der letzten Jahrzehnte eine dauerhafte Rezeption mit differenzierten Schwerpunkten erfolgt und die Religionsfreiheit eine Leitlinie der Kirche in politischen und anthropologischen Fragen der Gegenwart bildet. Offen bleibt, wie sich das Lehramt unter den Anfragen multikultureller Gesellschaftsformen, unter dem Eindruck einer zunehmenden Individualisierung des Glaubens und im Zusammenhang globaler Entwicklungen, besonders stark religiös konnotierter Systeme außerhalb des Christentums, weiter positionieren wird.

II. Das Recht auf Religionsfreiheit in ausgewählten Werken von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930-2019)⁷¹⁸ wird, nach dem Jurastudium, 1956 mit einer wissenschaftlichen Untersuchung über die deutsche Staatsrechtslehre⁷¹⁹ in Münster zum Doktor der Rechtswissenschaften (Dr. jur.) promoviert. 1960 erlangt er die Promotion zum Doktor der Philosophie (Dr. phil.) an der Universität München mit einer historischen Arbeit über die verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert.⁷²⁰ 1964 erfolgt die Habilitation an der Universität Münster zum Thema der Organisationsgewalt der Regierung.⁷²¹ Böckenförde ist von 1964 bis 1995 in der akademischen Lehre an den Universitäten Heidelberg, Bielefeld und Freiburg tätig. Von 1983 bis 1996 gehört er als Richter dem Zweiten Senat des Bundesverfassungsgerichtes in Karlsruhe an. Als Professor für Öffentliches Recht, Verfassungsgeschichte, Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie, sowie als Richter widmet sich Ernst-Wolfgang Böckenförde in einem umfangreichen wissenschaftlichen Werk sowie zahlreichen Artikeln und Beiträgen spezifischen Fragen der Rechtsordnung im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat.⁷²² Seit 1957 nimmt Böckenförde als Katholik am innerkirchlichen Diskurs über zeitgeschichtliche Fragen und jeweils aktuellen kontroversen Debatten publizistisch teil.⁷²³ Seit den 1960er Jahren widmet sich Böckenförde in diesem Zusammenhang wiederkehrend dem Thema der Religionsfreiheit. In Anknüpfung an Diskussionen im Entstehungszeitraum der Erklärung „Dignitatis humanae“ während des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert Böckenförde einen ersten, ziviljuristisch konnotierten Diskussionsbeitrag. In weiteren Studien erschließt er das Thema aus historischer Perspektive, indem er die geschichtliche Entwicklung der Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht aufzeigt, das als Ergebnis eines jahrhundertewährenden Säkularisierungsprozesses zu betrachten ist. In der rechtsphilosophischen Erörterung nimmt die sozialethische Bewertung der Religionsfreiheit einen zentralen Platz ein. Im Folgenden werden ausgewählte Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde vorgestellt und in ihrer methodischen Systematik und inhaltlichen Argumentation dargelegt. Die Auswahl der Werke aus den Veröffentlichungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde folgt dabei nicht nur der Zeitfolge ihrer Entstehung, sondern auch einer thematischen Gliederung. Als Grundlage für die Erörterung der Religionsfreiheit unter der Berücksichtigung historischer Aspekte hinsichtlich ihrer Entwicklung in den lehramtlichen Äußerungen der katholischen Kirche und ihrer Entfaltung im Staats- und Verfassungsrecht dienen drei Publikationen aus dem Zeitraum zwischen 1965 und 1968: Ein Artikel über die Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen in den „Stimmen der Zeit“ von 1965,⁷²⁴ eine Einleitung zur Textausgabe der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ von 1968⁷²⁵ und eine Studie über die Entstehung des Staates als Prozess fortschreitender Säkularisierung von

⁷¹⁸ Böckenförde, Biographie / Bibliographie.

⁷¹⁹ Böckenförde, Gesetz und gesetzgebende Gewalt.

⁷²⁰ Böckenförde, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert.

⁷²¹ Böckenförde, Die Organisationsgewalt im Bereich der Regierung.

⁷²² Bibliographie Ernst-Wolfgang Böckenförde 1957-2000, in: Wahl / Wieland, Das Recht des Menschen in der Welt, S. 157-206. Ferner: ders., Biographie / Bibliographie.

⁷²³ Böckenförde, KGZ (Sammelband).

⁷²⁴ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen.

⁷²⁵ Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe „Erklärung über die Religionsfreiheit“.

1967.⁷²⁶ Sowohl aus der Entwicklung des kirchlichen Lehramtes als auch infolge der Entstehung des modernen freiheitlichen Rechtsstaates ergeben sich nähere Bestimmungen der Religionsfreiheit als Grundrecht. Im Verfassungsrecht setzt die Verwirklichung von Freiheitsrechten den Staat als Bezugsgröße voraus. Freiheit artikuliert sich in der Rechtsordnung des Staates, der von Böckenförde durch dessen Begründung in den Sitten der Staatsbürger als „sittlicher Staat“ verstanden wird. Zur rechtsphilosophischen Einordnung der Freiheitsrechte werden Studien Böckenfördes zur Freiheit als Recht in der Staatsordnung,⁷²⁷ zur Begründung des Rechts in der sittlichen Ordnung⁷²⁸ und zur Bestimmung des sittlichen Staates⁷²⁹ herangezogen. Die Freiheit bedarf der Rechtsordnung, diese wiederum des Staates, der seinerseits nicht in einer fixierten Staatsethik gründet, sondern in der Praxis differenzierter ethischer Konzeptionen der Bürger, die der Voraussetzung der Freiheit, in spezifischer Hinsicht auch der Religionsfreiheit, bedürfen. Der historischen Entwicklung des Grundrechts auf Religionsfreiheit in seiner lehramtlichen Entfaltung im Rahmen der katholischen Kirche und in seinem Hervortreten im Rechtsstaat, der rechtsphilosophischen Darstellung des Zusammenhangs von Freiheit, Recht und Staat unter der besonderen Berücksichtigung der Sitten der Staatsbürger, folgt in der Systematik dieser Erörterung die Betrachtung der anthropologischen Bestimmung des Menschen, die in den dafür ausgewählten Publikationen Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu den Prämissen der freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung gehört. In der sozialethischen Perspektive stellt sich die Frage nach dem, der Rechtsordnung zugrunde liegenden Menschenbild,⁷³⁰ die Frage nach der Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Rechtsstaat,⁷³¹ sowie die Frage nach der Gewissensfreiheit des Individuums.⁷³² Die Unterscheidung zwischen Religionsfreiheit und Gewissensfreiheit bei gleichzeitiger engen Bezogenheit aufeinander, lässt erkennen, dass die Religionsfreiheit als Recht, das auch Institutionen zukommt, von entscheidender Bedeutung für politische Prozesse in Gesellschaft und Staat ist. Individualität, Sozialbestimmung und Verfassungsordnung werden zum Bezugsrahmen für die Entfaltung von Freiheit. Die Religionsfreiheit konkretisiert sich innerhalb des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates exemplarisch in der Beziehung des Staates zu den christlichen Kirchen. Dieses sowohl juristisch wie theologisch bedeutsame Thema diskutiert Böckenförde in Veröffentlichungen zur gesellschaftlichen Bedeutung der Religion in der Gegenwart,⁷³³ zur Beziehung von Kirche, Gesellschaft und Staat⁷³⁴ und in der Frage nach einem politischen Mandat der Kirche.⁷³⁵ Böckenförde betont in der systematischen Erörterung der Religionsfreiheit als Grundrecht aller Menschen die Bedeutung des Politischen im Staat. Die prinzipielle Trennung von Kirche und Staat ist dabei aber keine absolute, der Kirche kommt im gesellschaftlichen Diskurs und in der Debatte um politische Grundsatzfragen gemäß ihrem

⁷²⁶ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation.

⁷²⁷ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat.

⁷²⁸ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung.

⁷²⁹ Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat.

⁷³⁰ Böckenförde, Das Bild des Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung.

⁷³¹ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart.

⁷³² Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit.

⁷³³ Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“.

⁷³⁴ Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche.

⁷³⁵ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?

religiösen Selbstverständnis ein politisches Mandat zu. Die rechtsphilosophisch-sozialethische Erörterung des Rechts auf Religionsfreiheit anhand der vorgestellten Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde erfolgt im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit aufgrund der Darstellung einer zeitgenössisch aktuellen, aus der historischen Betrachtung resultierenden Fragestellung (1). Diese entfaltet sich in einer rechtsphilosophischen (2) und einer sozialethischen (3) Untersuchung, um sich in der Frage nach der Beziehung zwischen Kirche und Politik beispielhaft zu konkretisieren (4). Abschließend erfolgt der Versuch einer Systematisierung und Einordnung der Ausführungen Böckenfördes durch einen synoptischen Aufriss differenzierter Zugänge in historischer, rechtsphilosophischer, sozialethischer und ekklesiologischer Perspektive. Eine Reflexion auf die Kriterien der grundgesetzlichen Bestimmungen mit der Frage nach den Grenzen der verfassungsrechtlichen Ausführungen und ein Rekurs auf die Bedeutung der Religionsfreiheit im politischen Prozess, schließt sich an (5). Aus der vielschichtigen und zugleich differenzierten Perspektive der Betrachtung des Themas „Religionsfreiheit“ bei Ernst-Wolfgang Böckenförde ergeben sich wichtige Reflexionsebenen für deren Einordnung und Weiterentwicklung für die Gegenwart.

1. Religionsfreiheit in Kirche und Staat

Mit einem geradezu leidenschaftlichen Appell spricht sich Ernst-Wolfgang Böckenförde für eine positive Formulierung der Religionsfreiheit und deren Anerkennung als Menschenrecht durch eine Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils aus. In zwei thematischen Aufsätzen widmet er sich in den Jahren 1965 und 1968 der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit.⁷³⁶ Als Jurist differenziert er zwischen einer theologischen Perspektive, wie sie sich vorrangig in der Frage nach der Wahrheit des religiösen Bekenntnisses ausdrückt, und der staatsrechtlichen Verankerung der Religionsfreiheit als Schutz- und Abwehrrecht. In der Analyse der historischen Entwicklung schlägt Böckenförde einen Bogen von der nachreformatorischen Politik der Toleranzgewähr bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Grundrecht aller Menschen. Unter Verzicht auf die Beantwortung der Wahrheitsfrage und der erklärten Neutralität des Staates der religiösen Wahrheit gegenüber, ermöglicht es der Staat, den Grundsatz der Freiheit als Basis seines eigenen Selbstverständnisses zu formulieren. Die Religionsfreiheit als Grundrecht der Verfassungsordnung basiert auf einer Friedens- und Freiheitsordnung und ermöglicht von daher eine „Tugend- und Wahrheitsordnung“, die sich aus der persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott ergibt. In der Studie „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ erfährt das Thema eine zusätzliche, historiographisch angelegte Vertiefung.⁷³⁷ In diesem Beitrag stellt Böckenförde die Entstehung des säkularen Staates, die sich in historisch verifizierbaren Schritte über Jahrhunderte hinweg vollzog, vor Augen. Für den Verfasser stellt sich in der Moderne allerdings die Frage nach der Begründung, des auf der Freiheit basierenden Staates und die notwendige homogenitätsstiftende Kraft als Bedingung seiner Voraussetzung. Im sogenannten „Böckenförde-Diktum“ formuliert er schließlich die

⁷³⁶ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen.

Hier zitiert aus: KGZ.

Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe „Erklärung über die Religionsfreiheit“.

Hier zitiert aus: KGZ.

⁷³⁷ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation.

Überzeugung, dass der freiheitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die in Sitte, moralischer Haltung und Religion seiner Bürger begründet sind. Böckenförde nennt dies das „Wagnis der Freiheit“, das der Staat einzugehen bereit ist. Im Folgenden soll die diskursive Position Böckenfördes zur Religionsfreiheit in der Zeit während des Konzils und in der unmittelbaren Nachkonzilszeit dargestellt und im historischen Entwicklungsprozess der Entstehung der Freiheitsrechte beleuchtet werden.

1.1 Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen

Ernst-Wolfgang Böckenförde greift 1965 mit seinem Beitrag in den „Stimmen der Zeit“ eine aktuelle Diskussion während des noch laufenden Zweiten Vatikanischen Konzils auf, um durch einen Debattenbeitrag in Form eines „Zwischenrufs“, wie der Untertitel seines Beitrags „Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ nahelegt, die staatsjuristische Perspektive des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu thematisieren. Er bringt dabei zunächst die Hoffnung zum Ausdruck,

„dass auch von der katholischen Kirche die Religionsfreiheit als Prinzip der rechtlichen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens anerkannt wird“.⁷³⁸

Aus der Entwicklung des geplanten Dokuments in der Diskussion der Konzilsteilnehmer konstatiert Böckenförde:

„Der Entwurf, wie er von den Konzilsvätern in der dritten Sessio vorgelegt wurde, steht auf diesem Boden (= der Erwartung der Anerkennung der Religionsfreiheit als Grundrecht aller Menschen durch die Kirche, Anmerkung E.S.). Er spricht nicht mehr von Toleranz, sondern von ‚libertas religiosa‘, von Religionsfreiheit, und versteht diese als ein wirkliches, in der Würde der menschlichen Person begründetes Recht zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissens. Der Entwurf geht damit über die bisherige katholisch-kirchliche Doktrin nicht nur graduell, sondern prinzipiell hinaus.“⁷³⁹

Für Böckenförde hängt die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche vor der Welt und die Ernsthaftigkeit der durch das Konzil geforderten Öffnung der Kirche von der Annahme des Dokuments zur Religionsfreiheit wesentlich ab, er erachtet das Eintreten für die Religionsfreiheit als wichtige Aufgabe der Christen.

1.1.1 Toleranz und Religionsfreiheit als Leidensweg der abendländischen Christenheit⁷⁴⁰

Böckenförde bezeichnet den historischen Weg der Kirche hin zu Toleranz und Religionsfreiheit von der Reformation bis zu deren Akzeptanz in der Neuzeit als „Leidensweg der abendländischen Christenheit“.⁷⁴¹ So beginnt mit der Reformationszeit und der damit verbundenen Konfessionalisierung des Christentums eine langandauernde kriegerische Konfliktlage, die in der Auseinandersetzung über die Frage der religiösen Wahrheit ihren Ausgang nimmt, berührt doch die Frage nach der religiösen Wahrheit gleichzeitig ein wichtiges

⁷³⁸ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 197.

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Die Untergliederung 1.1.1 bis 1.1.3 richtet sich nach der Textfassung des Artikels.

⁷⁴¹ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 198.

Fundament der politischen Ordnung im Staat.⁷⁴² In den, durch den konfessionellen Streit bedingten Kriegen des 16. und 17. Jahrhunderts wurde dieser Konflikt stets „zugunsten der Wahrheit und gegen die Freiheit“ geführt.⁷⁴³ Eine Lösung erschien aufgrund des Fehlens einer Letztinstanz kaum möglich, die geistliche Autorität der Kirche stand ja selbst im Zentrum des Konflikts.⁷⁴⁴ In dieser Situation eröffnete sich eine Lösung der Auseinandersetzung und damit die Möglichkeit für eine Friedensordnung, indem die Religion „zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit“ erklärt wurde.⁷⁴⁵ Mit dem Grundsatz „cuius regio, eius religio“ war „ein erster Schritt zu einer neuen Friedensordnung, die den Keim der Freiheit in sich trug“, erreicht.⁷⁴⁶ Die Gewährung von Toleranz und später die Religionsfreiheit waren folglich nur durch den Staat zu erreichen und zu sichern.⁷⁴⁷ Böckenförde konstatiert, dass sich die Religionsfreiheit als historisch verifizierbarer Prozess „dem modernen Staat, den Juristen und dem weltlichen rationalen Recht“ verdankt.⁷⁴⁸ Um eine staatliche und politische Ordnung mit dem Ziel eines dauerhaften Friedens zu etablieren, musste sich der Staat der religiösen Wahrheit gegenüber neutral setzen.⁷⁴⁹ Neben der Toleranz gehört der „Grundsatz der Freiheit“ zum Fundament der Neuordnung Europas und der modernen Staaten. Böckenförde stellt fest:

„Die Staatslenker und Juristen, die den modernen Staat als einen weltlichen, säkularisierten, religiös neutralen Staat erbauten, haben nur den Wechsel eingelöst, den die Theologen der Reformationszeit und des konfessionellen Bürgerkriegs auf sie gezogen hatten.“⁷⁵⁰

Böckenförde sieht in dieser Entwicklung aber keineswegs eine Entfremdung von der Religion, in der Etablierung der Religionsfreiheit ist vielmehr „etwas spezifisch Christliches“ geschehen, nämlich die Aufrichtung der Gewissensfreiheit in Staat und Gesellschaft.⁷⁵¹

⁷⁴² Siehe hierzu: „Man konnte sich nicht vorstellen, wie man – Rechtgläubiger und Ketzer, Protestant und Papist – weiter beieinander leben sollte; man glaubte sich verpflichtet, alle Mittel einzusetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und zu bekämpfen und die verlorene Einheit wiederherzustellen; die wahre Religion bildete ja selbst ein wesentliches Fundament der politischen Ordnung.“, in: Ebd.

⁷⁴³ Ebd.

⁷⁴⁴ Siehe hierzu: „Eine Instanz, die den Streit um die Wahrheit autoritativ und verbindlich beenden konnte, war nicht vorhanden. Papst und Konzil, einstmals die obersten Instanzen der in sich einen Christenheit, waren selbst Partei des Kampfes geworden.“, in: Ebd.

⁷⁴⁵ Siehe hierzu: „Sie (= die politische Ordnung, Anmerkung E.S.) suchte ihren Grund und ihr Ziel, unabhängig von der religiösen Wahrheit, in der Begründung und Erhaltung von äußerem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung, ja sie machte schließlich die Frage der anerkannten Religion – Staatsreligion, Parität oder Toleranz – selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit.“, in: Ebd., S. 199.

⁷⁴⁶ Ebd.

⁷⁴⁷ Siehe hierzu: „Die Religionsfreiheit war, angesichts der Ausschließlichkeitsansprüche der widerstreitenden Religionsparteien, nur über den Staat und seine politische Entscheidungsgewalt zu erreichen, und sie ist auch als staatlich gewährleistetes und geschütztes Freiheitsrecht nach einigen Vorstufen schließlich im neunzehnten Jahrhundert Wirklichkeit geworden.“, in: Ebd.

⁷⁴⁸ Ebd., S. 200.

⁷⁴⁹ Siehe hierzu: „Die staatliche und öffentliche Ordnung musste weltlich werden, säkularisiert, sich ablösen von der Verankerung in der wahren oder überhaupt einer bestimmten Religion, wollte sie eine neue, allgemeine, alle Bürger umgreifende und den nicht zu schlichtenden Streit zwischen den Konfessionen hinter sich lassende Grundlage finden. (...) Der Staat als solcher erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit neutral.“, in: Ebd.

⁷⁵⁰ Ebd., S. 201.

⁷⁵¹ Ebd.

1.1.2 Kritik der traditionellen kirchlichen Lehre

Böckenförde unterzieht die traditionelle kirchliche Lehre, die noch 1953 in der sogenannten „Toleranzansprache“ von Papst Pius XII. vertreten wurde, wonach der „Irrtum an sich kein Recht hat gegenüber der Wahrheit“,⁷⁵² einer kritischen Bewertung. Nur aus schwerwiegenden Gründen und im Kontext des Gemeinwohlprinzips war nach der gängigen Ansicht des kirchlichen Lehramtes eine Toleranz anderen Religionen und Konfessionen gegenüber möglich, die katholische Kirche forderte allerdings für sich selbst die Religionsfreiheit im Falle der eigenen Minderheitensituation ein. Das Wahrheitsprinzip konnte dadurch konsequent durchgehalten werden. Böckenförde unterzieht die traditionelle Haltung der Kirche in dieser Frage einer Bewertung, indem er ausführt:

„Ohne opportunistische Schönfärberei wird hier deutlich, welche Ergebnisse das Prinzip des Vorrangs der Wahrheit vor der Freiheit zeitigt, wenn es konsequent entfaltet wird.“⁷⁵³

Böckenförde führt als wichtige Belegstelle für die fortdauernde Bedeutung des Wahrheitsprinzips eine Aussage aus dem Lehrbuch für Kirchenrecht von Kardinal Ottaviani aus dem Jahr 1960 an, der darin das Bild von „zweierlei Maß und Gewicht“ in der kirchlichen Bewertung von Wahrheit und Irrtum gebraucht.⁷⁵⁴ Auch die gesellschaftspolitische Relativierung dieser strikten Position, die Pius XII. durch das Gebot der Toleranz aufzeigt, wird die traditionelle Lehre aber bis in die Konzilszeit hinein lehramtlich nicht in Frage gestellt. Böckenförde fasst die katholische Toleranztheorie bewertend zusammen:

„Subjektstellung im Sinne des Rechts wird nicht dem Menschen als Person, sondern ‚der Wahrheit‘, also einem abstrakten Begriff, zuerkannt. Der Mensch wird zum Objekt dieses abstrakten Wahrheitsbegriffs erniedrigt. Recht ist nicht mehr etwas, was dem Menschen als Menschen zukommt, (...), sondern dem Menschen, insofern und insoweit er in der religiösen und sittlichen Wahrheit steht.“⁷⁵⁵

Böckenförde hält in kritischer Analyse fest, dass durch die traditionelle Toleranztheorie der Naturrechtsgedanke ins Gegenteil gekehrt wird: „Nicht mehr der Mensch hat Recht, aus seiner Natur und kraft seiner Würde, sondern die Wahrheit“.⁷⁵⁶ Wahrheit, die immanent nicht abstrakt, sondern als „Wahrheitsüberzeugung konkreter Menschen“ existiert, muss in ihrer Definition von der Kirche festgelegt werden, sie entscheidet, was Wahrheit explizit ist. Dies bedeutet aber, dass die Toleranztheorie „keine Rechtstheorie (ist), sondern eine Machttheorie, und die ist prinzipiell sozial unverträglich.“⁷⁵⁷ Da, nach kirchlicher Lehre auch das „irrige Gewissen“ aber eine verpflichtende Instanz in der Urteilsfähigkeit des Menschen ist, ergibt sich bereits innerhalb des katholischen Lehramtes eine offensichtliche Diskrepanz.⁷⁵⁸ Die Kritik Böckenfördes kulminiert im Vergleich mit der Toleranzvorstellung der kommunistischen Staatssysteme:

⁷⁵² UG, 3978.

⁷⁵³ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 202f.

⁷⁵⁴ Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici, S. 72f.

⁷⁵⁵ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 204f.

⁷⁵⁶ Ebd., S. 205.

⁷⁵⁷ Ebd.

⁷⁵⁸ Siehe hierzu: „Wenn dies (= das irgende Gewissen als verpflichtende Instanz, Anmerkung E.S.) aber gilt und zugleich die bisherige Toleranztheorie objektive Norm ist, so ergibt sich folgende Konsequenz: Jeder, der von der Wahrheit seines Glaubens oder seiner Weltanschauung ehrlich überzeugt ist, mag er sich dabei auch objektiv im

„Betrachtet man die bisherige katholische Toleranztheorie in ihrem prinzipiellen Gehalt, nämlich dass die Wahrheit den Vorrang habe gegenüber der Freiheit und dass der Irrtum an sich kein Recht habe gegenüber der Wahrheit, so gleicht sie ziemlich genau der Toleranztheorie, die der moderne Kommunismus entwickelt hat und praktiziert. Genauer gesagt: Die Kommunisten brauchten nur die Prinzipien der hergebrachten katholischen Toleranztheorie für sich zu übernehmen und einseitig im Sinne der Intoleranz zu interpretieren, um eine legitimierende Grundlage für die von ihnen geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ohne Blutvergießen und der Beschränkung der Glaubensfreiheit zu haben.“⁷⁵⁹

Böckenförde erachtet seinen Vergleich durch einen Debattenbeitrag von Kardinal Franz König in der Konzilsaula als bestätigt, in dem der Kardinal auf die Ähnlichkeit der Prinzipienlehre des Kommunismus verweist.⁷⁶⁰ Böckenförde plädiert bezüglich der Existenz verschiedener Religionsbekenntnisse nachdrücklich für eine Rechtsordnung der Gegenseitigkeit, einer „aequalitas“ im Sinne der Lehre des Thomas von Aquins, und damit für das Rechtsprinzip der Religionsfreiheit, das in dieser Hinsicht kein Machtprinzip mehr ist.⁷⁶¹ Er fordert die Konzilsväter aufgrund der dargestellten Argumentation dazu auf, die bisherige katholische Toleranztheorie aufzugeben und sich auf den „Boden der Religionsfreiheit“ zu begeben.⁷⁶²

1.1.3 Ausblick: Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen

Böckenförde fordert ein legitimes, theologisch begründetes, religiöses Wahrheitsverständnis der katholischen Kirche als Glaubensausdruck auf der endogen persönlichen Ebene des einzelnen Gläubigen, stellt aber dessen verpflichtende Relevanz für den Bereich des staatlichen Rechts fundamental in Frage, wenn er festhält:

„Theologisch und metaphysisch ist der Satz sicher richtig, dass der Irrtum kein Recht hat – Recht im übertragenen Sinn verstanden – gegenüber der Wahrheit. Für das moralische Handeln der Menschen, für die Art, wie sie von ihrer Freiheit Gebrauch machen ist ebenso richtig, dass der Irrtum kein Recht hat gegenüber der Wahrheit und dass Rechte nur gegeben sind, um gemäß der religiösen und sittlichen Wahrheit geübt zu werden.“⁷⁶³

Gerade deswegen ist die rechtliche von der moralischen Ordnung zu unterscheiden, Böckenförde stellt deshalb fest:

„Das Recht betrifft die Beziehungen der Menschen untereinander und im Verhältnis zur staatlichen Gewalt, nicht die Beziehung des Menschen zu Gott.“⁷⁶⁴

Das Recht ist „nicht Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung“.⁷⁶⁵ Daraus folgt, dass das Recht einen „Freiheitsraum“ in „Ausgrenzung und

Irrtum befinden, ist er nach katholischer Lehre vor seinem Gewissen verpflichtet, jeder anderen Religion – dem Irrtum – an sich kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion zuzugestehen. Das bedeutet den Kampf in Permanenz oder bestenfalls, wenn die Machtverhältnisse sich stabilisiert haben, eine faktische Koexistenz.“, in: Ebd.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 206.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 207.

⁷⁶¹ Ebd.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Ebd., S. 208.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 209.

⁷⁶⁵ Ebd.

Abschirmung“ zu schaffen hat, der dem Einzelnen die Ermöglichung einer „moralisch-sittlichen Bindung und Verantwortung gegenüber Gott und der Wahrheit“ gewährt.⁷⁶⁶ Böckenförde nimmt hier eine Unterscheidung zwischen Rechtsordnung und sittlicher Ordnung vor, die dem traditionellen Rechtsverständnis der Kirche nicht entspricht. In diesem ist das Recht, aufgrund der weltanschaulichen Homogenität einer religiös geschlossenen Gesellschaft, Teil der sittlichen Ordnung.⁷⁶⁷ Die unmittelbare Grundlage für diesen so verstandenen Rechtsbegriff ist spätestens durch die Reformation verloren gegangen, die gesellschaftliche Homogenität brach auseinander, folglich war eine neue Rechtsordnung nötig:

„Es (= das Recht, Anmerkung E.S.) musste eine neue, weltlich-rationale, auf die Bedingungen der äußereren Erhaltungsordnung zurückgenommene Grundlage und Allgemeinheit finden.“⁷⁶⁸

Um die konfessionellen Bürgerkriege zu überwinden, hat das Recht „um der Freiheit willen darauf verzichtet, selbst schon unmittelbar Ordnung der Wahrheit und Sittlichkeit zu sein; es will nur Wahrheit und Sittlichkeit ermöglichen und das äußere Zusammenleben sichern.“⁷⁶⁹ Vor diesem Hintergrund ist die Religionsfreiheit „ein Grundsatz des weltlichen Rechts“, es ermöglicht

„Schutz und Sicherung der äußereren Möglichkeit, Gott der Norm des Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen, also Schutz gegenüber Zugriffen anderer Menschen und Zugriffen der staatlichen Gewalt.“⁷⁷⁰

Die Religionsfreiheit als weltliches Recht bedeutet „keine Entlassung aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit.“⁷⁷¹ Demnach stellt das Recht auf Religionsfreiheit eine „Versöhnung von Wahrheit und Freiheit (dar), die nicht nur christlich angenommen werden kann, sondern geradezu einer Forderung des christlichen Glaubens entspricht.“⁷⁷²

1.2 Würdigung der „Erklärung über die Religionsfreiheit“

Ernst-Wolfgang Böckenförde widmet sich dem Thema Religionsfreiheit im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils und der von diesem im Dezember 1965 affirmierten Erklärung „Dignitatis humanae“ erneut, und zwar in einem Einleitungswort, das 1968 zu einer lateinisch-deutschen Textausgabe des Konzilsdokuments erscheint.⁷⁷³ Böckenförde würdigt darin die

⁷⁶⁶ Ebd.

⁷⁶⁷ Siehe hierzu: „Dieser Rechtsbegriff (= traditioneller Rechtsbegriff der kath. Kirche, Anmerkung E.S.) ist seiner Herkunft und Substanz nach ein moralischer Rechtsbegriff, in dem der Eigenstand des Rechts gegenüber Ethik und Moral noch nicht reflektiert ist. Er entstammt einer Zeit, in der Recht und Moral in einer weltanschaulich homogenen, geschlossenen und traditionell geordneten Gesellschaft, wie es etwa die mittelalterliche war, nicht sachlich unterschieden waren. Das Recht war hier, über seinen unmittelbar sittlichen Charakter hinaus, moralisches und politisches Überzeugungsrecht, es galt im letzten als eine heilig-sakrale, den Menschen vorgegebene Ordnung, war von vornherein eingebunden in die religiös-traditional bestimmte Homogenität der Zeit.“, in: Ebd., S. 210.

⁷⁶⁸ Ebd.

⁷⁶⁹ Ebd.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 211.

⁷⁷¹ Ebd.

⁷⁷² Ebd.

⁷⁷³ Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe „Erklärung über die Religionsfreiheit“, in: Erklärung über die Religionsfreiheit (lateinisch-deutsch).

Konzilserklärung als „Markstein“ kirchlicher Lehre, da es dem Dokument gelungen ist, ohne Aufgabe des Wahrheitsanspruchs des katholischen Glaubens, das Recht der Wahrheit auf dem Boden des Personalitätsprinzips mit dem Freiheitsrecht zu versöhnen.⁷⁷⁴ Die katholische Kirche vollzieht durch ihr oberstes Lehramt die Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit, indem sie auf die personale Würde des Individuums verweist. Für die katholische Staatslehre bedeutet dies die Aufgabe der Lehre vom Ideal des „katholischen Staates“. Ihre Bedeutung gewinnt die Religionsfreiheit aber nicht darin, dass sie sich in der Beliebigkeit der Religionsbekenntnisse erschöpft, sondern Raum für die moralische Verpflichtung des Einzelnen zur Suche nach der Wahrheit und zum Festhalten am erkannten Glauben, der sich nach Überzeugung des Konzils in der katholischen Kirche verwirklicht, schafft. Die Wahrheitssuche wird zum „Officium morale“ des Einzelnen, damit unterscheidet das Konzil zwischen rechtlicher Ordnung und moralischer Verpflichtung. Die Verpflichtung zur Wahrheit behält ihre nicht dispensierbare Bedeutung für den Einzelnen, die Religionsfreiheit in ihrer rechtlichen Garantie und den, durch das Gesetz ermöglichten Schutzraum, bietet die Gewähr, den Glauben einzeln und in Gemeinschaft öffentlich zu leben. Damit ist es dem Konzil gelungen, „die kirchliche Anerkennung, Begründung und Entfaltung eines Prinzips, das das Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens in Freiheit unter einer für alle akzeptablen Ordnung“ zu formulieren und die Religionsfreiheit als Menschenrecht anzuerkennen.⁷⁷⁵

1.2.1 Vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person

Böckenförde greift auch in diesem Text, wie bereits im Artikel von 1965, zunächst auf die traditionelle Toleranztheorie zurück, um vor allem im „Prinzip des Vorranges der Wahrheit gegenüber der Freiheit“ und durch die „These, dass dem Irrtum kein Recht zukommen könne gegenüber der Wahrheit“⁷⁷⁶ die, bis zum Konzil gültige prinzipielle Auffassung der Kirche zusammenzufassen. Da, nach kirchlichem Verständnis, der Glaube ein „rechtsartiges Treueverhältnis“ begründet, war die Verfolgung von Häretikern durch die staatliche Gewalt eine gängige Forderung, die auch von den Reformatoren vertreten wurde.⁷⁷⁷ Für die katholische Kirche war Toleranz einer anderen Religion als der katholischen gegenüber nur als Ausnahmefall („graves causae“) und im Hinblick auf die Verpflichtung zum Gemeinwohl denkbar.⁷⁷⁸ Auch in der durch Papst Leo XIII. vollzogenen vorsichtigen Weiterentwicklung in der lehramtlichen Verurteilung der Religionsfreiheit am Ende des 19. Jahrhunderts, war nach Auffassung Böckenfördes die Duldung anderer Religionen „nur als einem unter gewissen Umständen hinzunehmenden Übel“ denkbar.⁷⁷⁹ In gleicher Richtung ist für ihn die

⁷⁷⁴ Siehe hierzu: „In ihr (= Erklärung über die Religionsfreiheit, Anmerkung E.S.) wird für die Lehre von der Freiheit und dem Recht der menschlichen Person, von den Aufgaben und Befugnissen des Staates in religiösen Dingen und vom Verhältnis der rechtlichen und moralischen Ordnung ein neuer Boden gewonnen, der es erlaubt, überholte und unhaltbare Positionen der kirchlichen Lehre aufzufangen, ohne doch den Wahrheitsanspruch der katholischen Lehre in Frage zu stellen. Vielmehr werden nunmehr das Recht der Wahrheit und der Anspruch der individuellen Freiheit, die im kirchlichen Denken lange gegeneinander standen auf dem Boden des (...) Freiheitsrechts der Person miteinander versöhnt.“, in: Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 231.

⁷⁷⁵ Ebd.

⁷⁷⁶ Ebd., S. 232.

⁷⁷⁷ Ebd.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 233.

„Toleranzansprache“ von Papst Pius XII. aus dem Jahr 1953 zu verstehen, die zwar eine Weiterentwicklung des Toleranzgedankens hin zu dessen allgemeiner Gültigkeit vollzieht, aber trotzdem auf dem Boden der traditionellen Doktrin verbleibt.⁷⁸⁰ Für Böckenförde ist der moderne Staat durch die deutliche Abgrenzung der katholischen Kirche anderen Bekenntnissen und Religionen gegenüber, wie sie die traditionelle Toleranztheorie formuliert, herausgefordert, seinen Bürgern die Freiheitsrechte zivilgesetzlich zu sichern, wodurch der Staat selbst zum „Wegbereiter“ der Religionsfreiheit wird.⁷⁸¹ Das Zweite Vatikanische Konzil stellt nun aber die bisherige Lehre der Kirche auf ein neues Fundament, in dem die Erklärung über die Religionsfreiheit den Schritt vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“ vollzieht. Das Konzil gibt der Religionsfreiheit einen kategorischen Charakter, indem es die freie Ausübung der Religion zu „einer Forderung des eigenen Gewissens“ erklärt, das jedem Menschen aufgrund seines personalen Wesens zukommt.⁷⁸² Das heißt: Die katholische Kirche begründet den Toleranzgedanken nicht mehr durch die Lehre vom irrenden Gewissen, sondern spricht von der Religionsfreiheit, die in der Personalität des Menschen wesentlich verankert ist. Diese fundamentale Bestimmung bezeichnet nach Böckenförde „den rechtlichen Kern der neuen kirchlichen Lehre“.⁷⁸³ Das Konzil begründet die Religionsfreiheit ferner theologisch als „Freiheit des Glaubensaktes“, der die Freiheit nicht zu glauben einschließt.⁷⁸⁴ Böckenförde sieht in den Ausführungen der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ die Erwartungen an das Konzil vollends erfüllt, er erklärt:

„Die Kirche selbst hat in ihrem Verhältnis zur modernen Welt und ihrer spezifischen Ordnungsform, dem modernen Staat, einen neuen Orientierungspunkt gefunden, der, in seiner Konsequenz entfaltet, von allergrößter Wirkung sein wird.“⁷⁸⁵

Durch die Aussage, dass es keine Beschränkung in der Religionsausübung für Nichtkatholiken geben darf, wird die These vom „katholischen Staat“ endgültig aufgegeben.⁷⁸⁶ Darüber hinaus stellt sich die katholische Kirche unter das Recht der allgemeinen Religionsfreiheit:

„Ja, die Erklärung geht sogar davon aus, dass die Kirche erst dann rechtlich und tatsächlich die gefestigte Stellung erhält, derer sie auf Grund ihres göttlichen Auftrags bedarf, wenn der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht nur proklamiert, sondern voll in die Praxis überführt wird. (...) Die Kirche will nur noch das rechtlich in Anspruch nehmen, was auch anderen Religionsgemeinschaften zukommt. „Damit ist nicht zuletzt das Verdikt über die Trennung von Staat und Kirche auf dem Boden und im Rahmen der allgemeinen Religionsfreiheit (...) aufgehoben.“⁷⁸⁷

⁷⁸⁰ Ebd., S. 234.

⁷⁸¹ Siehe hierzu: „Dem modernen Staat blieb, wollte er die Freiheit seiner Bürger sichern, nichts anderes übrig, als sich dieser Theorie entgegenzustellen und die Kirche daran zu hindern sie zu praktizieren.“, in: Ebd., S. 234f.

⁷⁸² Siehe hierzu: „Die Erklärung spricht nicht mehr von Toleranz, sondern von dem ‚Recht auf religiöse Freiheit‘ (...) und versteht dies als ein unabdingbares äußeres Recht der menschlichen Person zur privaten und öffentlichen Ausübung der Religion nach den Forderungen des eigenen Gewissen. Dieses Freiheitsrecht wird nicht aus einer bestimmten subjektiven Verfassung der Person, sondern aus ihrem Wesen selbst begründet.“, in: Ebd., S. 235.

⁷⁸³ Ebd.

⁷⁸⁴ Ebd., S. 236.

⁷⁸⁵ Ebd.

⁷⁸⁶ Siehe hierzu: „Der Glaubensstaat ist kein katholisches Desiderat mehr.“, in: Ebd.

⁷⁸⁷ Ebd., S. 237.

1.2.2 Moralelle Verpflichtung gegenüber der Wahrheit

Das Festhalten der Erklärung am Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche wird von Böckenförde nicht als „innerer Widerspruch“ zum Prinzip des personal begründeten Rechts angesehen, denn die Erklärung unterscheidet klar „zwischen rechtlicher Ordnung auf der einen und moralischen Pflichten auf der anderen Seite.“⁷⁸⁸ Das „Officium morale“ als moralelle Verpflichtung des Einzelnen die Wahrheit zu suchen, ist „zugleich Inhalt und Umfang der Religionsfreiheit“.⁷⁸⁹ Zur Unterscheidung zwischen moralischer Verpflichtung und rechtlicher Norm führt Böckenförde aus:

„Diese Anerkennung der Unterschiedenheit von Rechtsbereich und moralischem Bereich bereitet nicht nur einem neuen Verständnis des modernen Rechts im katholischen Denken den Weg, sie lässt zugleich Inhalt und Umfang der Religionsfreiheit, die ja immer, aber auch nur als Grundsatz des Rechts in Frage steht, erst richtig erkennen.“⁷⁹⁰

Böckenförde betont hier, ebenso wie bereits im Artikel von 1965, dass das Recht „Friedens- und Freiheitsordnung“ ist und nicht „Tugend- und Wahrheitsordnung“. Das Recht dispensiert den Einzelnen nicht von der Wahrheit, es ermöglicht dem Einzelnen vielmehr eine „Verpflichtung gegenüber der Wahrheit.“⁷⁹¹ Böckenförde sieht in der Differenzierung zwischen moralischem und rechtlichem Bereich, den die Erklärung vornimmt, die Möglichkeit, die traditionelle kirchliche Lehre über die religiöse Wahrheit mit der Religionsfreiheit in Einklang zu bringen.⁷⁹² Gleichzeitig besteht allerdings eine Problematik darin, wenn Einzelne die individuelle moralelle Verpflichtung zur erkannten Wahrheit auf den Rechtsbereich mit dem Ziel auszudehnen trachten, sie zur Rechtspflicht für alle zu erheben. Derartige Versuche bezeichnet Böckenförde als „freiheitszerstörend“; die Konzilserklärung hat deshalb einer „undifferenzierte Gleichsetzung von rechtlicher und moralischer Ordnung“ eine klare Absage erteilt.⁷⁹³

1.2.3 Konsequenzen aus dem Grundrecht auf Religionsfreiheit

Nach Böckenförde tragen Freiheitsrechte selbst die Notwendigkeit der Begrenzung in sich, um dadurch Friedensordnungen zu schaffen, die Freiheiten sichern und schützen. Die Konzilserklärung spricht in diesem Zusammenhang vom Gemeinwohl, „das von den Rechten und der persönlichen Entfaltung des Einzelnen“ her bestimmt ist.⁷⁹⁴ Konkretisiert wird dies nach Böckenförde, indem „Dignitatis humanae“ als „allgemeine moralelle Schranke der

⁷⁸⁸ Ebd.

⁷⁸⁹ Ebd., S. 238.

⁷⁹⁰ Ebd.

⁷⁹¹ Siehe hierzu: „Demgemäß bedeutet auch die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit keineswegs einen moralischen Freibrief für die einzelnen, die Religionsfrage nach Belieben zu handhaben, oder deren Entlassung aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit. Sie bedeutet nur Schutz und Sicherung der äußeren Möglichkeit, Gott gemäß der Norm des eigenen Gewissens zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen – oder auch nicht zu bekennen, also Schutz gegenüber Zugriffen anderer Menschen und Zugriffen der staatlichen Gewalt.“, in: Ebd.

⁷⁹² Siehe hierzu: „Auf Grund dieser Unterscheidung des rechtlichen vom moralischen Bereich lässt sich auch die traditionelle kirchliche Lehre, dass der Irrtum kein Recht habe gegenüber der Wahrheit, mit der Anerkennung der Religionsfreiheit vermitteln, ohne dass eine der beiden Positionen aufgegeben werden müsste.“, in: Ebd.

⁷⁹³ Ebd., S. 239.

⁷⁹⁴ Ebd.

religiösen Freiheit (...) das Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung“ aufstellt.⁷⁹⁵ Daneben besitzt aber auch die Staatsgewalt die Möglichkeit, zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, Grenzen der Religionsfreiheit zu errichten:

„Zum ordre public gehören einerseits die Traditionen und Gewohnheiten des Landes, andererseits ist auch die Religionsfreiheit durch ihre verfassungsrechtliche Anerkennung selbst Bestandteil des ordre public und muss gegen Beeinträchtigungen rechtlich geschützt werden.“⁷⁹⁶

Durch das „Prinzip der Gemeinverträglichkeit“ hat der Staat einen Schutzraum für die Religionsfreiheit zu errichten und „sozial unverträgliches und intolerantes Verhalten“ zu unterbinden.⁷⁹⁷ „Dignitatis humanae“ geht, in der Interpretation Böckenfördes, von einem positiven Religionsbegriff aus. Ohne Religion selbst zu definieren, setzt die Konzilserklärung die „Sozialverträglichkeit aller Religionen“ voraus. Es bestehe allerdings die Gefahr, dass subjektive Gewissensüberzeugungen nicht sozialverträglich sein können, in diesem Fall stünde die öffentliche Ordnung in Gefahr.⁷⁹⁸ Für Böckenförde ergibt sich aus der Anerkennung der Religionsfreiheit eine grundlegende Veränderung im Verhältnis der Kirche zum Staat, dies betrifft vor allem die systematische Unterscheidung zwischen Recht und Moral. Der Begriff des Rechts kann nicht mehr als moralisch gefasste Begrifflichkeit verstanden werden. Rechtliche Freiheit ist demnach nicht mit sittlicher Freiheit identisch, wenngleich eine Beziehung zwischen Recht und Ethik bestehen bleibt. Böckenförde konstatiert:

„Damit ist zugleich das prinzipielle Verhältnis des Christen zur modernen säkularisierten, primär auf die Freiheit des Individuums ausgerichteten Welt und ihren Ordnungsformen auf eine neue Grundlage stellt.“⁷⁹⁹

Die Konzilserklärung stellt auch unter der Rücksichtnahme des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat eine fundamentale Neuausrichtung dar, dies wird im Vergleich mit den Enzykliken Pius IX. und Leos XIII. überaus deutlich.⁸⁰⁰ Böckenförde wendet sich dabei vehement gegen die Interpretation der organischen Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre, er sieht in „Dignitatis humanae“ einen klaren Bruch mit der Tradition gegeben.⁸⁰¹ Die „Geschichtlichkeit lehramtlicher Aussagen“ wird durch die Konzilserklärung konkret deutlich. Aus den Veränderungen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat ergibt sich auch, dass das bisherige

⁷⁹⁵ Ebd., S. 240.

⁷⁹⁶ Ebd.

⁷⁹⁷ Siehe hierzu: „Die Erklärung hat damit zweierlei erreicht: Sie hat einmal die Religionsfreiheit abgegrenzt von einem Freibrief für sozial unverträgliches und intolerantes Verhalten, (...); sie hat zum anderen die polizeiliche Befugnis des Staates, die als solche unabweisbar ist, unter das Prinzip des Gemeinverträglichkeit auf der Basis der gleichen rechtlichen Freiheit aller gestellt.“, in: Ebd., S. 240f.

⁷⁹⁸ Siehe hierzu: „Die Annahme jedenfalls, dass jede ernsthafte subjektive Gewissensüberzeugung über die letzten Fragen des menschlichen Daseins und die daraus gewonnenen Handlungsnormen aus sich heraus sozialverträglich seien, dass also die öffentliche Ordnung sich fugenlos aus subjektiven Glaubensüberzeugungen aufbauen könne, wäre ein Irrtum, der von nachweislich unzutreffenden Hypothesen ausgeht.“, in: Ebd., S. 241.

⁷⁹⁹ Ebd., S. 242.

⁸⁰⁰ Siehe hierzu: „Zu diesen Verlautbarungen des päpstlichen Lehramts steht die Erklärung inhaltlich im Verhältnis von A zu non-A.“, in: Ebd., S. 243.

⁸⁰¹ Siehe hierzu: „Die heutzutage nicht selten angewandte Interpretation, das Konzil habe die bisherige Lehre der Kirche nur voller entfaltet, die in ihr angelegten Elemente zur Vollendung gebracht, ist daher hier keinesfalls möglich. Die kirchliche Lehre, wie sie in diesem Dokument niedergelegt war, ist durch die Erklärung schlechtweg aufgehoben und, da die Erklärung die religiöse Freiheit auf ein unentziehbares, im Wesen der menschlichen Person begründetes Recht gründet, überdies für mit dem Naturrecht nicht übereinstimmend erklärt worden.“, in: Ebd.

Ideal eines homogenen Staates, dessen Ordnung durch eine bestimmte Religion begründet ist, lehramtlich aufgegeben ist.⁸⁰² Die Kirche ist nach Auffassung Böckenfördes damit bei der Anerkennung der Geschichtlichkeit der Ordnungsformen im Sinne Hegels angekommen⁸⁰³.

1.3 Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation

In einem bereits 1964 in Kloster Ebrach vorgetragenen Referat, das 1967 publiziert wurde,⁸⁰⁴ stellt Ernst-Wolfgang Böckenförde die Entstehung des modernen weltanschaulich neutralen Verfassungsstaates als einen geschichtlichen Prozess dar, der mit dem Investiturstreit im 11. und 12. Jahrhundert beginnt und im 19. Jahrhundert seinen Abschluss findet. Von Böckenförde wird dieser geschichtliche Prozess als „Vorgang der Säkularisierung“ verstanden; mit Heinrich Lübbe definiert er „Säkularisierung“ in diesem Zusammenhang als den

„*Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft*“.⁸⁰⁵

Als Staat, der aus dieser historischen Entwicklung hervorgegangen ist, versteht Böckenförde eine „einheitliche, nach außen souveräne, nach innen höchste und dem hergebrachten Rechtszustand überlegene, in ihrer Zuständigkeit potentiell allumfassende Staatsgewalt“.⁸⁰⁶ Der Staatsgewalt gegenüber steht „die herrschaftlich-polisch eingeebnete Gesellschaft der <rechtsgleichen> Untertanen bzw. Staatsbürger.“⁸⁰⁷ Die Entstehung des Staates erfolgte in einer historisch verifizierbaren, mehrere Jahrhunderte währenden Folge von Ereignissen, deren Konsequenz die Trennung von politischer Ordnung und Religion ist.⁸⁰⁸ Der Staat entlässt die Religion in die Freiheit und ermöglicht es seinen Bürgern eine Religion zu bekennen oder auf das Bekenntnis zu verzichten. In der Konsequenz der Entwicklung liegt damit nach dem Auseinandertreten von Staat und Religion, dass sich der Staat gänzlich von der Religion neutralisiert. Die Trennung von Staat und Religion sowie die umfassende Anerkennung der Religionsfreiheit bilden demnach den Abschluss einer nahezu 800jährigen Entwicklung. Für Ernst-Wolfgang Böckenförde ergibt sich nun allerdings die Frage nach einer moralisch-ethischen Begründung des Staates, die dieser um der Freiheit seiner Bürger willen nicht selbst geben und bestimmen kann.

⁸⁰² Siehe hierzu: „Die Erklärung steht voraus, dass die Einheit von öffentlicher Ordnung und einer bestimmten Religion nur eine zufällige, nicht eine notwendige sein kann (...). Sie setzt ferner voraus, dass die Substanz des Gemeinwohls eines politisch geeinten Volkes unabhängig von einer, ja überhaupt von bestimmten Religionen bestimmt werden kann“, in: Ebd., S. 244.

⁸⁰³ Siehe hierzu: „Es wäre an der Zeit, auch in der katholischen Theologie die Antwort Hegels, dass der Ursprung des Selbstbewusstseins und damit der Wirklichkeit der Freiheit nicht ein a priorischer (sic.), naturgegebener, sondern ein geschichtlicher und geoffenbarter sei, näher zu bedenken.“, in: Ebd.

⁸⁰⁴ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Hier zitiert aus: KGZ.

⁸⁰⁵ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 214.

Ferner: Lübbe, Säkularisierung, S. 23f.

⁸⁰⁶ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 213f.

⁸⁰⁷ Ebd., S. 214.

⁸⁰⁸ Siehe hierzu: Der geschichtliche Vorgang ist „die Ablösung der politischen Ordnung als solcher von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung, ihre ‚Verweltlichung‘ im Sinne des Heraustretens aus einer vorgegebenen religiös-politischen Einheitswelt zu eigener, weltlich konzipierter <politischer> Zielsetzung und Legitimation, schließlich die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“, in: Ebd.

1.3.1 Gegenüber von sakraler Ordnung und politischer Ordnung im Investiturstreit

Die Säkularisation beginnt nach Böckenförde staatlicherseits nicht erst mit der „Neutralitätserklärung (des Staates, Anmerkung, E.S.) gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit“,⁸⁰⁹ die in Europa nach den Konfessionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts vollzogen wurde, der Prozess der Säkularisierung ereignet sich vielmehr in einer schrittweise vollzogenen Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich.⁸¹⁰ Sie beginnt bereits mit dem Investiturstreit des 11. und 12. Jahrhunderts:

*„In ihm (= dem Investiturstreit, Anmerkung E.S.) wurde die alte religiös-politische Einheitswelt des ‚orbis christianus‘ in ihren Fundamenten erschüttert und die Unterscheidung und Trennung von ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘, seither ein Grundthema der europäischen Geschichte, geboren.“*⁸¹¹

Aus diesem Prozess gehen die Gewährung von Toleranzrechten, die Anerkennung der Bekenntnisfreiheit und die Religionsfreiheit als garantiertes Grundrecht geschichtlich hervor.⁸¹² Die mittelalterliche Ordnung vor Beginn des Investiturstreits war vom Einheitsgedanken getragen. Die christliche Religion konnte als Grundlage der Ordnung in allen Lebensbereichen gelten, eine Trennung von Kirche und Staat, Papst und Kaiser war nicht erkennbar. Diese hochmittelalterliche Ordnung konnte als „religiös-politische Einheit“ verstanden werden.⁸¹³ Im Investiturstreit erfolgt nun die Trennung von „geistlich“ und „weltlich“, am Ende steht die Herauslösung der Kirche aus der bestehenden, alles umfassenden Einheit. Die „Libertas ecclesiae“ fordert im Investiturstreit eine Trennung der Kirche vom Kaiser und der politischen Ordnung.⁸¹⁴ Gleichzeitig wird der Kaiser als „Laie“ verstanden und „die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Sphäre entlassen“.⁸¹⁵ Das heißt:

*„Der Investiturstreit konstituiert Politik als eigenen, in sich stehenden Bereich; sie ist nicht mehr einer geistlichen, sondern einer weltlichen, das heißt naturrechtlichen Begründung fähig und bedürftig.“*⁸¹⁶

Im Kampf der Hauptkontrahenten Kaiser Heinrich IV. und Papst Gregor VII., der in Canossa kulminiert, kommt dies sinnenfällig zum Ausdruck.⁸¹⁷ Die Kirche beansprucht in dieser

⁸⁰⁹ Ebd.

⁸¹⁰ Als Beispiel führt Böckenförde eine Aussage des französischen Premierministers Michel de L'Hopital von 1562 an. Siehe hierzu: „Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne.“, in: Ebd., S. 214f.

⁸¹¹ Ebd., S. 215.

⁸¹² Ebd.

⁸¹³ Siehe hierzu: „Diese Ordnung war nicht nur ‚christlich‘ bestimmt in der Weise, dass das Christentum anerkannte Grundlage der politischen Ordnung war, sie war in sich selbst, in ihrer Substanz, sakral und religiös geformt, eine heilige Ordnung, die alle Lebensbereiche umfasste, noch ganz ungeschieden nach ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘, ‚Kirche‘ und ‚Staat‘.“, in: Ebd.

⁸¹⁴ Siehe hierzu: „Die Träger des geistlichen Amtes beanspruchten alles Geistliche, Sakrale, Heilige für sich und die von ihnen gebildete ‚ecclesia‘ löste sich als eigene, sich juristisch verfassende, sakramental-hierarchische Institution aus der umfassenden Einheit des ‚orbis christianus‘ – der alten ‚ecclesia‘; der Schlachtruf ‚libertas ecclesiae‘ enthält diese Trennung schon in sich.“, in: Ebd., S. 216.

⁸¹⁵ Ebd., S. 217.

⁸¹⁶ Ebd.

⁸¹⁷ Siehe hierzu: „Durch seinen Bußgang zwingt Heinrich den Papst seinerseits in den Bereich der Kirche, als Gregor VII. den Büßer-König in Canossa vom Banne losspricht, beschränkt er sich auf den religiösen, geistlichen

Auseinandersetzung aber trotzdem die Vorherrschaft, untersteht der Kaiser als Christ doch weiterhin der sakralen Ordnung, die von der Kirche in zunehmendem Maße auch im kanonischen Recht manifestiert, vertreten wird.⁸¹⁸ Die weltliche Gewalt sah sich aufgrund dieses kirchlichen Anspruchs immer stärker herausgefordert, eine eigene Ordnung zu schaffen und eine „staatliche Herrschaftsform“ zu etablieren.⁸¹⁹ Trotzdem blieb die gemeinsame Grundlage des christlichen Glaubens weiterhin bestehen, er bildete für weitere Jahrhunderte den „Homogenität verbürgenden Boden zwischen Herrschern und Beherrschten.“⁸²⁰ Im geschichtlichen Verlauf markiert der Investiturstreit nach Böckenförde eine erste Stufe der Säkularisation, die „Entlassung“ des politischen Bereichs „aus dem Bereich des Sakralen und Geheiligten“.⁸²¹

1.3.2 Emanzipation des Staates und Souveränitätsidee im Dienst der Friedensordnung

Die zweite Stufe der geschichtlichen Entwicklung der Säkularisation zeigt sich in der europäischen Glaubensspaltung als Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts.⁸²² Aufgrund der gültigen Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Reich war zunächst allen Religionsparteien klar, dass die Verfolgung von Häretikern eine Angelegenheit der politischen Ordnung ist, unvermeidlich erschien es deshalb, dass die religiöse Wahrheitsfrage zum Gegenstand kriegerischer Auseinandersetzungen werden würde.⁸²³ Wollten die Fürsten und Könige nicht länger „Exekutionsbeamte ihrer Religionspartei“ sein, mussten sie den „Primat der Politik gegenüber der Religion“ geltend machen. Böckenförde stellt dabei die Emanzipation der politischen Ordnung von den Religionsparteien fest.⁸²⁴ Das Prinzip „cuius regio, eius religio“ im Deutschen Reich sowie die Betonung der Königsmacht in Frankreich in dieser Zeit belegen, inwieweit die weltliche Gewalt der Fürsten nun bestrebt war, die Fragen der Religion eigenmächtig zu regeln. Verbunden mit dem Souveränitätsgedanken aus der anglo-französischen Staatslehre konnte die Vormachtstellung der staatlichen Obrigkeit den Religionsbekenntnissen gegenüber weiter gefestigt werden.⁸²⁵ Um der dauerhaften

Akt, die Versöhnung mit der ‚Kirche‘; die Aufhebung der politischen Folgen des Bannes, also die Wiedereinsetzung ins Königsamt, kümmerte ihn als Papst nicht mehr, es war des Königs eigene Sache: die Trennung von geistlich und weltlich war manifest.“, in: Ebd.

⁸¹⁸ Ebd., S. 218.

⁸¹⁹ Siehe hierzu: „Indem das Papsttum seit dem Investiturstreit Jahrhunderte hindurch versuchte, die kirchliche Suprematie durchzusetzen, hat es wesentlich dazu beigetragen, dass die Träger der weltlichen Gewalt sich auf die Eigenständigkeit und Weltlichkeit der Politik besannen und den Vorsprung an Institutionalisierung, den die Kirche ihnen voraus hatte, durch die Ausbildung staatlicher Herrschaftsformen mehr und mehr aufholten.“, in: Ebd.

⁸²⁰ Ebd., S. 219.

⁸²¹ Ebd.

⁸²² Siehe hierzu: „Die europäische Christenheit stand, nachdem die Glaubensspaltung Wirklichkeit geworden war, vor der Frage, wie ein Miteinanderleben der verschiedenen Konfessionen in einer gemeinsamen politischen Ordnung möglich sei.“, in: Ebd.

⁸²³ Siehe hierzu: „Aus diesen konfessionellen Bürgerkriegen ging (...) die zweite Stufe der Säkularisation, der sich rein weltlich und politisch aufbauende und legitimierende Staat hervor; mit seiner Heraufkunft war zugleich auch über die Trennung von Religion und Politik grundsätzlich entscheiden.“, in: Ebd., S. 220.

⁸²⁴ Siehe hierzu: „Erst dadurch, dass sich die Politik über die Forderungen der streitenden Religionsparteien stellte, sich von ihnen emanzipierte, ließ sich überhaupt eine befriedete politische Ordnung, Ruhe und Sicherheit für die Völker und die Einzelnen wiederherstellen.“, in: Ebd.

⁸²⁵ Ebd., S. 220f.

Wiederherstellung des Friedens bedurfte es dazu einen Primat des Rechts, garantiert durch die fürstliche Gewalt, als oberste Instanz über allen streitenden Parteien und jenseits der als unlösbar zu erachtenden Frage nach der religiösen Wahrheit. Es entwickelte sich ein

„formeller Begriff des Friedens (...), der nicht aus dem Leben in der Wahrheit, sondern aus der Gegenüberstellung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde.“⁸²⁶

Im Umkehrschluss gewährt der Fürst in der Form von Toleranzedikten seinen Untertanen die Freiheit, ihrem Gewissen zu folgen. Diese Entwicklung bewertend, stellt Böckenförde für das 17. Jahrhundert fest: „Die Religion ist kein notwendiger Bestandteil der politischen Ordnung mehr.“⁸²⁷ Das Edikt von Nantes von 1598 gilt in diesem Zusammenhang als politisch begründeter Versuch der Friedensgewähr, indem zwei Bekenntnisse in einem Staat zugelassen sind. Die fortwährende Existenz von Staatsreligionen war trotzdem keine „Frage der Verwirklichung und Durchsetzung der Wahrheit, sondern eine Frage der Politik.“⁸²⁸ Sie bildete zudem später die Voraussetzung, Toleranz Minderheiten gegenüber zu gewähren. Einen klaren Ausdruck dieser Entwicklung am Ende der Konfessionskriege sieht Böckenförde in der Staatslehre von Thomas Hobbes gegeben. Hobbes ermöglicht die Bestimmung des Staates als Gewährleistungsform von Frieden und Sicherheit durch das rechtlich geordnete Gebilde der Souveränität. Hobbes spricht dem souveränen Staat eine „rein säkulare, diesseits-orientierte und religionsunabhängige Zielsetzung des Staates“ zu.⁸²⁹ Für Hobbes bedeutet dies allerdings keine Abkehr vom Christentum, er formuliert vielmehr die These,

„dass Staat und Christentum zusammen bestehen können und die Anerkennung der souveränen staatlichen Entscheidungsgewalt keine Glaubensverleugnung zum Inhalt hat.“⁸³⁰

In der Französischen Revolution findet die Staatslehre Hobbes' nach Böckenförde schließlich ihre Vollendung, denn in der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ von 1789 wird der Staat zur Sicherung der individuellen Freiheitsrechte des Einzelnen als „corps social“ verstanden, „seine Basis ist der Mensch als Mensch.“⁸³¹ Zu diesen Freiheitsrechten gehört seit 1791 auch die Glaubens- und Religionsfreiheit:

„Damit ist der Staat als solcher gegenüber der Religion neutral, er emanzipiert sich als Staat von der Religion. Die Religion wird in den Bereich der Gesellschaft verwiesen, zu einer Angelegenheit des Interesses und der Wertschätzung einzelner oder vieler Bürger erklärt, ohne aber Bestandteil der staatlichen Ordnung als solcher zu sein.“⁸³²

Der Staat entlässt die Religion damit in die Freiheit.

„Die Religionsfreiheit als Freiheitsrecht enthält nicht nur das Recht, eine Religion privat und öffentlich zu bekennen, sondern ebenso das Recht, eine Religion nicht zu bekennen, ohne dass die staatsbürgerliche Rechtsstellung davon berührt wird.“⁸³³

Die Konsequenz daraus ist, dass sich der Staat unabhängig von der Religion erklärt, er benötigt andere, „weltliche Ziele und Gemeinsamkeiten“. Böckenförde konstatiert:

⁸²⁶ Ebd., S. 221.

⁸²⁷ Ebd., S. 222.

⁸²⁸ Ebd., S. 223.

⁸²⁹ Ebd., S. 224.

⁸³⁰ Ebd., S. 225.

⁸³¹ Ebd.

⁸³² Ebd., S. 226.

⁸³³ Ebd.

*„Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet daher das Maß der Weltlichkeit des Staates.“*⁸³⁴

Alle Restaurationsversuche, die „Idee vom christlichen Staat“ im 19. Jahrhundert ebenso wie das beschworene Bündnis von Thron und Altar bezeichnet Böckenförde als „Surrogate“. Auch nach 1945 ist der Versuch der Errichtung eines christlichen Staates gescheitert, das Ideal der Religionsfreiheit blieb gewahrt, es musste bewahrt bleiben, „wollte der Staat sich nicht selbst aufgeben.“⁸³⁵ Im 19. und 20. Jahrhundert ist damit auf der Ebene des Verfassungsstaates und des Staatsrechtes neben der Trennung von Religion und Staat die Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht weitgehend vollzogen.

1.3.3 Wagnis der Freiheit und „Böckenförde – Diktum“

Aus dem dargestellten geschichtlichen Prozess ergibt sich die schlussfolgernde Frage nach den Konsequenzen der Säkularisierung staatlicher Ordnung. Haben Christentum und Staat nun nichts mehr miteinander zu tun? Oder ist die Entstehung des modernen Staates Ausdruck eines Offenbarungsverständnisses in Abgrenzung von den „institutionalisierten Mächten des Christentums“?⁸³⁶ Böckenförde sieht in der Beantwortung dieser Frage die jeweiligen religionsphilosophischen und staatstheoretischen Begründungen angefragt. So könnte die Säkularisierung durchaus im Sinne Hegels als „Verwirklichung der Offenbarung, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen ist“ verstanden, wie auch als „gesellschaftliche Kraft“ begriffen werden, die aus den religiösen Überzeugungen der Bürger erwächst; die Religionsfreiheit wäre dann eine „positive Bekenntnisfreiheit“, eine „notwendige Teilhabe am Allgemeinen des Staates.“⁸³⁷ Böckenförde fragt damit nach einer wesentlichen Begründung des Staates:

*„Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“*⁸³⁸

In der langen Geschichte des europäischen Christentums war es die Religion, die die politische Ordnung begründet hat, Böckenförde stellt deshalb die Frage, ob nun allein der Verweis auf die Freiheit als eine hinreichende Begründung des Staates genügt.⁸³⁹ Die Vorstellung durch die Idee der Nation eine „homogenitätsstiftende Kraft“ zu bilden,⁸⁴⁰ erwies sich historisch

⁸³⁴ Ebd.

⁸³⁵ Ebd., S. 227.

⁸³⁶ Siehe hierzu: „Hatte diese Entwicklung zum Staat die Ausschaltung des Christentums von öffentlicher, weltformender Wirksamkeit zum Inhalt und muss infolgedessen der Staat als eine im spezifischen Sinn unchristliche oder a-christliche politische Ordnungsform begriffen werden? Oder hat sich in der Entstehung des Staates ein Prinzip politisch-sozialer Ordnung verwirklicht, das in der Sache dem Inhalt der christlichen Offenbarung entspricht, sich allerdings gegen die institutionalisierten Mächte des Christentums zur Geltung bringen musste?“, in: Ebd.

⁸³⁷ Ebd., S. 228.

⁸³⁸ Ebd.

⁸³⁹ Siehe hierzu: „Der Vorgang der Säkularisation war zugleich ein großer Prozess der Emanzipation, der Emanzipation der weltlichen Ordnung von überkommenen religiösen Autoritäten und Bindungen. Seine Vollendung fand er in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Sie stellte den Einzelnen auf sich selbst und seine Freiheit. Damit aber musste sich, prinzipiell gesehen, das Problem der neuen Integration stellen: Die emanzipierten Einzelnen mussten zu einer neuen Gemeinsamkeit und Homogenität zusammenfinden, sollte der Staat nicht der inneren Auflösung anheimfallen, die dann eine totale sog. Außenlenkung heraufführt.“, in: Ebd., S. 229.

⁸⁴⁰ Zum Begriff der Nation und ihrer Bedeutung in Europa, in: Böckenförde, Die Nation. Identität in Differenz,

gesehen nur von „vorübergehender Dauer“, auch der besonders nach dem Zweiten Weltkrieg unternommene Versuch eine hinreichende Begründung für den Staat in gemeinsamen Wertüberzeugungen zu finden, erschien als „höchstdürftig“, denn der Rekurs auf Werte eröffnete „dem Subjektivismus und Positivismus der Tageswertungen das Feld“, letztendlich wirkt dies freiheitszerstörend.⁸⁴¹ Die Frage nach den bindenden Kräften für den Bestand der Freiheitsrechte beantwortet Ernst-Wolfgang Böckenförde mit einem Satz, der als „Böckenförde – Diktum“ bezeichnet wird:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Anderseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁸⁴²

Um der Staatstotalität und damit einer Zerstörung der Freiheitsordnung entgegenzuwirken, ist der Staat deshalb auf die „inneren Bindungskräfte“, auf den „Glauben seiner Bürger“ angewiesen.⁸⁴³ Die Möglichkeit einer Einwirkung des christlichen Glaubens auf den Staat besteht dann in positiver Weise, wenn Christen

„diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“⁸⁴⁴

Böckenförde begreift deshalb den Staat nicht in laizistischer Abgrenzung von der Religion als religionsleere Macht, er betrachtet die Bindekraft der Religion vielmehr als für den Bestand des Staates notwendig. Allerdings bedarf es dafür der Freiheit und der positiven Freiheitsrechte als von beiden Seiten anerkannte Basis ihres Bezugs.

1.4 Fazit

Die hier dargestellten Artikel und Referate, die Ernst-Wolfgang Böckenförde in den 1960er Jahren in der Endphase der Beratungen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und in der unmittelbaren Nachkonzilszeit verfasste, geben einen wichtigen Einblick in das Ringen um ein geklärtes und befriedetes Verhältnis von Staat und Kirche, das die Geschichte Mittel- und Westeuropas über Jahrhunderte hinweg unmittelbar geprägt hatte. Die Texte zeigen zudem das leidenschaftliche Eintreten des Verfassers für die Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit durch die katholische Kirche. Kirche und Staat sind in sich frei und unabhängig voneinander, gleichzeitig sind sie aber auf je spezifische Weise aufeinander verwiesen. Der

S. 34-36.

⁸⁴¹ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229.

⁸⁴² Ebd., S. 229f.

⁸⁴³ Siehe hierzu: „So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muss, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“, in: Ebd., S. 230.

⁸⁴⁴ Ebd.

Staat garantiert Religionsfreiheit, er gewährt der Kirche damit vielfältige Möglichkeiten für ihre öffentliche Präsenz und Wirksamkeit, gleichzeitig benötigt er die Kirche als homogenitätsstiftende Kraft. Für die Kirche, im Sinne der Kirchenkonstitution des Zweiten Vaticanums als Gesellschaft verfasst ist,⁸⁴⁵ bedeutet dies, dass sie ihre originären Aufgaben im Rahmen der Freiheitsrechte ausüben und als gesellschaftlicher Akteur auf die politischen Entwicklungen eines Staates Einfluss nehmen kann. Böckenförde selbst bewertet seine Studie über die „Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ als eine „historisch-theoretische Analyse“ mit dem Ziel nachzuweisen, „dass der moderne freiheitliche Staat nicht mehr ein ‚christlicher‘ Staat ist und sein kann, dass aber Religionsfreiheit zu seinen Strukturmerkmalen gehört und ihn deshalb auch die Christen als Chance begreifen können und sollen.“⁸⁴⁶ Dieser Standpunkt wird durch das „Böckenförde-Diktum“ untermauert. Im Vergleich mit der traditionellen Toleranztheorie beurteilt Böckenförde die Entscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine auf dem Verständnis der Personalität des Menschen beruhenden Anerkennung einer allgemeinen Religionsfreiheit mit Josef Isensee als „kopernikanische Wende der kirchlichen Lehre“.⁸⁴⁷

2. Freiheit als Prinzip des Rechts

In Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte thematisiert Ernst-Wolfgang Böckenförde das Verhältnis von Freiheit, Recht und Staat.⁸⁴⁸ Als grundsätzliche Voraussetzung für diese Verhältnisbestimmung formuliert Böckenförde:

„Freiheit – als äußere Freiheit des Handelns – besteht nicht ohne Recht; erst durch und im Recht ist es möglich, dass die Freiheit des einen mit der Freiheit des anderen zusammen bestehen kann.“⁸⁴⁹

Das Recht seinerseits bedarf des Staates „als Macht- und Entscheidungseinheit und Inhaber des Monopols legitimer Gewaltausübung“.⁸⁵⁰ Böckenförde bezieht sich hier auf den „Staatsbegriff“ bei Max Weber, der den Staat als Monopolisten einer „legitimen Gewaltsamkeit“ betrachtet.⁸⁵¹ Als politische Ordnungsform besitzt der Staat zwar die „Rechtsgestaltungsmacht“, er muss seine Rechtssetzung aber stets legitimieren können, will das Recht „die regelmäßig freiwillige Befolgung bei seinen Adressaten finden, die wiederum Bedingung seiner sozialen Geltung“ sind.⁸⁵² Um den inneren Zusammenhang von Freiheit, Recht und Staat darzustellen, werden im Folgenden drei exemplarisch ausgewählten Beiträge von Ernst-Wolfgang Böckenförde vorgestellt. Der Artikel „Freiheit und Recht. Freiheit und Staat“⁸⁵³ widmet sich den fundamentalen Voraussetzungen und Bestimmungen, die aus der Freiheit des Individuums resultieren und sich in der Rechtssetzung des Staates artikulieren. In

⁸⁴⁵ LG 8.

⁸⁴⁶ KGZ, S. 194.

⁸⁴⁷ Ebd., S. 195.

Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten, S. 138-167.

⁸⁴⁸ Vgl. RSF.

⁸⁴⁹ Ebd., S. 7 (Vorwort).

⁸⁵⁰ Ebd.

⁸⁵¹ Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, S. 30.

Weber, Politische Schriften, S. 397.

⁸⁵² RSF, S. 7.

⁸⁵³ Erstveröffentlichung in: Staatslexikon (1985), Bd. 2, Sp. 704-713.

Hier zitiert aus: RSF, S. 42-57.

der Studie „Staatliches Recht und sittliche Ordnung“⁸⁵⁴ geht es um das Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung, die sich in ethisch-moralisch begründeten Verhaltensmaßstäben ausdrückt. Der Vortrag „Der Staat als sittlicher Staat“⁸⁵⁵ widmet sich schließlich der Frage nach der Begründung des Staates in den Sitten und Gebräuchen der Staatsbürger und den Funktionen, die sich für den Staat daraus ergeben.

2.1 Das Recht auf Freiheit

In der Studie „Freiheit und Recht. Freiheit und Staat“ geht es um den inneren Bezug zwischen der Freiheit als anthropologischem Wesensmerkmal des Menschen und der Rechtssetzungsvollmacht des Staates:

„Das Verhältnis von Freiheit und Recht ergreift unmittelbar die Seite der menschlichen Freiheit, die auf das Handeln und Sich-Verhalten im Verhältnis zur Mitwelt und Umwelt bezogen ist. Weil darin das eigene Menschsein sich ausprägt und Gestalt gewinnt, betrifft dieses Verhältnis auch die Freiheit als Grundbestimmung des Menschen <anthropologische Freiheit oder Wesens-Freiheit> und deren Verwirklichung.“⁸⁵⁶

Damit die Freiheit als „Grundbestimmung des Menschen“ von Dauer sein kann, bedarf es des Staates, der mit seiner Vollmacht der Rechtssetzung in der Lage ist, Freiheit mittels des Rechts zu gewährleisten. Um diese Gewährleistung zu begründen, stellt Böckenförde zunächst die wesentlich notwendige Verwiesenheit der Freiheit auf Ordnung dar, sodann führt er aus, dass das Recht der Freiheit Bestand und Sicherheit zu geben vermag und die Notwendigkeit des Rechts begründet. Böckenförde analysiert damit das Wesen von Freiheit hinsichtlich ihrer empirischen Erscheinungsformen. Die Freiheitsverwirklichung gehört zu den Grundaufgaben des Staates, dessen Ziel darin besteht, Freiheit und persönliche Entfaltung der Bürger zu ermöglichen. Da Freiheit auch das Ergebnis sozialer Ordnungen ist, ist der Staat herausgefordert, selbst einen inhaltlichen Beitrag dazu zu leisten. Der Staat, als „Moment der Äußerlichkeit“, ist dabei wesentlich auf einen „Konsens der Auffassungen“ innerhalb der Gesellschaft angewiesen, dieser steht allerdings in auffälligem Kontrast zum geistig-ethischen Pluralismus einer aufgeklärten, modernen Gesellschaft.⁸⁵⁷ Böckenförde umreißt damit die Bedeutung des Rechts in seiner Funktion der Gewährleistung von Freiheit und zeigt zugleich deren Gefährdung durch die Macht des Staates und divergierender sozialer Kräfte innerhalb der Gesellschaft auf.

2.1.1 Gewährleistung von Freiheit durch das Recht

Freiheit als Wesensbestimmung der menschlichen Person bezieht sich notwendigerweise auf Ordnung, obwohl sie zunächst grundsätzlich als individuelle Einzelfreiheit zu verstehen ist. Böckenförde stellt davon ausgehend fest:

⁸⁵⁴ Erstveröffentlichung in: Fechtrup H. (Hrsg.), Aufklärung durch Tradition, S. 87-107.

Hier zitiert aus: SNE, S. 208-232.

⁸⁵⁵ Erstveröffentlichung in: Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Bd. 14.

⁸⁵⁶ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 42.

⁸⁵⁷ Ebd., S. 51.

*„Freiheit muss, damit sie Bestand und Sicherung erhält, als Recht formuliert und anerkannt werden.“*⁸⁵⁸

So ist ein innerer Zusammenhang zwischen Freiheit und Recht vorauszusetzen, in dem Sinne, dass sich Freiheit in Ordnung verwirklicht und gleichzeitig Ordnung prägt und gestaltet.⁸⁵⁹ Freiheit, die aufgrund unterschiedlicher Interessen von Menschen zu vielfältigen Formen von Konkurrenz und Konflikt führen kann, benötigt das Recht in unbedingter Weise.⁸⁶⁰ Für die konkrete Ausgestaltung von Freiheit sind normative Regelungen nötig, denn „Freiheit wird durch Recht ermöglicht und vermittelt.“⁸⁶¹ Umgekehrt muss sich aber auch das Recht auf Freiheit ausrichten, sonst steht es in Gefahr freiheitszerstörend zu wirken, deshalb gilt: „Das Recht muss Freiheit in sich enthalten“, dies gehört zum Wesen des Rechtsbegriffs.⁸⁶² Die gegenseitige Bezogenheit von Recht und Freiheit zeigt sich darin, dass das Recht „Bedingung der Freiheit“ ist, die Freiheit gleichzeitig die „Zielausrichtung“ des Rechts bildet. Dieses Verhältnis konstituiert „eine Vorrangstellung des Rechtsbegriffs“ und macht das Recht als spezifisches „Verständnis des Begriffs menschlicher Freiheit“ notwendig.⁸⁶³ Wenn Freiheit des Menschen allerdings nur „subjektive Freiheit“ ist, dann besteht die Funktion des Rechts allein in „Abgrenzung“ und „äußerer Koordination“ bestimmter individueller „Freiheitssphären“, „der Inhalt der Freiheit bleibt (dann) dem Recht vorausliegend, ist (lediglich) der Autonomie der einzelnen überantwortet“.⁸⁶⁴ In dieser Vorstellung wird die Freiheit absolut gesetzt und willkürlich verstanden, das Recht ist dann der Freiheit völlig untergeordnet und dient der „Begrenzung und Sicherheit dieser Freiheit.“⁸⁶⁵ Aus einem rein subjektiven Verständnis von Freiheit folgt, dass die Grundrechte „Abwehrrechte gegenüber staatlichen Zugriffen“ sind und das Recht die Funktion der „Sicherung der Rechte anderer und der unabdingbaren Erfordernisse eines friedlichen und geordneten Zusammenlebens“ in sich trägt.⁸⁶⁶ Für Böckenförde ist die Frage nach der Verwirklichung der Selbstbestimmung des Menschen durch ein rein subjektives Freiheitsverständnis nicht eingelöst. Das Recht dient hier nur der „Beschränkung der Freiheit“ Einzelner. „Das Verhältnis von Freiheit und Recht bleibt ein bloßes Außenverhältnis.“⁸⁶⁷ Dem Menschen geht es dann ausschließlich um individuell geschlossene Freiheitsräume, nicht aber um die Freiheit „als Bedingung der Entfaltung

⁸⁵⁸ Ebd., S. 42.

⁸⁵⁹ Siehe hierzu: „Freiheit entfaltet sich in Ordnung hinein und bedarf zu ihrer Verwirklichung auch der Organisation. Andererseits geht Freiheit nicht darin auf, nur Element bzw. Funktion von Ordnung zu sein. Zur Verwirklichung von Freiheit gehört, dass sie die Ordnung selbst prägend gestaltet, mehr noch, dass auch die Ordnung Freiheit zu ihrem Zweck hat.“, in: Ebd., S. 43.

⁸⁶⁰ Siehe hierzu: „Natürliche, unbegrenzte Freiheit bedeutet das freie Walten naturhafter Kräfte, letztlich die Macht des Stärkeren. Erst im Recht und durch Recht wird Freiheit als beständige, gesicherte Freiheit und als Freiheit für alle möglich.“, in: Ebd.

⁸⁶¹ Ebd.

⁸⁶² Siehe hierzu: „Das Recht muss Freiheit in sich enthalten. (...) Dies ist der eigentliche <philosophische> Begriff des Rechts. Erst wenn das empirische Recht ihm entspricht, wird es, über die notwendige Bedingung der Freiheit hinaus, auch hinreichende Bedingung der Freiheit.“, in: Ebd., S. 44.

⁸⁶³ Ebd.

⁸⁶⁴ Ebd., S. 44f.

⁸⁶⁵ Siehe hierzu: „Die vom Recht geschützte Freiheit ist danach die Willkür-Freiheit <i. S. Kants>. Die darin gesetzte Beliebigkeit und Unbestimmtheit der Freiheitsausübung durch die einzelnen begründet im Zusammenleben der Menschen zusätzlich die Notwendigkeit eines äußeren <heteronomen> Rechts zur Begrenzung und Sicherung dieser Freiheit.“, in: Ebd., S. 45.

⁸⁶⁶ Ebd.

⁸⁶⁷ Ebd.

eigenen Menschseins.“⁸⁶⁸ Dem subjektiven Verständnis von Freiheit steht notwendigerweise ein „objektiver Freiheitsbegriff“ gegenüber. Dabei geht es vor allem um die Festlegung von Inhalten der moralischen Lebensführung mit dem Ziel einer objektiven Bestimmung des Menschen.⁸⁶⁹ Das Recht dient hier dazu, „Ziele der Freiheit und Inhalte des Freiheitsgebrauchs festzulegen“.⁸⁷⁰ In der abendländischen Tradition findet sich der objektive Freiheitsbegriff sowohl im kirchlichen Denken als auch in einem „metaphysischen Begriff der menschlichen Natur“ wieder. Fallen jedoch deren theologische oder philosophische Bedingungen weg, ist der „Weg frei zur willentlichen, ideologisch-rationalen Verfügung über die objektive Bestimmung des Menschen.“⁸⁷¹ Die subjektive Freiheit hat in diesem System nur eine untergeordnete Bedeutung, in der Konsequenz führt dies zur „Nichtachtung der subjektiven Freiheit und der menschlichen Person.“⁸⁷² Die Funktion des Rechts ist damit die, einer bestimmten „Wahrheitsordnung“ zu dienen. Als Beispiel dafür nennt Böckenförde die „leidvolle Auseinandersetzung um die Glaubens- und Religionsfreiheit“.⁸⁷³ Für Böckenförde liegt die Lösung der Problematik einzig in der Vermittlung von subjektiver und objektiver Freiheit mit dem Ziel und dem Inhalt „das Bei-sich-selbst-sein-können des Menschen“ zu verwirklichen.⁸⁷⁴ Dabei ist das individuelle Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen ebenso zu berücksichtigen, wie die sittlich-personale Dimension des Menschen als Gemeinschaftswesen. Die Funktion der Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit kommt dem Recht zu. Die Vermittlungsfunktion ereignet sich konkret im Prozess der Gesetzgebung, „der ein öffentlicher und zugleich politischer Prozess ist.“⁸⁷⁵ In diesem Prozess werden

„Traditionen, überkommene oder neue Grundeinstellungen und ethisch-sittliche Anschauungen aufgenommen und (...) in Normativität übersetzt.“⁸⁷⁶

Böckenförde sieht darin eine wesentliche „Bestimmung und Daseinsform der Freiheit“ erfüllt.⁸⁷⁷ Voraussetzung für die Vermittlungsfunktion des Rechts ist ein notwendiges „Bewusstsein der Freiheit“, dieses kann durch das Recht nicht selbst geschaffen werden, sondern liegt diesem voraus. Wichtig sind dafür Religion und Sitte eines Volkes, Bildung und Kultur sowie „die Präsentation der in einem Volk als sein Geist lebendigen Kultur- und Vernunfttradition in und durch öffentliche Institutionen“.⁸⁷⁸ Böckenförde sieht die Gefahr, dass im Verschwinden dieser Voraussetzungen die Grundlage für die Funktion des Rechts als

⁸⁶⁸ Ebd., S. 46.

⁸⁶⁹ Siehe hierzu: „In deutlicher Entgegensetzung zur subjektiven Freiheit wird Freiheit primär in der Erreichung und Verwirklichung der dem Menschen eigenen, und von seiner subjektiven Willkür unabhängigen Bestimmung gesehen.“, in: Ebd.

⁸⁷⁰ Ebd.

⁸⁷¹ Ebd.

⁸⁷² Ebd., S. 47.

⁸⁷³ Siehe hierzu: „Diese Struktur (der objektiven Freiheit, Anmerkung E.S.) besteht nicht erst seit den modernen totalitären Bewegungen, sie hat auch früher schon Wirksamkeit entfaltet, vor allem in der leidvollen Auseinandersetzung um die Glaubens- und Religionsfreiheit <‘Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion‘; Papst Pius XII.>“, in: Ebd.

⁸⁷⁴ Ebd.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 48.

⁸⁷⁶ Ebd.

⁸⁷⁷ Siehe hierzu: „Das Recht gelangt darin über die bloße Beschränkungs- und Abgrenzungsfunktion hinaus. Es wird Bestimmung und Daseinsform der Freiheit, gibt den Gestalten der Freiheit verbindlich Stütze und Halt, ohne deshalb diese Gestalten stets und ohne weiteres (...) über die Entscheidung der subjektiven Freiheit hinweg, durch Rechtszwang zu oktroyieren.“, in: Ebd.

⁸⁷⁸ Ebd.

Vermittlung zwischen subjektivem und objektivem Freiheitsverständnis abhandenkommt.⁸⁷⁹ Die durch das Recht garantierte Freiheit wird allerdings erst dann „realisierte Freiheit“, wenn der Einzelne dazu in der Lage ist, sie zu ergreifen. Die Ermöglichung der Freiheit ist von „bestimmten sozialen Voraussetzungen“ abhängig.⁸⁸⁰ Der Staat ist deshalb herausgefordert, um Freiheit zu ermöglichen, Ausgleich für Benachteiligungen zu schaffen. Als Grundsatz dafür muss folglich gelten:

„*Die Idee sozialer Grundrechte dient der Herstellung realer Freiheitsmöglichkeiten.*“⁸⁸¹ Für Böckenförde gehört es zum „Grundprinzip des Sozialstaates“ eine „Relativierung der aus der Betätigung der Freiheit immer wieder neu entstehenden sozialen Ungleichheit“ zu schaffen, um zu verhindern, dass sich „soziale Ungleichheit zur sozialen Unfreiheit steigert.“⁸⁸²

2.1.2 Begrenzung des Staates als Bedingung der Freiheit

Für den modernen Menschen grenzt nicht nur das Recht die individuelle Freiheit ein, Einschränkungen erfolgen auch durch den Staat, er erweist sich als „potentielle Bedrohung wie als <notwendige> Voraussetzung und als Grund der Freiheit.“⁸⁸³ Durch das Gewaltmonopol ist es dem Staat eigen, sich gegen Bedrohungen der Freiheit mittels „legitimer Gewaltausübung“ zu wehren. Der Staat schafft „Sicherheit als Voraussetzung der Freiheitsbetätigung“, er legt Instanzen fest, die den „Rechtszustand der Freiheit“ gewährleisten, denn es gilt nach Immanuel Kant der Grundsatz: „Recht fordert den Staat als Institution seiner eigenen Gewährleistung.“⁸⁸⁴ Um den Staat daran zu hindern, die Voraussetzungen für Frieden und Freiheit eigenmächtig zu ändern und seine Befugnisse zu übertreten, bedarf es hinreichender „Bedingungen für die Herstellung des Friedens und die Sicherung der Freiheit“.⁸⁸⁵ Notwendige Vorkehrungen gegenüber dem Staat, der das Gewaltmonopol ausübt, sind die Gewaltenteilung, die Definition von Grundrechten als Freiheitsrechte, sowie die Presse- und Meinungsfreiheit. Es bedarf zudem auch einer aktiven Beteiligung der Bürger am Staat, „die Vermittlung der Einzelnen mit dem Allgemeinen“.⁸⁸⁶ Um die Grenzen des Staates gegenüber den Grundrechten seiner Bürger bewusst zu machen und

⁸⁷⁹ Siehe hierzu: „Schwindet ein hierdurch wirklich gemachter substantieller Gehalt im Bewusstsein der Gesellschaft, verliert die Vermittlung von objektiver und subjektiver Freiheit in Form ihrer <Selbst-> Bestimmung durch allgemeine Gesetze allerdings ihre Grundlage.“, in: Ebd.

Böckenförde vertritt die Ansicht, dass zum diesbezüglichen Vermittlungsträger auch der Staat selbst gehören muss. Er konstatiert: „Ein geistig-ethischer Pluralismus kann sie (sc. die Vermittlung der Werte, Anmerkung, E.S.) schwerlich aus sich hervorbringen, weil die von ihm ausgehende Verbindlichkeit nur die des Pluralismus selbst ist.“, in: Ebd., S. 49.

⁸⁸⁰ Siehe hierzu: „Die im Recht gegebene und durch das Recht gesicherte Freiheit ist nicht schon aus sich selbst reale und realisierte Freiheit. Rechtliche Freiheit schafft die Möglichkeit gesicherter Freiheitsbetätigung, legt deren Grenzen fest und gibt ihr evtl. bestimmte Inhalte vor; wirkliche, reale Freiheit wird daraus erst, wenn diese Möglichkeit auch ergriffen werden kann.“, in: Ebd.

⁸⁸¹ Ebd., S. 49f.

⁸⁸² Ebd., S. 50.

⁸⁸³ Ebd., S. 51.

⁸⁸⁴ Ebd.

⁸⁸⁵ Siehe hierzu: „Möglich und realisierbar sind indessen Vorkehrungen organisatorischer und verfahrensmäßiger Art, durch die die staatliche Entscheidungsgewalt an grundlegende Zwecke und Grenzen ihres Handelns gebunden, in angemessener Weise gegliedert und balanciert, geregelten Verfahren sowie einer Verantwortlichkeit und Kontrolle unterworfen wird.“, in: Ebd., S. 52.

⁸⁸⁶ Ebd.

zu gewährleisten, ist die Teilhabe des Selbstbestimmungsrecht des Individuums in die Ausübung der Tätigkeit des Staates aufzunehmen.⁸⁸⁷ Dies geschieht vor allem durch Dezentralisierung und Selbstverwaltung, sowie durch den freien Zugang zu den öffentlichen Ämtern. Böckenförde stellt fest: „die Organisation der Freiheit“ erfolgt nicht notwendigerweise durch die Demokratie, sondern einzig durch „das Prinzip der Beteiligung“.⁸⁸⁸

2.1.3 Aufgaben des Staates zur Freiheitsverwirklichung

Böckenförde formuliert als Aufgabe des Staates den Grundsatz:

„Dem Staat obliegt die Sorge für die äußere Freiheit und Sicherheit seiner Bürger.“⁸⁸⁹ Hinsichtlich der Freiheit verfolgt das Recht deshalb das Ziel, „die Erhebung aller Einzelnen zur vollen Freiheit und persönlichen Entfaltung“ zu ermöglichen.⁸⁹⁰ „Freiheitsbegriff und Freiheitsorganisation“ basieren heute aber weniger auf der Vorstellung einer naturrechtlich begründeten Ordnung, sie sind vielmehr „in wachsendem Umfang als Ergebnis sozialer Organisation“ zu sehen.⁸⁹¹ Das bedeutet, dass der Staat die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen begünstigen muss, die die Voraussetzungen für die Möglichkeit von Freiheit bilden.⁸⁹² Zu den Aufgaben des Staates gehört es auch, selbst Bereiche der inhaltlichen Orientierung der Freiheit zu schaffen, da seine Hauptaufgabe in der Vermittlungsfunktion zwischen subjektiver und objektiver Freiheit besteht, es kommt „auf die Darstellung und Pflege geistiger und ethisch-sittlicher Gehalte auch und gerade durch den Staat entscheidend an.“⁸⁹³ Als Beispiel dafür nennt Böckenförde das staatliche Schulsystem. Er sieht bezüglich der Selbstbetätigung des Staates aber auch ein Problem, das darin besteht, dass der Staat den „religiös-weltanschaulichen und geistig-ethischen Pluralismus“ einer Gesellschaft zu gewährleisten hat.⁸⁹⁴ Das Problem ist, dass der Staat auf den „Konsens der gemeinsamen Auffassungen“ angewiesen ist, dessen öffentliche Verbindlichkeit in zunehmendem Maße fluktuiert. Böckenförde formuliert die daraus resultierende Problematik:

⁸⁸⁷ Siehe hierzu: „Das Prinzip der Selbstbestimmung des Einzelnen muss in die Bildung und Ausübung des sog. Staatswillens, d. h. der staatlichen Entscheidungsgewalt und Aufgabenerledigung hineingenommen werden.“, in: Ebd., S. 53.

⁸⁸⁸ Ebd.

⁸⁸⁹ Ebd.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 54.

⁸⁹¹ Ebd.

⁸⁹² Siehe hierzu: „Erst durch soziale Gestaltungs- und Ausgleichsaktivität vermag der Staat – insbes. bei Bestehen einer liberalen Gesellschaftsordnung – in Richtung auf die Sicherung des Grundanteils der einzelnen an den sozialen Lebensgütern zu wirken und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sozial-struktureller Art herbeizuführen, die beide eine Voraussetzung für die Möglichkeit der tatsächlichen Inanspruchnahme rechtlicher Freiheit bilden.“, in: Ebd.

⁸⁹³ Ebd., S. 55.

⁸⁹⁴ Siehe hierzu: „Daraus (= weltanschaulicher Pluralismus innerhalb der Gesellschaft, Anmerkung E.S.) wird gefolgert, dass eine eigenständige Präsentation geistiger und ethisch-sittlicher Gehalte durch den Staat nicht möglich sein; allenfalls könne er eine schützende und stützende Funktion für solche Gehalte in Anspruch nehmen, die bei den Bürgern und in der Gesellschaft lebendig seien.“, in: Ebd.

„Wird er (= der Konsens, Anmerkung E.S.) prekär, ergibt sich die Frage, wie weit er (= der Staat, Anmerkung E.S.) als notwendiges Ferment subjektiver Gemeinsamkeit ideenpolitisch neu hergestellt werden muss.“⁸⁹⁵

Zu den Pflichten des Staates gehört es aber, dafür Sorge zu tragen, dass der Staat „die in ihm organisierte Freiheit gegen Angriffe und Infragestellungen“ verteidigt. Um sich Angriffen aus dem Innern des Staates selbst zu erwehren, bedarf es der angemessenen „Form der Selbstverteidigung“ durch gesetzliche Verbote und Gebote. Die Grenze ist allerdings dann erreicht, wenn der Staat die Gesinnung seiner Bürger zu bestimmen versucht, denn der Zugriff auf ihre Gesinnung ist Zeichen nicht seiner Stärke, sondern seiner Schwäche.⁸⁹⁶

2.2 Das Verhältnis des Rechts zur sittlichen Ordnung

In der Studie „Staatliches Recht und sittliche Ordnung“ von 1995 setzt Ernst-Wolfgang Böckenförde definitorisch voraus:

„Unter Recht wird (...) das staatliche Recht verstanden, das nahezu ganz in Verfassung und Gesetzen, mithin als gesetztes und positives Recht in Erscheinung kommt, unter sittlicher Ordnung der Bereich ethisch-sittlichen beurteilbaren Verhaltens, wie es sich anhand eines verbindlichen Maßstabes als geordnet darstellt.“⁸⁹⁷

Der Maßstab der sittlichen Ordnung ist allerdings nicht von vorneherein festgelegt, „er kann ein unterschiedlicher sein: das natürliche Sittengesetz christlicher Provenienz, die Eudaimonia im Sinne des Aristoteles, das Sittengesetz im Sinne Kants oder auch die gelebte Sittlichkeit anerkannter Sozialmoral.“⁸⁹⁸

Böckenförde wendet sich gegen eine inhaltliche „Identität des Rechts mit der Sittlichkeit“.⁸⁹⁹ Wird Sittlichkeit normativ bestimmt, so orientiert sie sich an einem Ideal, das Recht aber ist „Ordnung und Ordnungsrahmen“, das sittliches Leben im Sinne der Tugend ermöglicht.⁹⁰⁰ Das Recht verfolgt aber „ein Ziel, das als ethisch-sittlich notwendig anerkannt ist“, es hat dabei eine „eigene Aufgabe und eine eigene Funktion.“ So geht es fundamental um die „Funktion des Rechts“, um sein „Verhältnis zur sittlichen Ordnung“, letztlich um die spezifische Frage nach dem, „was das Recht – als staatliches Recht – im Grunde ist, was seine konkrete Wahrheit und Wirklichkeit ausmacht.“⁹⁰¹ Im Kontext der abendländisch-christlichen Rechtsphilosophie

⁸⁹⁵ Ebd.

⁸⁹⁶ Siehe hierzu: „Wird hingegen die Selbstverteidigung nicht mehr in den Gesetzen und durch sie gesucht, sondern daneben aufgebaut, indem der Staat etwa nicht mehr nur die Gesetzesstreue seiner Bürger fordert, sondern sich ihrer positiven, die bestehende Ordnung bejahenden Gesinnung zu versichern sucht, gibt er ein Stück dessen auf, was seinen Freiheitscharakter ausmacht. Der Zugriff auf die Gesinnung ist Zeichen nicht der Stärke, sondern seiner Schwäche. Der Staat verzichtet dabei auf das Moment der Äußerlichkeit, das er – im Gegensatz zur antiken Polis und zu den modernen totalitären Regimen – als Folge der Anerkennung <und Freigabe> der Individualität und Subjektivität der Einzelnen an sich hat.“, in: Ebd., S. 56.

⁸⁹⁷ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 208.

⁸⁹⁸ Ebd.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 209.

⁹⁰⁰ Siehe hierzu: „Wird die Sittlichkeit normativ bestimmt, so ist sie, (...) an einem Vollendungszustand orientiert, dem tugendhaften Leben, ausgerichtet auf das Glück. Sie bezieht sich also auf ein Ideal. Das Recht hingegen ist orientiert auf die Ordnung des Zusammenlebens der Menschen, wie sie sind. Es zielt nicht auf ein Ideal und einen Vollendungszustand, sondern schafft eine Ordnung und einen Ordnungsrahmen, der das tugendhafte Leben zwar ermöglicht, Bedingungen dafür gewährleistet, aber es nur begrenzt selbst herbeiführt oder einfordert.“, in: Ebd., S. 210.

⁹⁰¹ Ebd.

ist Recht vom Begriff der Gerechtigkeit her zu verstehen. Recht drückt sich dabei funktional in der Gewährleistung von Individualwohl und Gemeinwohl aus. Für die Durchsetzungsfähigkeit des Rechts bedarf es aber einer ethisch-moralischen Ordnung, die allerdings keinen rechtlich einklagbaren Geltungsanspruch besitzt, sondern vielmehr eine soziale Wirksamkeit, die sich aus der Verpflichtung des Einzelnen ihr gegenüber ergibt. In der Rückbindung des Rechts an ethisch-sittliche Normen ergibt sich ein reziprokes Verhältnis in der Weise, dass in das Recht ethisch-sittliche Normen durch den politischen Prozess der Gesetzgebung einfließen können. Trotz der objektiven Fixierung des Rechts an der gegebenen Wirklichkeit, seiner gesetzten Normativität und seiner Orientierung am Prinzip der Gerechtigkeit, und unter Beachtung seiner zweckdienlichen Ordnungsfunktion, bleibt das Recht also unmittelbar an ethisch-sittliche Normen der Gesellschaft gebunden.

2.2.1 Aufgabe und Funktion des Rechts

Im Rekurs auf Aristoteles und Thomas von Aquin bezeichnet Böckenförde Aufgabe und Funktion des Rechts als die „Herstellung und Sicherung von Gerechtigkeit“.⁹⁰² Für die Definition von Gerechtigkeit wird das Recht vorausgesetzt, es ist „Bezugspunkt für die Gerechtigkeit und nicht erst von der Gerechtigkeit her inhaltlich bestimmt“.⁹⁰³ Das Recht ist in diesem Sinne nicht allein „Individualwohl“ und „Individualrecht“, es besitzt einen wesentlichen Bezug auf das Gemeinwohl, „weil die menschliche Existenz wesenhaft eine gemeinschaftsbezogene“ ist.⁹⁰⁴ Böckenförde definiert Gemeinwohl

„als Inbegriff der Bedingungen des Leben- und Sich-entfalten-Könnens der Menschen als einzelne, in sozialen Gemeinschaften und als politisch organisierte Gesamtheit.“⁹⁰⁵

Die Aufgabe des Rechts besteht deshalb vorrangig in „der Gewährleistung und Herstellung der allgemeinen Bedingungen des geordneten Zusammenlebens, zu denen die individuelle Freiheit (...) mitgehört“.⁹⁰⁶ Hinsichtlich des Gemeinwohls, sind „Friedensfunktion, Freiheitsfunktion, Zuteilungs- und Ausgleichsfunktion die Grundfunktionen des Rechts“.⁹⁰⁷ Der „Wirklichkeitsbezug“ und die „Wirklichkeitsbedingtheit des Rechts“ sind in diesem Kontext die Grundfunktionen des Rechts, die die „gegebene Wirklichkeit menschlichen Lebens und der Gesellschaft“ im Blick haben.⁹⁰⁸

⁹⁰² Ebd., S. 211. Unter Gerechtigkeit versteht Thomas von Aquin das „ius suum cuique tribuere“ (S.Th. II, II, q. 58, a. 1).

⁹⁰³ Ebd., S. 211.

⁹⁰⁴ Ebd.

⁹⁰⁵ Ebd., S. 212.

Mit dieser Definition unterscheidet sich Böckenförde von der Gemeinwohldefinition des Zweiten Vatikanischen Konzils in GS 26 und GS 74, sowie in DiH 6, dort werden die „Entfaltungsbedingungen der Menschen als einzelnen und der Gruppen“ zum Gemeinwohl gezählt, während in der Definition Böckenfördes auch die „organisierte Gesamtheit“ ihre Zielsetzung im Gemeinwohl haben kann.,

Ebd., S. 212, Anmerkung 11.

⁹⁰⁶ Ebd., S. 213.

⁹⁰⁷ Ebd.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 214.

2.2.2 Reziprokes Verhältnis zwischen Recht und sozialer Wirklichkeit

Zum Wesensmerkmal des Rechts gehört, dass es auf „soziale Geltung“ abzielt und „tatsächliche Wirksamkeit“ besitzt, „zum Recht gehört immer auch der Vollzug, die Durchsetzung, ein Sanktionsapparat.“⁹⁰⁹ Daraus ergibt sich nach Böckenförde eine wichtige Differenz zwischen dem Recht und ethisch-moralischen Maßstäben:

„Ethische und moralische Verhaltensanforderungen oder Handlungsgebote treten zwar ebenfalls als normative Anforderungen an das menschliche Verhalten heran, erheben einen normativen Geltungsanspruch. Ihre regelmäßige tatsächliche Befolgung, die soziale Wirksamkeit, ist aber nicht Bedingung ihrer Existenz und Wirklichkeit.“⁹¹⁰

Die „soziale Geltung des Rechts“ ergibt sich dagegen nicht nur aus der „Sanktionsbewehrtheit des Rechts“, sondern ebenso aus der „alltäglichen ethisch-moralischen Lebenspraxis“, aus Gewohnheit und Loyalität, sowie aus dem Rechtsbewusstsein und Gewissen des Volkes“.⁹¹¹ Aus diesem, so grundsätzlich beschriebenen Verhältnis zwischen Recht und ethisch-moralischen Maßstäben ergibt sich nach Böckenförde: „Die soziale Geltung des Rechts ist maßgeblich abhängig von der „Anerkennung seiner <ethisch-sittlichen> Verbindlichkeit, die ihrerseits nicht erzwingbar ist.“⁹¹² Das Recht benötigt für seine verbindliche Anerkennung die „Legitimation vor dem gelebten Ethos oder dem Rechtsbewusstsein als gerechtes, vernünftiges, zumindest aber nicht ungerechtes Recht.“⁹¹³ Bedingungen dafür sind: ein „ethisch-sittlicher Mindestgehalt“ der Rechtsordnung, die Bewahrung einer maßvollen „Spannung zwischen Norm und Wirklichkeit“, damit ein sich „ausbreitender Massenungehorsam“ nicht zur Zerstörung des Rechtsinhaltes führt, sowie die Rückbindung des Rechts an „das ethisch-sittliche Bewusstsein und auch den sozial-kulturellen Gesamtstatus der Gesellschaft“.⁹¹⁴ Zur besonderen Stellung des Rechts gegenüber moralisch-ethischen Normen gehört die Bestimmung des Rechts als „positiv festgelegte, in Gesetzen ausgeformte, vom Staat getragene und sanktionierte Ordnung“.⁹¹⁵ Damit verbunden ist, dass das Recht in den „politischen Vorgang“ einer Gesellschaft eingebunden ist.⁹¹⁶ Es besteht somit eine Art von reziprokem Verhältnis von Recht und sozialer Wirklichkeit, indem das Recht auf der einen Seite „als normative Wirklichkeit“ der Gesellschaft gegenübertritt und andererseits aber aus der „sozialen Wirklichkeit“ hervorgeht.⁹¹⁷ Als Eigenart des Rechts in seinem Gegenüber zu Ethik und Moral ergibt sich seine tatsächliche Rückbindung an den „ethisch-sittlichen und sozial-kulturellen Status der Gesellschaft“, im Unterschied zum „natürlichen Sittengesetz“ ist

⁹⁰⁹ Ebd.

⁹¹⁰ Ebd., S. 214f.

⁹¹¹ Ebd., S. 215f.

⁹¹² Ebd., S. 216.

⁹¹³ Ebd.

⁹¹⁴ Siehe hierzu: „Maßgebend für diesen Mindestgehalt ist allerdings nicht ein objektives normatives Sittengesetz, sondern das präsente ethisch-sittliche Bewusstsein bei den Menschen und in der Gesellschaft.“, in: Ebd., S. 217.

⁹¹⁵ Ebd.

⁹¹⁶ Siehe hierzu: „Recht ergibt sich nicht als Resultat eines Erkenntnisvorgangs, etwa der Interpretation des natürlichen Gesetztes (...). Rechtsbildung und Rechtsgestaltung sind vielmehr wesentlich ein politischer Vorgang, und zwar aus der bestehenden Gesellschaft heraus.“, in: Ebd., S. 218.

⁹¹⁷ Ebd.

das Recht eine „geschichtlich geprägte und gebundene Ordnung.“⁹¹⁸ Demgemäß kommen dem Recht drei Seiten zu:

„Die Wirklichkeitsseite, die durch soziale Geltung und Durchsetzbarkeit bestimmt wird; die normative Seite, die den Geltungsanspruch und Sollenscharakter des Rechts betrifft; die ideenmäßige Seite, die seine Beziehung auf Gerechtigkeit, auf geistige Ideen- und Ordnungsvorstellungen zum Inhalt hat.“⁹¹⁹

Wegen der Eigenart des Rechts, das sich einem historisch verifizierbaren Entstehungsprozess verdankt und eine Durchsetzbarkeit beansprucht, gilt trotz der nötigen Rückbindung des Rechts an die, in einer Gesellschaft gültige Ethik und Moral aber der Grundsatz,

„dass ethisch-sittliche Normen nicht schon allein deswegen, weil sie ethisch-sittliche Normen sind, vom Recht übernommen und sanktioniert werden.“⁹²⁰

Im Sinne der Funktionen des Rechts können aber „ethisch-sittliche Gehalte“ in das Recht einfließen, es können sogar „bestimmte ethisch-sittliche Grundsätze ganz oder bis zu einem gewissen Grad auch zu rechtlichen Verhaltensanforderungen erklärt und entsprechend sanktioniert werden.“⁹²¹ Es gibt aber Begrenzungen: Eine Begrenzung liegt darin,

„dass das Recht auf äußere, messbare Verhaltensanforderungen beschränkt ist (...).

Das Recht kann nicht Gesinnungen und Haltungen als solche vorschreiben; es hat vielmehr notwendig das Moment der Äußerlichkeit <Hegel> an sich.“⁹²²

Als Beispiele für eine Begrenzung des Rechts nennt Böckenförde die partnerschaftliche Liebe und das Gewissen des Einzelnen.⁹²³ Eine andere Begrenzung ergibt sich aus der „Ziel- und Zweckausrichtung des Rechts“, denn aufgrund seiner Ordnungsfunktion bezüglich der Gewährleistung von Frieden, Freiheit und Sicherheit ist das Recht keine Tugendordnung.⁹²⁴ Die Rückbindung des Rechts mit den „ethisch-sittlichen Standards einer Gesellschaft“ bleibt aber maßgeblich für das Recht selbst.⁹²⁵

2.2.3 Recht als Erhaltungsordnung

Das Verhältnis von ethisch-sittlicher Ordnung und Recht ist das einer gleichzeitigen Abgrenzung und Bedingung. Auf den Einwand, ob das Recht nur „ein defizienter Modus von Sittlichkeit“ ist, antwortet Böckenförde:

„Meine These ist, dass die aufgewiesene Begrenzung und ‚Unvollkommenheit‘ des Rechts gegenüber der sittlichen Ordnung und ethisch-sittlichen Ansprüchen nicht lediglich eine Defizienz ist. Sie hat ihren Grund und ihre Rechtfertigung in der Eigenart des Rechts als einer Erhaltungsordnung für das Zusammenleben der Menschen, so wie sie sind. Eine solche Erhaltungsordnung zu sein, ist ein Teil der positiven ethisch-sittlichen Bestimmung des Rechts.“⁹²⁶

⁹¹⁸ Ebd., S. 219.

⁹¹⁹ Ebd.

⁹²⁰ Ebd.

⁹²¹ Ebd., S. 220.

⁹²² Ebd.

⁹²³ Siehe hierzu: „Innerpersönliche Vorgänge sind keine Angelegenheit des Rechts.“, in: Ebd., S. 221.

⁹²⁴ Siehe hierzu: Das Recht „ist Friedens- und Freiheitsordnung, nicht Tugend- und Wahrheitsordnung.“

Böckenförde stellt ferner fest: „Das Recht stellt mithin nicht ein ethisches Maximum dar, sondern hat eher die Tendenz zum ethischen Minimum.“, in: Ebd., S. 221f.

⁹²⁵ Ebd., S. 222.

⁹²⁶ Ebd., S. 224.

Böckenförde folgert aus dem Zusammenhang von Recht und sittlicher Ordnung:

„Die lex humana – das positive Recht wird freigesetzt zu seiner Aufgabe, Funktion und Eigenart. Es kann zwar und soll Stütze und Sicherung vorhandener, eventuell gefährdeter ethisch-sittlicher Standards sein. Aber es vermag diese Ebene nicht allein durch seine Anordnung und seinen Befehl – ohne vorrechtliches Fundament, auf das es zurückgreifen kann – hervorzu bringen.“⁹²⁷

Das Recht hat den „Charakter einer Erhaltungsordnung (...) zwischen dem göttlichen Gesetz und den Befindlichkeiten der durch den Sündenfall in sich versehrten conditio humana.“⁹²⁸ Als Erhaltungsordnung hat das Recht auch „Unabdingbarkeiten“, die nicht zur Disposition stehen, dazu gehört das „Recht auf Leben“.⁹²⁹ Verliert dieses Recht aber seine Akzeptanz in der Gesellschaft, so ist es trotzdem nicht einfach aufzugeben.⁹³⁰ Böckenförde bezeichnet dies als „Dilemma“, das in „einer nicht totalitären Staats- und Rechtsordnung letztlich nicht auflösbar ist.“⁹³¹

2.3 Der Staat als sittlicher Staat

In seinem 1978 publizierten Vortrag „Der Staat als sittlicher Staat“, den Ernst-Wolfgang Böckenförde anlässlich der Verleihung des „Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim“ hielt, thematisiert der Verfasser die Frage nach den Grundlagen eines an Freiheit und Frieden orientierten Staates. Im Diktum des „sittlichen Staates“ greift er die Frage auf:

„Können die Aufgaben und Funktionen, die der Staat, unser Staat, wahrnimmt und wahrzunehmen hat, abgelöst werden von ethisch-sittlicher Fundierung, haben sie und brauchen sie nicht einen ethisch-sittlichen Bezug?“⁹³²

Der Staat als Rechts- und Sozialstaat existiert, um bestimmte Zwecke erfüllen zu können; von seinem Wesen und der Notwendigkeit seiner Zweckerfüllung, ergibt sich die Frage nach der Möglichkeit, sittlicher Staat zu sein. Das vorrangige Strukturmerkmal des Staates ist zunächst allerdings seine „Friedenseinheit.“⁹³³ Diese Friedenseinheit ist in einem langen geschichtlichen Prozess, nicht zuletzt infolge der Konfessionskriege nach der Reformation, in Europa entstanden. Dem Staat als Friedenseinheit folgt seine weitere Bestimmung als „Entscheidungseinheit“. In genau festgelegten Verfahrensweisen werden Entscheidungen

Böckenförde untermauert seine These mit Thomas von Aquin, in: S.Th. I, II, q.96, a. 2: Thomas stellt darin die Frage, ob das menschliche Gesetz nicht alle Laster verbieten solle. Er beantwortet die Frage mit Nein mit der Begründung, dass der Maßstab mit dem homogen sein müsse, wofür er Maßstab ist.

⁹²⁷ Ebd., S. 225.

⁹²⁸ Ebd., S. 226.

⁹²⁹ Siehe hierzu: „Seine Gewährleistung (= das Recht auf Leben, Anmerkung E.S.) gehört daher zu den Unabdingbarkeiten des Rechts als Erhaltungsfunktion.“, in: Ebd., S. 227.

⁹³⁰ Siehe hierzu: „Das Recht kann auch hier nicht allein aus seiner Erzwingbarkeit leben. Finden diese Unabdingbarkeiten im Rechtsbewusstsein, im ethisch-sittlichen Standard der Gesellschaft keinen Rückhalt mehr, sind sie sozusagen ohne Widerlager, das sie mitträgt, dann fällt das Recht auch insoweit ins Leere. Die Zwangsgarantie vermag das aus sich nicht zu kompensieren. Fällt das Recht in dieser Weise ins Leere, zerbricht es daran als Recht, das sozial gilt und wirksam ist.“, in: Ebd.

⁹³¹ Ebd.

⁹³² Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, S. 11.

⁹³³ Siehe hierzu: „Alle Streitigkeiten und Konflikte zwischen den einzelnen oder zwischen Gruppen innerhalb des Staates werden friedlich, d. h. ohne Anwendung physischer Gewalt und in rechtlich geordneten Verfahren ausgetragen. Dies ist ein Grundelement staatlicher Ordnung.“, in: Ebd., S. 12f.

getroffen und Konflikte im Idealfall durch einen „allgemeinen Konsens“ befriedet.⁹³⁴ Als drittes Strukturmerkmal lässt sich der Staat als „Machteinheit“ charakterisieren. Um des Friedens und der Sicherheit seiner Bürger willen bedarf es der „staatlichen Wirk- und Entscheidungsmacht“. Die

„Machteinheit ist nicht lediglich ein Hilfsmittel staatlicher Friedens- und Rechtswahrung, sondern ebenso deren Voraussetzung. Nur als schon bestehende und sich erneuernde Machteinheit vermag der Staat die Herstellung und Sicherung des innerstaatlichen Friedens gegenüber dessen mannigfachen Gefährdungen zustande zu bringen und die Geltung der Rechtsordnung als ein Mittel der Friedenswahrung zu gewährleisten.“⁹³⁵

Die Erörterung der Frage nach dem „sittliche Staat“ hängt damit wesentlich von der dreifachen Bestimmung des freiheitlichen Staats als Friedenseinheit, Entscheidungseinheit und Machteinheit ab. Der Entscheidungs- und Machtkompetenz des Staates eignet es, um seines eigenen Bestandes willen an, die moralisch-ethischen Überzeugungen und besonders die Gewissensentscheidungen seiner Bürger zu schützen und zu stützen. Die differenzierende Argumentation Böckenfördes zeigt, dass der „sittliche Staat“ nicht darin besteht, dass der Staat durch eine, alle verpflichtende Sittlichkeit begründet ist, sondern dass sie in der Ermöglichung von Individualität und Gewissensfreiheit liegt, die wiederum selbst zur Voraussetzung für einen in diesem Maße freiheitlichen, sittlichen Staat wird.

2.3.1 Staat als Herrschafts- und Friedensordnung

Zur inhaltliche Zweckausrichtung kommt dem Staat eine Ordnungsfunktion zu. Der Staat ist in diesem Zusammenhang „Herrschaftsordnung“ und zugleich „Freiheitsordnung“, er übt Herrschaft um der Friedensordnung willen aus.⁹³⁶ Nach Böckenförde ist die „Herrschaftsordnung“ ein „Postulat der Freiheit“:

„Nicht Freiheit und Herrschaftslosigkeit, sondern Freiheit und Herrschaftsordnung sind miteinander verknüpft.“⁹³⁷

Ohne die reale Möglichkeit und Wirklichkeit der Ausübung von Herrschaft kann nur das Recht des Stärkeren gelten,

„menschliches Zusammenleben in Freiheit bedarf daher notwendig einer ordnenden Instanz, die stark genug ist, die Begrenzung und Regulierung der Sphären individueller und gruppenmäßiger Ungebundenheit vorzunehmen und deren Befolgung zu garantieren“.⁹³⁸

⁹³⁴ Siehe hierzu: „Man kann nicht die staatliche Friedenseinheit wollen, ohne den Staat als Entscheidungseinheit und damit als Träger des letzten Wortes in Fragen des äußeren Zusammenlebens zu akzeptieren.“, in: Ebd., S. 14.

⁹³⁵ Ebd., S. 15.

⁹³⁶ Siehe hierzu: „Der Staat als Friedenseinheit entsteht und lebt nicht aus dem herrschaftsfreien Diskurs, sondern schafft erst die Voraussetzungen, damit herrschaftsfreier Diskurs möglich wird.“, in: Ebd., S. 16.

⁹³⁷ Ebd.

⁹³⁸ Ebd., S. 17.

Der Staat als Machteinheit untersteht aber seinen „grundlegenden Zwecken“, sie werden durch die verfassungsmäßig verankerten Vorkehrungen gegen Machtmissbrauch geschützt.⁹³⁹

2.3.2 Inhaltliche Zweckausrichtung des Staates

Ernst-Wolfgang Böckenförde charakterisiert die Zwecke des Staates als „menschliche Lebenszwecke“, es gilt sie „zu verwirklichen und zu sichern: äußeren Frieden, Sicherheit des Lebens und des Rechts, Freiheit, Ermöglichung von Wohlfahrt und Kultur.“⁹⁴⁰ Diese Zwecke bezeichnen „das geistige Prinzip des Staates“, sie begründen „seine Vernünftigkeit und seinen Charakter als gemeines Wesen.“⁹⁴¹ Die Zwecke des Staates dienen dem Menschen, die im Staat als rechtlich gleichwertig angesehen werden müssen.

„Das Prinzip der rechtlichen Gleichheit und das Prinzip der Subjektivität, der Anerkennung und des Schutzes der Subjektstellung der Einzelnen, ihrer Besonderheit und Individualität, sind für das Allgemeine des Staates konstitutiv.“⁹⁴²

Deshalb ist der Staat in der „sittlichen Lebenswelt“ verankert. Zu „Organisation und Wirkweise des Staates“ gehört „die Hineinnahme des Prinzips der Selbstbestimmung, in die Bildung dessen, was gemeinhin als Staatswille genannt wird.“⁹⁴³ Wichtig ist dabei, dass der Bürger die staatliche Gewalt als „Vereinigung der individuellen Willen zu einem allgemeinen Willen“ zu erkennen befähigt ist. Das heißt:

„Das Wesen dieses Staates liegt eben darin, dass das Allgemeine von den Individuen nicht getrennt, sondern verbunden ist mit der vollen Freiheit und Besonderheit der Individuen.“⁹⁴⁴

Die inhaltliche Zweckausrichtung des Staates ist damit sittlich bestimmt.

2.3.3 Grenzen staatlicher Tätigkeit

Zum Umfang und den Grenzen der staatlichen Tätigkeit gehört die „Sorge für den Bestand und die Gewährleistung der äußeren Freiheit und Sicherheit“, damit wird „ein unabdingbares Moment der Freiheit und damit auch des sittlichen Staates“ greifbar.⁹⁴⁵ Aufgabe des Staates ist es, die Freiheit zu sichern und „notwendige Rahmenbedingungen der Freiheit zu schaffen bzw. zu erhalten“, dazu gehört die Ermöglichung eines „gewissen Maßes an sozialer Sicherheit“ und eines „gewissen Maßes an geistiger Bildung“, die die Voraussetzungen der Freiheit im Sinne einer Selbstbestimmung bilden.⁹⁴⁶ Dem Staat kommt dabei eine aktive Rolle zu, er ist nicht „bloßes Vollzugsorgan der Gesellschaft“, er ist vielmehr „Anwalt dieser gemeinsamen Interessen aller“, denn es gehört zum „Prinzip des Staates“ für die „Erhebung (...) aller Einzelner zur vollen Freiheit und persönlichen Entfaltung“ zu sorgen.⁹⁴⁷ Für

⁹³⁹ Siehe hierzu: „Durch diese Vorkehrungen (gegen den Machtmissbrauch, Anmerkung E.S.) wird bloße Macht- und Entscheidungsgewalt, die nicht entbehrt werden kann, umgeformt in Herrschaft und die Verknüpfung von Herrschaft und Freiheit hergestellt.“, in: Ebd.

⁹⁴⁰ Ebd., S. 18f.

⁹⁴¹ Ebd., S. 19.

⁹⁴² Ebd.

⁹⁴³ Ebd.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 20f.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 21.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 22.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 23.

Böckenförde stellt sich die Frage, inwiefern der Staat selbst inhaltlich zur „ethisch-sittlichen Freiheit und Selbstverwirklichung der Einzelnen“ beizutragen hat. Böckenförde unterstreicht die These Hegels, wonach es des Staates in seiner geistigen und sittlichen Qualität bedarf.⁹⁴⁸ Es ergibt sich daraus aber die Problematik,

„ob und wie eine solche Realisierung geistig-sittlicher Gehalte durch den Staat möglich sein soll, ohne dass es zu einer staatlich verordneten Sittlichkeit und Ideologie, zu einem letztlich totalitären Zugriff auf den einzelnen kommt.“⁹⁴⁹

Eine Absage erteilt Böckenförde der Forderung nach einer „gemeinsamen Ethik“ als der Grundlage des Staates. Er sieht darin die Gefahr des totalitären Staates begründet: „Der Staat erhält seine Grundlage und sein Ferment, das ihn Zusammenhaltende, nicht als Gemeinschaft im Recht, in der Anerkennung und Freigabe der Individualität, der Verknüpfung des Verschiedenen zur Einheit und dem Grundgefühl der Ordnung, das alle haben, sondern in der Einheit der politischen Gesinnung.“⁹⁵⁰ Deshalb plädiert Böckenförde für den „sittlichen Staat“, der „wegen seiner Anerkennung der Freiheit und sittlichen Selbstbestimmung der Einzelnen, gerade das Moment der Äußerlichkeit an sich“ hat.⁹⁵¹ Als „geistig-sittlichen Gehalt des neuzeitlichen Staates“ bezeichnet Böckenförde, im Gegensatz zur Forderung nach einer „gemeinsamen Ethik“, dass der Staat

„darauf verzichtet hat, einheitliche politische Gesinnung, einheitlichen Glauben, einheitliche Weltanschauung als seine Grundlage verbindlich zu machen und eben dadurch die Subjektivität und Besonderheit der Einzelnen in ihr Recht gesetzt hat.“⁹⁵²

Obwohl der Staat geistig-sittliche sowie kulturelle Grundhaltungen seiner Bürger nicht bestimmen kann, kommt ihm hinsichtlich dieser Grundhaltungen eine wichtige Aufgabe zu:

„Er kann und hat zunächst die Konstitutionsbedingungen der Subjektivität, der Freiheit der Person und die Achtung des Gewissens, zu schützen (...). Die Achtung des Gewissens ist der Punkt, an dem der Staat das Vorausliegende, den letztlich unverfügaren Selbststand der Person, anerkennt.“⁹⁵³

Zur Aufgabe des Staates in seiner „schützenden und stützenden Funktion“ gehört es ferner, *„den Prozess geistig-kulturellen Lebens und geistig-kultureller Bewegung als einen freien zu gewährleisten und zu schützen, in dem das geistig-kulturelle, aber auch das sittliche Bewusstsein des Volkes sich zu artikulieren und weiterzutragen vermag und nicht durch partikuläre geistige Bewegungen, die auf Alleingeltung und Beherrschung zielen, überwältigt wird.“⁹⁵⁴*

Entscheidend dafür ist das Bildungskonzept innerhalb des staatlichen Schulsystems, das nicht auf „Totalität und Umformung des Bewusstseins zielt“, sondern der „Heranbildung und Weckung des spezifischen Humanum, der zum eigenen Urteil und zur vernunftgeleiteten

⁹⁴⁸ Siehe hierzu: „Hegels These ist demgegenüber, dass auch die Verwirklichung des Geistigen und Sittlichen der Verformung, der Ausprägung in Institutionen, der Pflege und Lebendigerhaltung durch den Staat bedürfe, um dadurch als tragender Grund und haltende Kraft für die individuelle Selbstbestimmung wirksam zu sein.“, in: Ebd., S. 24.

⁹⁴⁹ Ebd.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 25.

⁹⁵¹ Ebd.

⁹⁵² Ebd., S. 31.

⁹⁵³ Ebd., S. 32.

⁹⁵⁴ Ebd.

„Selbstverwirklichung befähigten Person“ dient.⁹⁵⁵ Zusammenfassend stellt Böckenförde als Aufgabe des Staates fest:

„Für das geistige und sittliche Leben bedarf es daher der Haltepunkte, institutionellen Verformungen und normativen Stützen, an denen die allgemeinen geistigen und sittlichen Haltungen, die vorhanden sind, sich festmachen können, öffentliche Relevanz erlangen und gegenüber den individualistisch-funktionalen Bewegungskräften der Erwerbs- und Leistungsgesellschaft Rückhalt und Bestätigung finden.“⁹⁵⁶

Der Staat als sittlicher Staat, dessen Hauptwirkweise eine, die Gesinnungen und ethisch-moralischen Einstellungen der Individuen „schützende und stützende Funktion“ ist, bedarf allerdings wesentlich jener Voraussetzungen, die der Staat selbst nicht zu garantieren vermag.⁹⁵⁷ Es wäre ein Kampf des „nackten politischen Überlebens“, wenn der Staat gezwungen wäre, die ihn tragende Subjektivität selbst schaffen zu wollen; Böckenförde bezeichnet dies als „Rückgang auf einen primitiven, naturhaften Zustand der Organisation des politischen Zusammenlebens.“⁹⁵⁸ Der Staat als sittlicher Staat lässt sich, so die Überzeugung Böckenfördes, in der Demokratie verwirklichen.⁹⁵⁹ Gehalte des sittlichen Staates müssen in der demokratischen Gesellschaft allerdings „konsensgetragen“ sein, deshalb ist das Zueinander von politischen Parteien, Parlament und Regierung mit den gesellschaftlichen Gruppen und den Einzelnen von größter staatspolitischer Bedeutung.⁹⁶⁰

2.4 Fazit

Ernst-Wolfgang Böckenförde führt in den drei vorstehend dargestellten Beiträgen eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Recht im Staat aus. Die Freiheit, die dem Recht vorausgeht und dieses inhaltlich bestimmt, benötigt ihrerseits das Recht als Garantie für die Grunddimension menschlicher Personalität. Aus der konträren begrifflichen Bestimmung von Freiheit als „subjektive“ bzw. „objektive Freiheit“ ergibt sich die Notwendigkeit einer Vermittlung, die als Funktion des Rechts beschrieben werden kann. Die Bedeutung des Rechts liegt folglich in der Funktion der Gewährleistung von Freiheit. Wichtig ist dabei aber auch der Staat, dessen Potentialität zu unumschränkter Machtausübung einerseits durch das Recht begrenzt werden muss und der andererseits auf einen Grundkonsens innerhalb der Gesellschaft angewiesen ist. Trotz der axiomatischen Voraussetzung, dass es in einer freiheitlichen Grundordnung keine Identität von Recht und sittlicher Ordnung geben kann, ist festzuhalten, dass positives Recht und sittliche Ordnung reziprok aufeinander bezogen sind.

⁹⁵⁵ Ebd., S. 33.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 35.

⁹⁵⁷ Im Anschluss an seine These von den „Voraussetzungen, die der Staat nicht garantieren kann“, die im „Böckenförde – Diktum“ von 1967 Niederschlag gefunden hat, hält er fest: Siehe hierzu: „Voraussetzung ihrer Wirksamkeit (= der staatlichen Tätigkeit, Anmerkung E.S.) ist, dass bei den Einzelnen und in den Lebenskreisen der Gesellschaft geistig-sittliche Grundhaltungen, Orientierung an Vernunft und sittlichem Grundgefühl vorhanden sind.“, in: Ebd., S. 36.

⁹⁵⁸ Ebd., S. 37.

⁹⁵⁹ Siehe hierzu: „Eine Verwirklichung der Gehalte des sittlichen Staates kann vielmehr nur im und durch den demokratischen politischen Prozess erfolgen, soll nicht der Staat als sittlicher Staat zu einer abstrakten und imaginären Antithese zum demokratischen Staat werden.“ Das Zusammenwirken von „Aktivbürgerschaft“ und Regierung ist dabei zwingend nötig, nur dadurch ist die „Verwirklichung des Staates als sittlicher Staat möglich.“, in: Ebd., S. 38.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 39.

Das Ethos der Staatsbürger ist einerseits die Voraussetzung für die Anerkennung des Rechts, im politischen Prozess der Gesetzgebung fließen andererseits die maßgeblichen ethisch-moralischen Grundhaltung der Bürger in das Recht ein. Böckenförde spricht in diesem Zusammenhang von der „positiv ethischen Bestimmung des Rechts“. In der Bestimmung des Staates als „sittlicher Staat“ nimmt Böckenförde eine bezeichnende Differenzierung vor, die darin besteht, den Staat nicht von der Voraussetzung einer gemeinsamen Staatsethik, in der er die Gefahr der Staatstotalität gegeben sieht, abhängig zu machen, sondern seine Voraussetzung in der freien Ermöglichung der Bürger zur Praxis einer moralisch-ethischen Lebenskonzeption aufgrund eigener Gewissensentscheidungen begründet zu sehen. In den Darstellungen Böckenfördes fehlt nicht der Hinweis auf die Gefährdung, die dem freiheitlichen Rechtskonzept innewohnt, das in den ethischen, moralischen, religiösen und kulturellen Voraussetzungen seiner Bürger wurzelt. Die Gefährdung liegt in der Möglichkeit des Totalitarismus ebenso begründet wie in einem ausdifferenzierten geistig-ethischen Pluralismus innerhalb der Gesellschaft, der in zunehmendem Maße die Voraussetzung für den Staat als „Moment der Äußerlichkeit“ in Frage stellt. Das Bewusstsein um die Gefährdungslage belegt damit auch an dieser Stelle die These vom „Wagnis“, das der Staat um der Freiheit willen einzugehen bereit sein muss.

3. Anthropologische Grundbestimmung

Von zentraler Bedeutung im Werk Ernst-Wolfgang Böckenfördes ist die Überzeugung von der Individual- und Sozialbestimmung des Menschen, deren Schutz und Sicherung zu den obersten Prinzipien der demokratisch-freiheitlichen Staatsordnung zählen. Der Mensch als Individual- und Sozialwesen sucht Freiheit und Selbstbestimmung, er bedarf deshalb der Rechtsordnung. Drei exemplarische Studien zeigen die inhaltliche Auseinandersetzung von Ernst-Wolfgang Böckenförde mit diesem Themenbereich. Das Referat „Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung“⁹⁶¹ geht vom stark individuell geprägten Menschenbild der Gegenwart aus und stellt diesem als soziales Korrektiv das Verfassungsrecht gegenüber. Die Studie „Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart“⁹⁶² thematisiert ausgehend vom geschichtlichen Prozess ihrer Trennung das verfassungsorganisatorische Prinzip der gegenseitigen Bezogen- und Bedingtheit von Staat und Gesellschaft, in dem die Freiheitsrechte einen besonderen Stellenwert einnehmen. Der Beitrag „Das Grundrecht der Gewissenfreiheit“⁹⁶³ widmet sich der Bedeutung der Gewissenfreiheit als verfassungsrechtlich garantierter Grundrecht. Dabei geht es auch um die Frage einer inhaltlichen Differenzierung und Unterscheidung vom Grundrecht der Glaubensfreiheit. Darin stellt Böckenförde die anthropologische Bedeutung des Gewissens in seiner ethisch-moralischen Qualifizierung heraus und begründet von daher Umfang und Begrenzung des Grundrechts auf Gewissenfreiheit in der Rechtsordnung des Grundgesetzes.

⁹⁶¹ Erstveröffentlichung: Michalski, Krystof (Hrsg.), *Der Mensch in der modernen Wissenschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, S. 91-99. Hier zitiert nach: RSF, S. 58-66.

⁹⁶² Erstveröffentlichung: *Rechtsfragen der Gegenwart*, S. 11-36. RSF, S. 209-243.

⁹⁶³ Erstveröffentlichung: *Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970), S. 33-88. Hier zitiert nach: SVD, S. 200-263.

3.1 Das Bild vom Menschen in der Rechtsordnung

In einem Referat bei den „Castelgandolfo-Gesprächen“ von 1985 über das „Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung“ befasst sich Ernst-Wolfgang Böckenförde mit den „Grundmerkmalen heutiger Rechtsordnung“, die aus einem spezifisch modernen Menschenbild resultieren. Seine Ausführungen beanspruchen einen „analytischen Charakter“, sie beziehen sich ausschließlich auf die Rechtsordnung „westlich-demokratischer Staaten, die weithin auf den Prinzipien der Aufklärung und deren Konkretisierung beruht“ und damit auf den abendländisch-christlichen Kulturkreis.⁹⁶⁴ Der Mensch als Individuum, dem grundlegende Freiheitsrechte zukommen, ist die Bedingung dieser Rechtsordnung; gleichzeitig stellt die Individualität des Einzelnen auch Grenze und Begrenzung der rechtlich verbürgten Freiheit dar. In der Moderne definiert sich der Mensch weniger von seiner Sozialfähigkeit her, seine Rechtsforderungen begründen sich vor allem aus dem Interesse nach Absonderung vom Mitmenschen und dienen den Interessen der eigenen Individualität. Eine Verbindlichkeit hinsichtlich des „Allgemeinen“, bezüglich der Gesellschaft also, ist nicht zwingend gegeben. Ethisch-sittliche Implikationen ebenso wie metaphysisch-transzendentale, möglicherweise sogar theologische Inhalte werden nicht automatisch als Bestandteile der Rechtsordnung begriffen, sie werden es nur dann, wenn sie den subjektiven Formen der Freiheit dienen. Der Rechtsordnung liegt von daher ein umfassender weltanschaulicher Pluralismus zugrunde, der von Seiten des Rechts im freiheitlich-demokratischen Staat nicht grundlos begrenzt werden kann. Die Rechtsordnung dient vielmehr dem Schutz vielfältiger, pluraler Lebenskonzeptionen. Vor diesem Hintergrund ist es die Aufgabe der Verfassung, Verfahrensregeln vorzugeben, die der individuellen Freiheit ebenso wie der sozialen Wirklichkeit in der demokratischen Gesellschaft genügen. Böckenförde thematisiert die vielschichtige Problematik im Gegenüber von Individualität und Sozialität für die Rechtsordnung und fragt nach einer hinreichenden Begründung des Rechts, das sich zunehmend von den Individualrechten des Einzelnen her versteht.

3.1.1 Individuum als Voraussetzung des Rechts

Die Rechtsordnung setzt das Bild des Menschen als Individuum voraus.⁹⁶⁵ Das „Rechtssubjekt“ ist dabei „das einzelne, freie, auf sich gestellte Individuum“.⁹⁶⁶ Alle Formen menschlicher Gemeinschaft, wie z. B. die Familie, werden deshalb rechtlich vom Bild des Individuums her verstanden.⁹⁶⁷ Folglich wird für das Recht „der Mitmensch nicht als Bedingung des eigenen Menschseins, sondern als Grenze und Begrenzung der eigenen rechtlichen Freiheit“ begriffen.⁹⁶⁸ Böckenförde verweist in diesem Zusammenhang auf Artikel 4 der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und auf Karl Marx, der feststellt, „dass dieses

⁹⁶⁴ Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, S. 58.

⁹⁶⁵ Siehe hierzu: „Das in ihr (= der Rechtsordnung, Anmerkung E.S.) wirksame Bild vom Menschen ist das des einzelnen, auf sich gestellten Individuums, das zwar auch in sozialen und anderen Gemeinschaftsbeziehungen lebt, aber als solches diesen Beziehungen vorausliegt. Dieses Bild, wie es in der Vernunftrechtslehre des 18. Jahrhunderts entwickelt wurde, wird in die Rechtsordnung hinein umgesetzt.“, in: Ebd.

⁹⁶⁶ Ebd., S. 59.

⁹⁶⁷ Siehe hierzu: „Denn Rechtssubjekte, die einen Anspruch auf rechtlich gleiche Behandlung haben, sind nicht die Familien, sondern die Individuen.“, in: Ebd.

⁹⁶⁸ Ebd.

Menschenrecht der Freiheit nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern auf der Absonderung des Menschen vom Menschen basiere.“⁹⁶⁹ Das Sozialrecht ist trotzdem zwar „Bestandteil der Rechtsordnung“, aber nicht Ausgangsbedingung, sondern „Grenzziehung“ innerhalb des Rechts.⁹⁷⁰

3.1.2 Verlust der metaphysisch-transzendenten Dimension

In der Rechtsordnung ist das Individuum

„ein als in <rechtliche> Freiheit gesetztes Individuum, das seine Bestimmung selbst suchen und wählen, sie aber auch verfehlen kann, ohne vom Recht eine Vorgabe für diese Wahl zu erhalten.“⁹⁷¹

Von zentraler Bedeutung dabei ist die Freiheit, sie ist allerdings keine zielgerichtete Freiheit, sondern eine Freiheit als Bedingung der Möglichkeit, Religion, Meinungsäußerung, Kunst und Entfaltung der Persönlichkeit frei auszuüben oder ihre Ausübung zu unterlassen.⁹⁷² Für das Freiheitsverständnis bedeutet dies: Freiheit ist grundsätzlich „subjektive Freiheit“, sie braucht keine metaphysische oder transzendentale Bestimmung mehr; Freiheit ist Subjektivität ohne Bindung an das „Allgemeine als Verbindlichkeit“.⁹⁷³ Die Freiheitsrechte, die in der Französischen Revolution formuliert wurden, sind unter der Berücksichtigung des vorgegebenen Menschenbildes keine „kategorialen Formen“ rechtlicher Freiheitsordnung, sondern

„spezifische Formen von Freiheitsgewähr, und zwar derart, dass sie rechtlich gesehen, auch die Freisetzung des einzelnen gegenüber seiner Bestimmung zum Inhalt haben.“⁹⁷⁴

Böckenförde weist darauf hin, dass die kirchliche Begründung für die Freiheitsrechte als Menschenrechte im Gegensatz dazu in ihrer „metaphysischen Bestimmung“ liegt und damit kategorial verstanden wird, während sie von der modernen Gesellschaft und der Rechtsordnung allein „auf die spezifische moderne Emanzipationsform der Menschenrechte bezogen“ werden und damit deren grundsätzliche Freisetzung einschließen.⁹⁷⁵ Böckenförde konstatiert aus diesem Zusammenhang, dass ethisch-sittliche Inhalte nur begrenzt in die Rechtsordnung eingehen, und zwar dann, wenn sie auf die „Sicherung der Bedingungen des äußeren Zusammenlebens nach Maßgabe der menschlichen Bedürfnisnatur bezogen sind.“⁹⁷⁶ Die metaphysisch-transzendentale Ausrichtung des Menschen bleibt dabei ausgespart, von der Perspektive der heutigen Rechtsordnung her gesehen, ist die religiöse Orientierung des Menschen Teil seiner persönlichen Freiheit. Für Böckenförde stellt sich daraus die Frage, ob die Aussparung einer „höheren Bestimmung“ des Menschen im Recht unabdingbar für das

⁹⁶⁹ Ebd.

⁹⁷⁰ Ebd., S. 60.

⁹⁷¹ Ebd.

⁹⁷² Siehe hierzu: „Der Grundinhalt der modernen Menschen- und Bürgerrechte, die ein Kernstück der heutigen Rechtsordnung ausmachen, liegt nicht darin, eine Zielausrichtung der Freiheit auf Religion, Bildung, Kunst usf. oder allgemein auf die Vollendung der Natur <Eudämonia> festzulegen und als Verbindlichkeit vorzugeben; er liegt darin, dass sie auf Freiheit der Religion, Freiheit der Meinungsäußerung, Freiheit der Kunst, der Entfaltung der Persönlichkeit usf. bezogen sind.“, in: Ebd.

⁹⁷³ Ebd.

⁹⁷⁴ Ebd.

⁹⁷⁵ Ebd., S. 61.

⁹⁷⁶ Ebd.

Gewähren von Freiheit ist oder vielmehr „das Fehlen einer Vermittlung zwischen subjektiver rechtlicher Freiheit und den Gehalten der Freiheitsverwirklichung“ anzeigt.⁹⁷⁷

3.1.3 Problematik des Pluralismus

Eine wichtige Voraussetzung der heutigen Verfassungs- und Rechtsordnung ist ein „religiös-weltanschaulicher und geistig-ethischer Pluralismus“ auf der Grundlage der „Menschen- und Bürgerrechte“.⁹⁷⁸ Die Freiheitsrechte werden deshalb nach Ansicht Böckenfördes im modernen Verfassungsstaat zu „Freiheitsbereichen“, dazu gehören Religion, Bildung, Wissenschaft und Kunst; sie dienen der individuellen Subjektivität und haben als solche „keine notwendige Teilhabe am Allgemeinen der staatlichen Ordnung“.⁹⁷⁹ Der Staat tritt weder bezüglich der inhaltlichen Begründung und Darstellung noch als „Gegenüber der Freiheitsgewähr“ in Erscheinung, der „Staat wird vielmehr selbst als Mittel und Instrument der menschenrechtlichen subjektiven Freiheitsgewähr verstanden.“⁹⁸⁰ Die Folge dieser Voraussetzungen ist, dass es „keine Vorgabe an Verbindlichkeit und Orientierung“ geben kann, es handelt sich vielmehr um eine „Vielzahl von Angeboten im Hinblick auf Religion, Bildung, Grundsätzen der Lebensführung“, zu denen sich das Individuum frei verhält. In der pluralistisch geprägten Gesellschaftsordnung kann folglich der „Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens“ nur den „Status eines konkurrierenden Angebots“ einnehmen, seine Verbindlichkeit besteht für die, die sein Angebot annehmen, er ist aber „nicht Teil der allgemeinen öffentlichen Lebensordnung.“⁹⁸¹ Der Mensch ist in dieser Rechtsordnung ein „in Freiheit Gesetzter“, indem er seine Orientierung in Freiheit selbst suchen kann und in dieser Freiheitssuche durch die Rechtsordnung geschützt wird. Mit diesem Freiheitsverständnis wird ein „grundlegendes Recht“ des modernen Menschen festgehalten.⁹⁸² Trotz des vorherrschenden Pluralismus gibt die heutige Rechtsordnung den Menschen Sicherheit und Gewissheit durch den institutionellen Rahmen der Verfassung und durch Verfahrensregeln auf politischer und staatlicher Ebene, die durch die Rechtsordnung gewahrt und geschützt sind. Die Rechtsordnung garantiert „bestimmte materielle rechtliche Gehalte“, sie ist „keineswegs allein auf die Sicherung, Abgrenzung und Koordination der individuellen subjektiven Freiheit“ ausgerichtet, sondern trifft auch Regelungen für

*„Ordnung und Institutionen der politischen Gemeinschaft, das Zustandekommen und die Bedingungen eines demokratisch, vom Volk her begründeten allgemeinen Willens und dessen nähere Regulierung“.*⁹⁸³

Dies zeigt sich vor allem in den Grundsätzen zur Achtung der Menschenwürde, in der Definition von Freiheitsrechten als Grundrechte, in der Gewaltenteilung und im politischen Prozess der Willensbildung. Diesen „inhaltlichen Verbürgungen“ der Freiheitsrechte steht im

⁹⁷⁷ Ebd.

⁹⁷⁸ Siehe hierzu: „Die heutige Verfassungsordnung erhebt den religiös-weltanschaulichen und geistig-ethischen Pluralismus zum rechtlich abgesicherten, strukturierenden Grundbestand der öffentlichen Lebensordnung. Grundlage dafür sind wiederum die Menschen- und Bürgerrechte.“, in: Ebd.

⁹⁷⁹ Ebd., S. 62.

⁹⁸⁰ Ebd.

⁹⁸¹ Ebd.

⁹⁸² Ebd., S. 63.

⁹⁸³ Ebd.

Bewusstsein der Staatsbürger eine „Verfügbarkeit des Rechts“ gegenüber.⁹⁸⁴ Bei allen politischen Unternehmungen, die zum Ziel haben, bestimmte parteipolitische Programme in positives Recht umzusetzen, bleibt aber dennoch der „Punkt des Unverfügbareren“ bestehen, hier greift die vom Verfassungsrecht gesetzte Grenze.⁹⁸⁵ Die „Verbürgungen“ der Verfassung garantieren die Rechte der subjektiven Freiheitsbestimmung des Einzelnen in prinzipieller Hinsicht, trotzdem verbürgen sie „keine objektiven Inhalte, sondern die Möglichkeit, solche Inhalte (subjektiv) zu ergreifen“; gleichzeitig gibt es „inhaltliche, substantielle Festlegungen, die über die Gewähr nur subjektiver Freiheit hinausgehen.“⁹⁸⁶ Dazu gehören bestimmte Festlegungen der Verfassung, wie z. B. der besondere Schutz von Ehe und Familie in Artikel 6,1 GG. Hierbei ist aber trotz aller verfassungsrechtlicher Festlegungen zu bedenken, dass sie „konsensabhängig“ von Überzeugungen und Auffassungen innerhalb der Gesellschaft bleiben und deshalb in ihrem „Gehalt“ gerichtlich immer neu gefasst werden können.⁹⁸⁷ Böckenförde konstatiert aus der analytischen Beschreibung des Wandels in der Begründung der Freiheitsrechte unter den Vorzeichen einer pluralistischen Gesellschaft eine Entwicklung des Rechts, das eine zunehmende Verschiebung von personenbezogenen Rechten auf funktionsbezogene, rollenspezifische Rechte erfährt.⁹⁸⁸ Das führt dazu, dass „zweckrationale Prämissen“ Vorrang erhalten. Dies bedeutet aber, dass sich Menschen nur noch als „Rollenträger und partiell Betroffene“ sehen und die subjektiv handelnde und sich verantwortende Person zunehmend aus dem öffentlichen in den privaten Bereich verdrängt wird.⁹⁸⁹

3.2 Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft

Staat und Gesellschaft sind im modernen Verständnis einer freiheitlichen Grundordnung voneinander zu differenzierende Bereiche. Dieser Grundsatz ergibt sich aus der Erkenntnis, dass die Gesellschaft dem Staat vorausgeht und diesen begründet. Freiheit wiederum verwirklicht sind im Schutz des Individuums vor dem Staat, die Freiheitsrechte werden deshalb auch als „Abwehrrechte“ verstanden. Die Trennung von Staat und Gesellschaft verhindert zudem eine totalitäre Bestimmung der Gesellschaft und des Individuums durch den Staat. Staat und Gesellschaft sind aber trotzdem eng aufeinander bezogen. Die Verfassung schafft den Rahmen für das Beziehungsgefüge zwischen Individuum, Staat und Gesellschaft. In der 1972 veröffentlichten Studie „Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart“ argumentiert Ernst-Wolfgang Böckenförde vom verfassungsrechtlichen Prinzip der Trennung von Staat und Gesellschaft her. Im Kontext einer Fachdiskussion über die Frage, ob die postulierte Trennung von Staat und Gesellschaft

⁹⁸⁴ Ebd.

⁹⁸⁵ Siehe hierzu: „Sie (= die Unverfügbarkeit des Rechts, Anmerkung E.S.) sind das Residuum des Bleibenden, des nicht oder nur begrenzt <im Rahmen zulässiger Verfassungsänderung> Disponierbaren.“, in: Ebd., S. 64.

⁹⁸⁶ Ebd.

⁹⁸⁷ Ebd., S. 65.

⁹⁸⁸ Siehe hierzu: „In der Anwendung des Rechts erscheint der Einzelne nur als der von den festgelegten sachlichen Voraussetzungen her bestimmte Fall.“, in: Ebd.

⁹⁸⁹ Siehe hierzu: „Die Menschen erfahren und erleben sich zunehmend als Rollenträger und partiell Betroffene, eingefügt in Arbeits- und Systemabläufe, die über sie Macht gewinnen, die sie aber nicht selbst beherrschen und gestalten können. Als Person, als aus und in eigener Initiative handelndes Subjekt sehen sie sich in ihre Privatheit verwiesen und dorthin freigesetzt.“, in: Ebd., S 66.

überholt ist, vertritt Böckenförde die Position der „Berechtigung und (...) Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft in unserer heutigen Verfassungsordnung“.⁹⁹⁰ Der Verfasser zeichnet den historischen Entwicklungsprozess nach, der einerseits den Staat als „Organisation der Herrschaftsgewalt“ hervorbringt und andererseits „Freiheitssphären“ für den Einzelnen außerhalb der festgelegten Staatszwecke, dazu gehört das weltanschaulich-religiöse Bekenntnis der Bürger, konstituiert. Im Blick auf den Verfassungsstaat der Bundesrepublik Deutschland zeigt sich, inwiefern eine geregelte Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft möglich ist. Der Staat gewährleistet in diesem Beziehungssystem individuelle Freiheitsrechte, indem er die staatliche Entscheidungsgewalt funktional reduziert. Nach Böckenförde dient der Staat in diesem Sinne dem Ziel der Realisierung von Freiheitsrechten, er ermöglicht zudem die Ausprägung ethisch-moralischer Grundhaltungen innerhalb der Gesellschaft, die einer fundamentalen Letztbegründung des Staates wiederum dienen. Böckenförde thematisiert ausführlich das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft hinsichtlich der Freiheitsrechte des Individuums.

3.2.1 Historische Grundlagen und Voraussetzungen

Ausgehend von einer Analyse des historischen Befunds, ist nach Böckenförde die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft „nicht das Erzeugnis bloßer Theorie, also ein abstraktes gedankliches Modell ohne Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit“, von einer Unterscheidung bzw. Trennung von Staat und Gesellschaft kann vielmehr „unter bestimmten, angebbaren Bedingungen der politisch-sozialen Ordnung, und solange diese Bedingungen fortbestehen, gesprochen werden.“⁹⁹¹ Aus der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Ordnung, die von „zerstreuten Herrschaftsbefugnissen“ gekennzeichnet war, ergeben sich im geschichtlichen Verlauf zunehmend Formen „politischer Herrschaftsbefugnisse“, die in der Person des Fürsten und seiner Instanzen zur „einheitlichen und umfassenden politischen Herrschaftsgewalt organisiert und ausgebaut werden“.⁹⁹² Es vollzieht sich der Wechsel von der „Societas civilis cum imperio“ zur „Societas civilis sine imperio“.⁹⁹³ Die organisatorische Umformung der Staatsgewalt führt schließlich zur Auflösung der mittelalterlichen Standesordnung, an ihre Stelle tritt die „Herrschaftsbeziehung“ zwischen Monarch bzw. Staat und Untertanen.⁹⁹⁴ Nachfolgend bilden sich aus den „Ständen“ soziale Schichten, die unter der Maßgabe einer weitgehenden „rechtlichen Gleichheit“ zunehmend der Staatsgewalt unterstehen. Böckenförde spricht von einer „Subjektstellung im doppelten Sinn“, sie zeigt sich in der „Unterordnung aller Einzelnen unter die eine Staatsgewalt als auch in der

⁹⁹⁰ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, S. 210.

⁹⁹¹ Ebd., S. 211.

⁹⁹² Ebd., S. 212.

⁹⁹³ Siehe hierzu: „Auf diese Weise entsteht aus der herrschaftlich-politisch durchformten und geschichteten Gesellschaft <societas civilis cum imperio> des Mittelalters und der frühen Neuzeit auf der einen Seite die einheitliche und umfassende, gegenüber ihren individuellen Trägern organisatorisch verselbständigte Staatsgewalt, auf der anderen Seite die einheitliche neue Gesellschaft <societas civilis sine imperio> der dieser Staatsgewalt Unterworfenen.“, in: Ebd.

⁹⁹⁴ Siehe hierzu: „Das Prinzip, das zur Verwirklichung drängt, ist folgendes: Nicht mehr bestimmte einzelne sollen über andere einzelne Herrschaftsgewalt ausüben, nicht ein Stand <Adel> über einen anderen <Bauern>, sondern nur der Träger der umfassenden staatlichen Gewalt einheitlich gegenüber allen; im übrigen ist der einzelne ‚frei‘, d. h. frei von anderer als staatlicher Herrschaftsgewalt.“, in: Ebd., S. 214.

Unabhängigkeit der Einzelnen im Verhältnis zueinander“.⁹⁹⁵ Das Ergebnis dieser historischen Entwicklung ist der „Staat als der Organisation der einheitlichen politischen Herrschafts- und Entscheidungswalt“ und die ihm „gegenüberstehende Gesellschaft der ‚freien‘ und rechtlich gleichen Einzelnen und ihrer Gruppierungen.“⁹⁹⁶ Diese Entwicklung führt schließlich zu einer „Verselbständigung“ der Entscheidungsgewalt und zu ihrer „Bindung und Begrenzung“ durch die „Verbindlichmachung grundlegender Staatszwecke“.⁹⁹⁷ Das heißt:

„Der Einzelne und die Gesellschaft sollen dem Zugriff des Staates, seiner Organisierung und Aktualisierung individueller Verhaltensleistungen nicht total, d. h. in jeder Hinsicht, sondern nur in bestimmter Hinsicht und bestimmten Bereichen, eben jenen, die für die Erreichung der Staatszwecke notwendig sind, unterworfen sein.“⁹⁹⁸

Dadurch entstehen „Freiheitssphären der Individuen“, also Bereiche, die den Staatszwecken nicht unterliegen. Im Zuge der Französischen Revolution werden daraus die „individuellen Freiheitsrechte“ formuliert. Aufgrund der allgemeinen Rechte des Individuums wird die „freie, selbstbestimmte und erwerbsorientierte Einzelpersönlichkeit“ ermöglicht.⁹⁹⁹ Durch die „bürgerliche Rechtsordnung“ entsteht dabei die „bürgerliche Gesellschaft“, die ihre „Produktivkräfte auf dem Boden der Rechtsgleichheit und Erwerbsfreiheit“ entfalten kann. Die Kehrseite der Entwicklung ist ein „wirtschaftlicher Antagonismus“ in der Ungleichheit der Besitzverhältnisse. Dies führt zu neuer Unfreiheit und letztlich zum „Problem der ‚sozialen Fragen‘ im 19. Jahrhundert.“¹⁰⁰⁰ Eine weitere, historisch greifbare Entwicklung zeigt sich darin, dass die Gesellschaft zunehmend Anteil an der Staatsgewalt fordert und Einfluss auf den „Staat als Herrschaftsorganisation“ verlangt. Bisher besitzt die Gesellschaft zwar bürgerliche Freiheitsrechte, aber keine politischen Freiheiten. Der Bruch mit der „Phase des Spätabolutismus und frühen Konstitutionalismus“ vollzieht sich nach der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, indem nun festgestellt wird, dass die „Ordnungs- und Lenkungsmittel des Staates für die Gesellschaft, notwendig gebunden sei an die Zustimmung des Volkes bzw. (der) von ihm gewählten Repräsentanten.“¹⁰⁰¹ In den konstitutionellen Verfassungen des 19. Jahrhunderts wird infolgedessen die Gesetzgebung von der Zustimmung der Volksvertretung abhängig gemacht. Böckenförde folgert daraus:

„An die Stelle einer strikten Trennung im Sinne des vielberufenen ‚Dualismus‘ von Staat und Gesellschaft trat eine verfahrensmäßig und institutionell ausgeformte Wechselbeziehung zwischen Staat und Gesellschaft auf der Grundlage ihrer organisatorisch-institutionellen Unterscheidung.“¹⁰⁰²

⁹⁹⁵ Ebd.

⁹⁹⁶ Ebd.

⁹⁹⁷ Ebd., S. 215.

⁹⁹⁸ Ebd.

⁹⁹⁹ Ebd., S. 215f.

¹⁰⁰⁰ Ebd., S. 217.

Zur Ungleichheit der Besitzverhältnisse und deren Folgen: Siehe hierzu: Prinzipiell gilt: „Die Trias von Rechtsgleichheit, Erwerbsfreiheit und Garantie des erworbenen Eigentums baut nicht nur alte Privilegien ab, sie ermöglicht zugleich die volle Entfaltung der natürlichen und besitzbestimmten Ungleichheit der Menschen, aus der sich im Zuge des ökonomischen Prozesses dann, vermittelt durch die Garantie des Eigentums, die soziale Klassenspaltung ergibt.“, in: Ebd.

¹⁰⁰¹ Ebd., S. 218.

¹⁰⁰² Ebd.

3.2.2 Verfassungsorganisatorisches Prinzip

Bei der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft handelt es sich um keine „strikte Trennung“, sondern um ein differenziertes Beziehungsgeflecht. Der Staat ist grundsätzlich „keine substantielle Einheit“, sondern vielmehr eine „organisierte Wirklichkeit.“¹⁰⁰³ Das bedeutet, dass es sich im Staat um einen „organisierten Handlungs- und Wirkungszusammenhang“ handelt, der wiederum von Personen getragen wird.¹⁰⁰⁴ In diesem Sinne ist der Staat immer von Menschen abhängig, sie sind die Träger des Staates. Da der Staat nicht ohne Menschen und damit ohne Gesellschaft gedacht werden kann, besteht immer die Gefahr, dass einzelne Entscheidungsträger nicht primär zum Wohl „notwendiger allgemeiner Angelegenheit“ agieren, sondern sich von partikularen, „gesellschaftlich-gruppenmäßigen Zielen“ leiten lassen.¹⁰⁰⁵ Der Staat seinerseits ist aber „funktional auf die Gesellschaft bezogen“, indem er eine für die Gesellschaft nötige „Erhaltungs-, Sicherungs- und auch Veränderungsfunktion“ wahrnimmt.¹⁰⁰⁶ Der Staat regelt die Konfliktlösung, er schafft einen Rechtsrahmen, wehrt Gefahren ab und sichert so den Bestand der Gesellschaft.¹⁰⁰⁷ Aufgrund der „relativen Herauslösung“ des Staates ermöglicht er der Gesellschaft durch eine „wirksame funktionale Reduzierung und Zweckausrichtung aller politischen Entscheidungsgewalt“ individuelle Freiheit für den Einzelnen.¹⁰⁰⁸ Im totalitären Staat kommt es dagegen zu einer Identität von Staat und Gesellschaft, indem der politische Zugriff auf das Individuum uneingeschränkt erfolgt, dies bedeutet dann „das Ende der individuellen Freiheit.“¹⁰⁰⁹ Aus verfassungsrechtlicher Perspektive wendet sich Böckenförde gegen die soziologisch begründete Annahme, der Staat sei ein „Untersystem“ der Gesellschaft, wie es unter anderem von Niklas Luhmann vertreten wird.¹⁰¹⁰ Die Unterscheidung bzw. Trennung zwischen Staat und Gesellschaft konstituiert dagegen ein „wirksames Beziehungsverhältnis zwischen beiden“. Es sind Aktionsprozesse der gegenseitigen Abhängigkeit und wechselseitigen Bestimmung, dabei bedarf es aber immer eines Grundkonsenses zwischen Gesellschaft und Staat.¹⁰¹¹ Zur Wechselbeziehung zwischen Staat und Gesellschaft gehört auch die „Realisierung der geistigen und ethischen Gehalte des Staates“, denn in diesen findet der Staat seine letzte Begründung.¹⁰¹² Die konkrete Ausgestaltung des Beziehungsgefüge zwischen

¹⁰⁰³ Ebd., S. 219.

¹⁰⁰⁴ Siehe hierzu: „Als organisierte Wirklichkeit entsteht und besteht der Staat dadurch, dass einzelmenschliches Wirken durch leitende Organe zusammengefasst, einheitlich gelenkt bzw. ausgerichtet und aktualisiert wird.“, in: Ebd.

¹⁰⁰⁵ Ebd., S. 220.

¹⁰⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁰⁷ Siehe hierzu: „Staat und Gesellschaft sind also nicht zwei je geschlossene, voneinander isolierte Verbände und Gemeinwesen, der Staat ist vielmehr die politische Entscheidungseinheit und Herrschaftsorganisation für eine Gesellschaft (...); er steht in notwendiger und mannigfacher Wechselbeziehung mit dieser, ohne darum aufzuhören, von ihr organisatorisch und funktional unterschieden und gesondert zu sein.“, in: Ebd.

¹⁰⁰⁸ Ebd., S. 221.

¹⁰⁰⁹ Ebd.

¹⁰¹⁰ Ebd., S. 221f.

Luhmann, Grundrechte als Institutionen, S. 15ff.

¹⁰¹¹ Siehe hierzu: „Das notwendige Maß dieses Konsenses ist unterschiedlich, je nach der durch die Staatsform bedingten Ausgestaltung der Wechselbeziehung zwischen Staat und Gesellschaft und nach der Bewusstseinslage der Gesellschaft; es ist in der Diktatur geringer als in der Demokratie, aber entbehren kann diesen Konsens kein Staat.“, in: Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, S. 223.

¹⁰¹² Ebd.

Staat und Gesellschaft obliegt dem Verfassungsrecht, dessen Aufgabe es ist, den „Prozess der politischen Willensbildung und staatlichen Entscheidung“ zu gestalten.¹⁰¹³ Böckenförde benennt verschiedene Modelle der Verhältnisbestimmung zwischen Gesellschaft und Staat. Im „autoritären Modell“ geht es vor allem um die „Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der politischen Entscheidungssphären des Staates“, im „demokratisch-liberalen Modell“ um eine „geregelte Teilnahmemöglichkeit aller an der politischen Willensbildung und einen offenen Zugang zu den staatlichen Entscheidungspositionen“.¹⁰¹⁴ Das „institutionelle Modell“ stellt eine Zwischenform dar, „die staatliche Wirkeinheit“ wird vor allem in „konkreten Institutionen“, wie dem Beamtenamt und in der Volksvertretung, verkörpert, während das „totalitäre Modell“ die „Aufhebung der Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft“ erreichen will, indem der „Staat zum reinen Instrument oder Vollzugsorgan einer gesellschaftlichen Gruppe“ wird.¹⁰¹⁵

3.2.3 Staat und Gesellschaft in der Demokratie

Im demokratischen Staat geht prinzipiell alle Entscheidungsgewalt vom Volk aus,¹⁰¹⁶ weil das Volk aber als Gesellschaft existiert, ergibt sich die Frage, ob im demokratischen Staatssystem eine Unterscheidung von Staat und Gesellschaft überhaupt möglich oder sinnvoll ist.¹⁰¹⁷ Als Begründung für eine Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft führt Böckenförde aus, dass es keine „Aufhebung des demokratischen Prinzips“ bedeutet, wenn zum „Zwecke der Sicherung der individuellen und gesellschaftlichen Freiheit“ eine „gewisse Begrenzung und Einbindung“ des demokratischen Prinzips erfolgt.¹⁰¹⁸ Gemäß den verfassungsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes versteht sich die Bundesrepublik Deutschland als rechtsstaatlich-freiheitliche Demokratie.¹⁰¹⁹ In ihr erfolgt unter Beachtung des demokratischen Prinzips eine „doppelte Sicherung der Freiheit“, es wird die Beteiligung der Bürger an den Entscheidungen der Staatsgewalt garantiert und gleichzeitig wird die Gesellschaft um ihrer Freiheit willen von „bestimmten Zugriffen der Staatsgewalt“ geschützt.¹⁰²⁰ Würde diese „Funktionsreduzierung des Staates“ aufgegeben, so würde sich die Freiheit allein auf die „demokratische Mitwirkungsfreiheit“ beziehen, der Einzelne hätte keine

¹⁰¹³ Siehe hierzu: „Sie (= die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft, Anmerkung E.S.) liegt in der <verfassungsrechtlichen> Festlegung der Einflussnahme aus der Gesellschaft auf den Staat hin, also insbesondere der Organisation und Ausgestaltung des Prozesses der politischen Willensbildung und staatlichen Entscheidung, sowie der Art, Ausgestaltung und Begrenzung der staatlichen Einflussnahme und Durchführung staatlicher Entscheidungen in die Gesellschaft hinein.“, in: Ebd., S. 224.

¹⁰¹⁴ Ebd.

¹⁰¹⁵ Ebd., S. 225.

¹⁰¹⁶ Art. 20, GG.

¹⁰¹⁷ Siehe hierzu: Da „das Volk, konkret betrachtet, nicht ‚neben‘ oder ‚vor‘ der Gesellschaft existiert, sondern insgesamt genommen <auch> die Gesellschaft ist, welchen Sinn und welche Notwendigkeit soll dann die Unterscheidung und Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft noch haben?“, in: Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, S. 225.

¹⁰¹⁸ Ebd.

¹⁰¹⁹ Art. 20 II, Art. 28 in Einheit mit Art. 1 III und Art. 19 II und 79 III, GG.

¹⁰²⁰ Siehe hierzu: „Die Freiheit wird also ‚doppelt genäht‘: zur politischen Freiheit der Mitwirkung und Mitbeteiligung aller an den Entscheidungen der Staatsgewalt tritt hinzu die bürgerliche Freiheit der Einzelnen und der Gesellschaft von bestimmten Zugriffen der Staatsgewalt überhaupt.“, in: Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, S. 226.

„Freiheit gegenüber dem demokratischen Prozess“.¹⁰²¹ Eine Form von Demokratie, in der alle über alles entscheiden, würde zu einer „totalen Demokratie“ führen.¹⁰²² Um sich des Totalitarismus im demokratischen System zu erwehren und die Freiheit zu sichern, bedarf es der

„Konzentrierung der politischen Entscheidungsgewalt bei den staatlichen Organisationen (...), die eine notwendige Bedingung zur Sicherung individueller Freiheit ist, gerade um sie gegenüber den Lenkungs- und Vereinheitlichungsansprüchen partieller gesellschaftlicher Kollektive zu gewährleisten.“¹⁰²³

Die verfassungsrechtlich verankerte Unterscheidung von Staat und Gesellschaft zeigt sich aber „nicht allein in der Begrenzung der staatlichen Entscheidungsgewalt als solcher; sie zeigt sich ebenso im Hinblick auf die Organisationsformen der politischen Willensbildung und die Abgrenzung des staatlichen vom öffentlichen Bereich.“¹⁰²⁴

Für die politische Willensbildung innerhalb des demokratischen Staates bedeutet dies, dass sie ein gesellschaftlicher Prozess ist, der dem Staat vorausgeht.¹⁰²⁵ Innerhalb des differenzierten Beziehungsgefüges zwischen Gesellschaft und Staat unterscheidet Böckenförde „notwendige staatliche Aufgaben“, wie die Rechtspflege und das Polizeiwesen, von Bereichen, die „als staatliche und gesellschaftliche Aufgaben“ wahrzunehmen sind, wie z. B. das Schulwesen. Daneben bestehen Bereiche, die obwohl sie von öffentlicher Relevanz sind, allein der Gesellschaft vorbehalten bleiben, dazu gehört wesentlich das weltanschauliche und religiöse Bekenntnis.¹⁰²⁶ Obwohl das demokratische Prinzip die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft unter der Vorgabe der Verfassung wahrt, ergibt sich die Frage, ob dies auch hinsichtlich des Übergangs „vom bürgerlichen Rechtsstaat zum modernen Sozialstaat“ gewährleistet bleibt.¹⁰²⁷ Aufgrund der Erwerbsfreiheit und der Eigentumsgarantie ergibt sich eine soziale Ungleichheit, die in ihrer Konsequenz „ein klassenmäßiger Antagonismus in der Gesellschaft“ ist.¹⁰²⁸ Vor diesem Hintergrund hat der Staat die Pflicht,

„als Garant der freien Gesellschaft und ihrer Grundverfassung, zur Intervention, zum gezielten Einsatz seiner hoheitlichen Regulierungsmacht (...), um die Gesellschaft vor ihrer Selbstzerstörung zu bewahren.“¹⁰²⁹

¹⁰²¹ Ebd.

¹⁰²² Siehe hierzu: „Das Ergebnis ist die totale Demokratie, in der der Einzelne voll und ganz Glied des demokratischen Kollektivs ist, und die eben darum notwendigerweise einen totalitären Charakter annimmt.“, in: Ebd., S. 226f.

¹⁰²³ Ebd., S. 227.

¹⁰²⁴ Ebd.

¹⁰²⁵ Siehe hierzu: „Erscheint sie (= die politische Willensbildung, Anmerkung E.S.) hingegen als ein Vorgang aus der vom Staat unterschiedenen und seinem Zugriff prinzipiell vorausliegenden Gesellschaft auf den Staat hin, so verbieten sich staatliche Einflussnahmen auf diesen Prozess, die über die Gewährleistung der Rahmenordnung als notwendige Regelung gesellschaftlicher Freiheit hinausgehen.“, in: Ebd., S. 228.

¹⁰²⁶ Ebd., S. 232f.

¹⁰²⁷ Siehe hierzu: „Kann die zunehmende Steuerung der wirtschaftlichen und sozialen Abläufe durch den Staat, die wachsende Regulierungs-, Ausgleichs- und Verteilungsgesetzgebung zum Zweck der Relativierung sozialer Spannungen und der sozialen Ungleichheit, das stets weiter ausgreifende Vorhalten lebenswichtiger Dienst- und Vorsorgeleistungen durch den Staat etwas anderes besagen, als dass die organisatorische Unterscheidung und Trennung von Staat und Gesellschaft fortschreitend unterlaufen wird und sich damit selbst aufhebt?“, in: Ebd., S. 233.

¹⁰²⁸ Ebd., S. 234.

¹⁰²⁹ Ebd.

Es geht also im System des Sozialstaates nicht um eine Auflösung der Unterscheidung bzw. Trennung von Gesellschaft und Staat, sondern darum, „die individuelle und gesellschaftliche Freiheit“ zu erhalten.¹⁰³⁰ Böckenförde stellt das Prinzip der Gesellschaft als das dem Staat Vorausliegende heraus, deshalb bedarf es zu dessen Gewährleistung einer „Maßbestimmung für die soziale Verwaltung des Staates“; die verfassungsrechtliche Voraussetzung dafür ist, dass Rechtsstaat und Sozialstaat einander nebengeordnet, „d. h. in Verhältnis rechtlicher Verknüpfung und wechselseitiger Begrenzung gestellt“ sind.¹⁰³¹ Gesellschaftliche Freiheit ist das Ergebnis der „Funktionsreduzierung des Staates“; Böckenförde folgert daraus:

„Wird sie aufgegeben, sei es aus objektiven Bedingungen einer gegebenen gesellschaftlichen Lage, sei es aus einem gesellschaftlichen Wollen, so muss auch die gesellschaftliche Freiheit abnehmen.“¹⁰³²

3.3 Das Grundrecht auf Gewissensfreiheit

Mit einer staatsrechtlichen Untersuchung zu Art. 4 I des Grundgesetzes¹⁰³³ thematisiert Ernst-Wolfgang Böckenförde das Grundrecht auf Gewissensfreiheit. Er geht dabei zunächst vom Gewissensbegriff Hegels¹⁰³⁴ aus, der von einer „Zweideutigkeit in der Ansehung des Gewissens“ spricht.¹⁰³⁵ Grundlegend für das zu analysierende Thema ist demnach die Frage nach der Bedeutung der „Identität des subjektiven Wissens und Wollens“ des Menschen und seiner „subjektiven Reflexion des Schuld bewusstseins“.¹⁰³⁶ Aus dieser „Zweideutigkeit“ ergeben sich nach Böckenförde

„grundlegende Fragen im Hinblick auf die Verbindlichkeit der staatlichen Rechtsordnung, die unüberschreitbaren Grenzen staatlicher Freiheitsverbürgung und die Legitimation des modernen Staates und Rechtsstaates“.¹⁰³⁷

Es zeigt sich allerdings eine Spannung in der Verpflichtung des Staates, die Freiheit des Individuums zu gewährleisten, weil das Gewissen des Einzelnen einerseits als der „unverfügbare Teil seiner Persönlichkeit“ anzusehen ist, das Individuum sich aber andererseits an „objektiven ethisch-sittlichen und rechtlichen Normen“ orientieren soll.¹⁰³⁸ Das Grundgesetz spricht in Artikel 4 von der Glaubens- und Gewissensfreiheit als Grundrecht ohne

¹⁰³⁰ Siehe hierzu: „Der Staat muss der sozialen Ungleichheit, die sich angesichts der Dialektik von Freiheit und Gleichheit auf dem Boden der Gesellschaft immer wieder produziert, entgegenwirken, sie durch sozialen Ausgleich und soziale Leistungen relativieren, um dadurch die individuelle und gesellschaftliche Freiheit und die rechtliche Gleichheit real zu erhalten.“, in: Ebd.

¹⁰³¹ Ebd.

¹⁰³² Ebd., S. 243.

¹⁰³³ „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“

Siehe hierzufolge: Maunz / Dürig / Herzog, GG Art. 4, Rn. (= Randnummer) 122-174.

¹⁰³⁴ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 137, in: Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, S. 200.

¹⁰³⁵ Siehe hierzu: „In dieser Zweideutigkeit, von der Hegel spricht, liegt es begründet, dass die Frage nach dem Inhalt der verfassungsrechtlich verbürgten Gewissensfreiheit nicht nur ganz unterschiedliche Antworten hervorruft, sondern darüber hinaus sogleich grundlegende Fragen im Hinblick auf die Verbindlichkeit der staatlichen Rechtsordnung, die unüberschreitbaren Grenzen staatlicher Freiheitsverbürgung und die Legitimation des modernen Staates und Rechtsstaates aufwirft.“, in: Ebd.

¹⁰³⁶ Ebd.

¹⁰³⁷ Ebd.

¹⁰³⁸ Ebd., S. 201.

„einschränkende Vorbehalte“ der Verfassung, von daher ergeben sich für Böckenförde prinzipielle verfassungsrechtliche Überlegungen darüber,

„was mit der in dieser Form gewährleisteten Gewissensfreiheit inhaltlich gemeint ist und gemeint sein kann und in welchem Umfang eine Verfassung, die den Staat als demokratischen Rechtsstaat verfasst, diese Gewissensfreiheit, die sie gewährleisten will, zu gewährleisten in der Lage ist, ohne sich dadurch wiederum selbst in Frage zu stellen.“¹⁰³⁹

Die Gewissensfreiheit ist nach Böckenförde untrennbar mit der Glaubensfreiheit verbunden, beide sind weitgehend den Eingriffen der Staatsgewalt entzogen. Im Unterschied zur Glaubensfreiheit ist die Gewissensfreiheit in ihrer historischen Entwicklung nicht als religiös begründetes Freiheitsrecht, sondern als ein säkulares Freiheitsrecht des Einzelnen zu verstehen. Freiheit wird folglich umfassend als Freiheit zum Bekenntnis eines Glaubens und als Freiheit vom Bekenntnis eines Glaubens verstanden. In der deutschen Verfassungstradition seit 1919 wird die Gewissensfreiheit zudem losgelöst von der Glaubensfreiheit begriffen und ist im Grundgesetz als „unverletzliches“ Freiheitsrecht des Individuums vor Eingriffen des Staates besonders geschützt. Nach Böckenförde unterwirft sich die Verfassungsordnung aber nicht dem „privaten Gewissensurteil“ des Einzelnen, es besteht vielmehr eine Verfassungsbindung der Freiheitsrechte. Dadurch besitzt der Staat auch die Möglichkeit im Falle seiner Bedrohung Abwehrrechte einzusetzen. Vor diesem Hintergrund erachtet es Böckenförde für notwendig, dass der Jurist selbst einen Gewissensbegriff fixiert, obwohl er „Gewissen“ selbst nicht zu definieren vermag. Entscheidungen, die sich aus Gewissensgründen gegen die Rechtsordnung richten, zeigen ihre Ernsthaftigkeit in der Bereitschaft zur Konsequenz. Durch die verfassungsrechtliche Garantie der Gewissensfreiheit respektiert der Staat dies.

3.3.1 Gewissensfreiheit als Ergebnis historischer Entwicklungen

Die Gewissensfreiheit, die prinzipiell als „Grundlage der modernen individuellen Freiheitsrechte“ angesehen wird, darf nicht voraussetzungslos betrachtet, sondern muss in einer „geistigen und geschichtlichen Kontinuität“ gesehen werden.¹⁰⁴⁰ Das Grundrecht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit kommt aus der verfassungsrechtlichen Tradition des 19. Jahrhunderts, die ihrerseits in den konfessionellen Auseinandersetzungen infolge der Reformation gründet.¹⁰⁴¹ Dabei wird ein „bestimmter Freiheitsbereich des Individuums rechtlich ausgegrenzt und gesichert“, der zwar keine umfassende Gewissensfreiheit gewährt, den anerkannten Konfessionen aber das „Recht der Hausandacht“ und das „Auswanderungsrecht um der Religionsausübung willen“ zuerkennt.¹⁰⁴² Den historischen Kern der neuzeitlichen Entwicklung zusammenfassend, stellt Böckenförde fest:

„Insofern ist auch in der deutschen Verfassungsentwicklung die Gewissensfreiheit das erste Grundrecht in dem präzisen Sinn eines säkularen individuellen Freiheitsrechts, das

¹⁰³⁹ Ebd., S. 203.

¹⁰⁴⁰ Ebd.

¹⁰⁴¹ Siehe hierzu: „Freiheit des Gewissens hat, als rechtlicher Begriff verstanden, seit ihrem Ursprung in den konfessionellen und politischen Auseinandersetzungen des 16. und 17. Jahrhunderts – sie erscheint ausdrücklich zum ersten Mal in der Utrechter Union von 1579 und dann im Westfälischen Frieden – den Sinn eines Abwehrrechts des Individuums gegen unmittelbaren Glaubens- und Bekenntniszwang.“, in: Ebd., S. 204.

¹⁰⁴² Ebd., S. 204f.

dem Individuum um seiner selbst willen zukommt, es rechtlich aus bestimmten Bindungen emanzipiert und den gewährten Freiheitsbereich gegen hoheitliche Eingriffe sichert.“¹⁰⁴³

Da es hier noch nicht um die Formulierung eines Grundrechtes geht und Gewissensfreiheit als sehr begrenzt verstanden wird, kann weder von Toleranz noch von Glaubensfreiheit, allenfalls von „Parität in der Behandlung der Religionssachen“ gesprochen werden.¹⁰⁴⁴ Infolge der Aufklärung erlangt die Glaubens- und Gewissensfreiheit neue Bedeutung, sie schlägt sich im Preußischen Allgemeinen Landrecht nieder. Nicht nur den

„reichsrechtlich anerkannten Religionsparteien wird hierin Glaubens- und Gewissensfreiheit, Verfolgungsfreiheit und (private) Kultfreiheit zugestanden, das Allgemeine Landrecht gewährt „vollkommene“ Glaubens- und Gewissensfreiheit (...) auch für die Sekten, es schloss jede Beunruhigung und Verfolgung wegen der Religionsmeinungen und damit das landesherrliche Ausweisungsrecht aus und gewährte ausdrücklich den „inneren“ und häuslichen Gottesdienst.“¹⁰⁴⁵

Die Ausführungen des Preußischen Allgemeinen Landrechts bilden die Grundlage für die konstitutionellen Verfassungen des 19. Jahrhunderts, die den „Rechtsbegriff der Glaubens- und Gewissensfreiheit bestimmten“ und diese zu den „bürgerlichen Rechten“ zählen.¹⁰⁴⁶ Im 19. Jahrhundert erfolgt eine Ablösung der Gewissensfreiheit von der Freiheit zur Religionsausübung, nachdem die allgemeine öffentliche Kultusfreiheit und die „Freiheit der Vereinigung zu Religionsgemeinschaften“ ermöglicht wird.¹⁰⁴⁷ Trotz dieser Entwicklung blieb die Gewissensfreiheit von verfassungsrechtlicher Bedeutung. Die Begründung dafür liefert die Aufklärung und der Rationalismus mit der „Idee der Autonomie der Persönlichkeit“ und der „Auffassung von der dem Menschen angeborenen Freiheit des Denkens und Urteilens“.¹⁰⁴⁸ Es erfolgt die Emanzipation des Gewissens und damit der Gewissensfreiheit von Glaubensbekenntnis und Glaubensvollzug. Freiheit wird somit nicht nur als Freiheit zum Glauben, sondern auch als Freiheit vom Glauben begriffen.¹⁰⁴⁹ Das so verstandene Gewissen, als der Person „sich selbst gegebenen Gesetz(es)“ und die darin begründete Gewissensfreiheit bilden im 19. Jahrhundert die Stoßrichtung der katholischen Kritik an den Freiheitsrechten.¹⁰⁵⁰ Die Weimarer Reichsverfassung von 1919 bestätigt die „staatliche Religions- und Kirchenhoheit“ und lässt damit für die „Glaubens- und Gewissensfreiheit in ihrer bisherigen Form (den) Bezugspunkt entfallen.“¹⁰⁵¹ Es stellt sich dadurch die Notwendigkeit einer weltlichen Verankerung der Gewissensfreiheit. Die in Weimar postulierte Religionsneutralität des Staats, im Unterschied zu einer Bekenntnisneutralität unter der Maßgabe eines

¹⁰⁴³ Ebd.

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 206.

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 206f.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 207.

¹⁰⁴⁷ Siehe hierzu: „Gegenüber der allgemeinen Freiheit der Religionsausübung und der religiösen Vereinigungsfreiheit war sie (= die Gewissensfreiheit, Anmerkung E.S.) ohne eigene inhaltliche Bedeutung, außer dass sie die notwendige Voraussetzung dieser Freiheiten ausdrückte und das mit diesen zur Selbstverständlichkeit gewordene Verbot staatlichen Glaubenszwangs noch einmal bekräftigte.“, in: Ebd., S. 208.

¹⁰⁴⁸ Ebd., S. 209.

¹⁰⁴⁹ „Das Gewissen wird gelöst aus der Verbindung zum Glauben, es wird auf sich gestellt und als letzte und höchste Instanz der autonomen Persönlichkeit begriffen, die im Gewissen das Organ ihrer moralischen Erkenntnis hat, unmittelbar zu sich selbst ist und sich die Gesetze des Handelns selbst gibt.“, in: Ebd.

¹⁰⁵⁰ Ebd., S. 210.

¹⁰⁵¹ Ebd., S. 211.

„christlich-paritätischen“ Prinzips, fordert somit eine „Aktualisierung der Gewissensbetätigungsfreiheit“.¹⁰⁵² Aufgrund des „Vorbehalts zugunsten der allgemeinen Staatsgesetze“ in Artikel 135 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) findet eine Diskussion mit dem Ziel der Lösung der sich aus den Verfassungsprinzipien resultierenden Problematik aber nicht statt.¹⁰⁵³ Es wird zwar das Recht auf Religionsfreiheit herausgestellt, aufgrund des Vorbehalts von Artikel 135 WRV gilt aber der Vorrang des Staatsgesetzes, bei Konflikten mit Religionsgemeinschaften wird eine Verbindung des Grundrechts auf Religionsfreiheit mit dem der staatlichen Rechtsordnung gesucht.¹⁰⁵⁴ Die aufgezeigte geschichtliche Entwicklung belegt für Böckenförde die These von einer „historischen Kontinuität“ in der Feststellung:

„Die Gewissensfreiheit begleitet den modernen Staat von Anfang an; das in ihr liegende individualistische Freiheitsprinzip drängt angesichts verschiedener historisch-politischer Situationen mit wachsender Durchsetzungstendenz zu neuen Aktualisierungen.“¹⁰⁵⁵

3.3.2 Neuakzentuierung von Artikel 4 Grundgesetz

Die Ausführungen von Artikel 4 I GG benennen ein „individuelles Freiheitsrecht“, das aus den geltenden Bestimmungen für Kirchen und Religionsgemeinschaften herausgelöst worden ist. Im Unterschied zu Artikel 135 WRV artikuliert das Grundgesetz ausdrücklich

„die Freiheit des weltanschaulichen Bekenntnisses und zielt nicht nur auf die Freiheit des Glaubens und Gewissens, sondern auf die Unverletzlichkeit dieser Freiheit“.¹⁰⁵⁶

In Artikel 4 GG fehlt aber im Unterschied zur Weimarer Reichsverfassung der „Vorbehalt zugunsten der allgemeinen Gesetze“, was für das Grundgesetz eine „Verselbständigung und Verstärkung“ des Grundrechts auf Gewissensfreiheit bedeutet. Das Grundgesetz garantiert die

„Freiheit des Gewissens neben der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, und zwar auf der Grundlage eines nicht mehr religiösen, sondern säkularen Gewissensbegriffs.“¹⁰⁵⁷

Die Bedeutung der Formulierung im Grundgesetz ergibt sich für Ernst-Wolfgang Böckenförde nicht aus politischen Umständen, sondern aus den „verfassungsgestaltenden Grundentscheidungen“ des Verfassungsgebers. Die „grundlegenden normativen Impulse“ des Grundgesetzes, die sich aufgrund der Intention der Freiheit und Sicherheit ergeben, zeigen sich demnach in der „Gewährleistung der als vorstaatliche Menschenrechte proklamierten individuellen Freiheitsrechte“, wozu vorrangig die Achtung und der Schutz der Menschenwürde gehört.¹⁰⁵⁸ Das Grundgesetz lehnt einen „Generalvorbehalt zugunsten der öffentlichen Sicherheit, Sittlichkeit und Gesundheit“ ausdrücklich ab; „die Freiheitssphäre des einzelnen wird im Sinne der rechtsstaatlichen Freiheitsvermutung als prinzipiell unbegrenzt, der mögliche gesetzgeberische Eingriff als prinzipiell begrenzt, messbar und kontrollierbar

¹⁰⁵² Ebd., S. 212.

¹⁰⁵³ Böckenförde konstatiert dazu: Siehe hierzu: „Die alte Einheit von Glaubens- und Gewissensfreiheit wird teil indirekt, teils ausdrücklich aufgegeben, die Ausdehnung auf die generelle Handlungsfreiheit gemäß Glauben und Gewissen ist allgemein.“, in: Ebd., S. 213.

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 214.

¹⁰⁵⁵ Ebd., S. 215.

¹⁰⁵⁶ Ebd.

¹⁰⁵⁷ Ebd., S. 215f.

¹⁰⁵⁸ Ebd., S. 216f.

normiert“ erachtet.¹⁰⁵⁹ Die Freiheitsrechte sind deshalb gemäß Artikel 2 GG „unverletzlich“ und „unantastbar“. Als Konsequenz daraus kann formuliert werden, dass es dem Verfassungsgeber darum geht, den Kern der menschlichen Persönlichkeit „unbehelligt und unverletzt“ zu belassen. Deshalb kennt das Grundgesetz auch keinen Vorbehalt im Hinblick auf die Religionsfreiheit nach Artikel 4 II GG.¹⁰⁶⁰ Für den Gewissensbegriff ergibt sich daraus die Feststellung:

„der alte, einheitliche Begriff Glaubens- und Gewissensfreiheit, der schon in der Weimarer Verfassung problematisch geworden war, (ist) aufgegeben und die Freiheit des Gewissens als eigenes Grundrecht (...) garantiert, und zwar auf der Grundlage eines allgemeinen, gegenüber religiösen oder weltanschaulichen Begrenzungen neutralen Gewissensbegriffs.“¹⁰⁶¹

Obwohl damit eine prinzipielle Trennung der Grundrechte vollzogen ist, greifen sie dennoch faktisch ineinander.¹⁰⁶² Daraus ergeben sich besonders aufgrund der Trennung von Gewissens- und Glaubensfreiheit „Konfliktmöglichkeiten zwischen Gesetz und Gewissen“, die zur Notwendigkeit führen, nach dem Gewissen ohne Beschränkung durch die Gewalt des Staates handeln zu können.¹⁰⁶³ Problematisch wird die Gewissensfreiheit, bzw. die Freiheit allgemein, wenn dadurch die „Geltung der allgemeinen Rechtsordnung dem privaten Gewissenurteil der Bürger überantwortet und damit praktisch aufgehoben wird“.¹⁰⁶⁴ Böckenförde stellt aufgrund dieser Problematik allerdings fest:

„Freiheit als rechtliche Freiheit kann niemals schrankenlos und absolut sein; denn es gehört zu ihrem Begriff, dass sie mit der Freiheit anderer zusammen bestehen kann. (...) keine Verfassungsnorm (darf) so interpretiert werden, dass sie den Rechtsgrund bietet, die Verfassung selbst aus den Angeln zu heben.“¹⁰⁶⁵

Zum „konstituierenden Prinzip des modernen Staates“ gehört aber das „Prinzip der Nichtidentifikation bzw. Neutralität“ gegenüber „Identifikationsansprüchen religiöser, ideologischer oder gesellschaftlicher Provenienz“, deshalb hat der Staat keine Macht über die Individualität der Bürger, gegenüber der geistig-sittlichen Persönlichkeit des Einzelnen.¹⁰⁶⁶ Aufgrund dieser so verstandenen Neutralität „gewinnt der Staat die Legitimation, seinen Bürgern mit dem Anspruch auf unbedingte Loyalität (...) gegenüberzutreten.“¹⁰⁶⁷ Die rechtsstaatliche Demokratie des Grundgesetzes erfährt deshalb ihre Legitimation sowohl aus

¹⁰⁵⁹ Ebd., S. 217.

¹⁰⁶⁰ Ebd., S. 219.

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 220.

¹⁰⁶² Siehe hierzu: „Die Ausübung der Glaubens-, Bekenntnis- oder Religionsausübungsfreiheit muss nicht, aber sie kann (...) zugleich eine Ausübung der Gewissensfreiheit sein.“, in: Ebd., S. 221.

Der Inhalt der Gewissensfreiheit nach Art. 4 I GG kann sich nicht nur auf das „Forum internum“ beschränken, es muss die „Gewissensbetätigung“ miteinschließen, das „Sich-dem-Gewissen-gemäß-Verhaltenkönnens“ kann nicht vom Gewissen selbst getrennt werden.“, in: Ebd.

¹⁰⁶³ Ebd., S. 223f.

¹⁰⁶⁴ Ebd., S. 224.

¹⁰⁶⁵ Ebd., S. 225.

¹⁰⁶⁶ Ebd., S. 226f.

¹⁰⁶⁷ Ebd., S. 227.

In der Konsequenz bedeutet dies: Siehe hierzu: „Die Achtung des Gewissens durch den Staat, die Anerkennung seiner Unverletzlichkeit, der Verzicht, im Konfliktfall das Gewissen zu ‚kranken‘, ein sacrificium conscientiae zu verlangen, bedeutet so nicht die Auflösung des Staates und seiner verbindlichen Entscheidungsgewalt, sondern eher deren Voraussetzung und Legitimation. Indem der Staat hier seinerseits bis zur äußersten Grenze – scheinbarer Schwäche – geht, gewinnt er andererseits seine volle Wirklichkeit und Überlegenheit.“, in: Ebd.

dem „demokratischen Prinzip der Mitwirkung“, als auch aus dem „liberalen Prinzip der Gewährleistung und Sicherung individueller Freiheit“.¹⁰⁶⁸ Die Begrenzungen, „die unüberschreitbaren Grenzen der Gewissensfreiheit“, sind deshalb sehr eng und können sich lediglich auf die Bedrohung der „letzten Staatszwecke“ beziehen, wie den „innerstaatlichen Friedenszustand“, den „Bestand des Staates“, die „Sicherung nach außen“, sowie die „Sicherung von Leben und Freiheit der Person“.¹⁰⁶⁹ Verweigert eine Person aber eine Rechtspflicht aus Gewissensgründen, wie es im Falle der Wehrpflicht gegeben ist, so kann der Staat für die Anerkennung der Gewissensgründe eine „Verhaltensalternative“, wie den Wehrersatzdienst, auferlegen.¹⁰⁷⁰ Zu Inhalt und Charakter der Gewissensfreiheit nach Artikel 4 I GG gehört inhaltlich die „Unverletzlichkeit des Gewissens“, sie ist das „Schutzwert der Verfassung“, doch „nicht alles, was das Gewissen erlaubt und was insofern gemäß dem Gewissen erscheint, ist durch die Gewissensfreiheit geschützt“, Gewissensregungen und – überzeugungen können nämlich durchaus den „grundrechtlichen Abwehranspruch“ auslösen.¹⁰⁷¹ Die Gewissensfreiheit, die sich geschichtlich aus dem Toleranzprinzip bildete und den „Abschluss und Vollendung der Freiheitsrechte“ darstellt, ist ein „Grundrecht besonderer Art“.¹⁰⁷² Als „höchstpersönliches Individualrecht“ ist die Gewissensfreiheit allerdings vom Grundrecht auf Religionsfreiheit, das auch als Gruppenrecht besteht, zu unterscheiden; ferner ist nach Böckenförde festzuhalten, dass die Gewissensfreiheit nicht zur „Propaganda“ und nicht als „politische Waffe“ dient.¹⁰⁷³

3.3.3 Gewissensbegriff

Ernst-Wolfgang Böckenförde ist der Ansicht, dass der Jurist von sich aus „keinen eigenen Rechtsbegriff des Gewissens“ besitzt, weshalb das Grundgesetz die Gewissensfreiheit auch nur für „alle Gewissen“ garantieren kann.¹⁰⁷⁴ Für Böckenförde schließt diese Feststellung aber nicht aus, einen „Gewissensbegriff“ zu formulieren. Dies kann seiner Ansicht nach allerdings nicht in Rückgriff auf „theologische und philosophische Gewissensvorstellungen“ erfolgen, da der Jurist damit gegen die verfassungsrechtlich auferlegte „Pflicht zur religiösweltanschaulichen Neutralität“ verstößen würde.¹⁰⁷⁵ Böckenförde bezieht sich in seiner Darstellung des Gewissensbegriffs folglich auf die „Beschreibung der Funktion des Gewissens“ nach Niklas Luhmann.¹⁰⁷⁶

„Luhmann sieht die eigentliche Funktion des Gewissens darin, dass es die Identität der Persönlichkeit mit sich selbst erhält; es erscheint als Kontrollinstanz, die darüber wacht, dass das Ich die Grenzen der eigenen Persönlichkeit nicht sprengt, dass seine zunächst

¹⁰⁶⁸ Ebd., S. 228.

¹⁰⁶⁹ Ebd., S. 231f.

¹⁰⁷⁰ Ebd., S. 234.

¹⁰⁷¹ Ebd., S. 237f.

¹⁰⁷² Ebd., S. 238.

¹⁰⁷³ Ebd., S. 239.

¹⁰⁷⁴ Siehe hierzu: „Das Grundgesetz garantiert die Gewissensfreiheit nicht nur für bestimmte Gewissen, die einem von ihm gebildeten oder vorausgesetzten Rechtsbegriff des Gewissens unterfallen, sondern für alle Gewissen.“, in: Ebd.

¹⁰⁷⁵ Ebd., S. 240.

¹⁰⁷⁶ Luhmann, Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, S. 264-270.

grenzenlosen potentiellen Verhaltensmöglichkeiten in seiner Umweltbeziehung zu einer in sich kohärenten Selbstdarstellung und Lebensführung reduziert werden.“¹⁰⁷⁷

Das Gewissen ist demnach die „regulierende und fordernde Instanz“ der menschlichen Persönlichkeit zum Zweck der Identitätswahrung.¹⁰⁷⁸ Für Böckenförde bedeutet dies, dass das Gewissen „nicht als reine Innerlichkeit“, sondern unlösbar damit „in sozialer Kommunikation“ steht. Deshalb ist die „Urteilsbildung des Gewissens ein geistlicher Prozess“.¹⁰⁷⁹ Das Gewissen wird durch Erziehung in Familie und Gesellschaft gebildet, es reift als „Folge gesteigerter Reflexion“, es ist sensibilisiert für „Variabilität und Veränderung von Gewissensüberzeugungen“, es untersteht der Möglichkeit zur Manipulation. Als Konsequenz daraus, ist das Gewissen dazu in der Lage, dem Menschen als „Abwehrfunktion“ gegen Gebote und Anforderungen von außen zu dienen und ebenso zur Ausbildung von Überzeugungen und Prinzipien beizutragen.¹⁰⁸⁰ Gewissensfragen sind nicht begrenzt, sie sind auch nicht auf Fragen der Sittlichkeit beschränkt, sie können sich in „situationsgebundenen Imperativen äußern, und sie können sich bilden aus religiösen, ebenso wie aus rationalen oder politischen Überzeugungen.“¹⁰⁸¹ Der „letzte Grund“ des Gewissens ist seine „Unbedingtheit“. Allerdings gilt der Grundsatz: „Das Gewissen regiert den Konfliktfall, nicht den Normalfall“, Gewissensentscheidungen sind demnach nicht inflationär heranziehbar.¹⁰⁸² Das „Kriterium für das Vorliegen einer wirklichen Gewissensentscheidung“ ist nicht die Konformität mit dem allgemeinen Recht oder mit der bestehenden Wertordnung, damit würde die „Individualität des Gewissens“ negiert, die staatliche Rechtsordnung würde sich selbst zum Maßstab „zwischen ‚richtigen‘ und ‚irrigen‘ Gewissen“ machen, eine Gewissensfreiheit wäre nicht mehr gegeben.¹⁰⁸³ Das Gewissen entzieht sich vielmehr der Kontrolle von außen, es bleibt das „Geheimnis der Person“.¹⁰⁸⁴ Ein fundamentales Kriterium für die Wahrhaftigkeit einer Gewissensentscheidung zeigt sich für Böckenförde, im argumentativen Rückgriff auf Luhmann, in der „Bereitschaft zur Konsequenz“.¹⁰⁸⁵ Wer sich in seiner Entscheidung auf das Gewissen beruft, wird bereit sein, ein „zumutbares Opfer“ auf sich zu nehmen und die Alternativen akzeptieren, die eine Gewissensentscheidung, die sich gegen die bestehende

¹⁰⁷⁷ Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, S. 241.

¹⁰⁷⁸ Siehe hierzu: „Das Gewissen tritt deshalb nicht immer und jeden Tag, sondern als die regulierende und fordernde Instanz dort in Erscheinung, wo die Persönlichkeit (...) in ihrer Struktur, in der Möglichkeit, die eigene Identität zu wahren, kritisch berührt und betroffen ist.“, in: Ebd.

¹⁰⁷⁹ Ebd., S. 242

¹⁰⁸⁰ Ebd.

¹⁰⁸¹ Ebd., S. 242f.

¹⁰⁸² Böckenförde dazu erklärend: Siehe hierzu: „Als Gebotsinstanz, als ‚Rufer‘ tritt das Gewissen erst dort in Aktion, wo die Persönlichkeit als solche, in ihrer Identität, kritisch bedroht ist (...). Wer sein Leben in Übereinstimmung mit den Geboten seines Glaubens führt, wer die staatlichen Gesetze loyal befolgt, fällt nicht tagtäglich Gewissensentscheidungen.“, in: Ebd., S. 243.

¹⁰⁸³ Ebd., S. 243f.

¹⁰⁸⁴ Siehe hierzu: „Das Gewissen entzieht sich, als geistig-seelischer Vorgang der Persönlichkeit, weithin, ja nahezu ganz der Überprüfung und Kontrolle von außen. (...) Das Gewissen bleibt, so gesehen, unzugänglich, das Geheimnis der Person, und darin liegt wohl sein stärkster Schutz.“, in: Ebd. S. 244f.

¹⁰⁸⁵ Siehe hierzu: „Die Gewissensentscheidung erweist sich daran, dass ihr Ernsthaftigkeit, von der oft die Rede ist, nicht eine abstrakte, sondern eine konkrete ist: die Bereitschaft, bei der getroffenen Entscheidung zu bleiben, sie sich nicht abhandeln zu lassen und dafür auch Nachteile in Kauf zu nehmen.“, in: Ebd., S. 245.

Rechtssetzung des Staates wendet, abverlangt.¹⁰⁸⁶ Böckenförde stellt zusammenfassend fest, dass der Staat sich selbst nicht in einer „geoffenbarten Wahrheit“ begründet, er verbleibt vielmehr „bewusst im Bereich der Setzungen, im vorletzten Raum“, deswegen respektiert er „das Letzte im Menschen, sein Gewissen“.¹⁰⁸⁷ Roman Herzog versteht die Gewissensfreiheit auf der Ebene des Grundgesetzes als „eine ‚nichtreligiöse‘ Ergänzung der Glaubens- und Religionsfreiheit“ und verweist damit auf eine „erkennbare Trennung der Gewissensfreiheit vom Bereich des Staatskirchenrechts“.¹⁰⁸⁸ Den Gewissensbegriff selbst sieht Herzog im „Bereich der Ethik“ verankert.¹⁰⁸⁹ Damit wird deutlich, dass durch das Grundrecht der Gewissensfreiheit ebenso wie durch die inhaltliche Bestimmung der Gewissensbegriff die Gewissensentscheidung des Einzelnen aufgrund verfassungsrechtlicher Bestimmung der Verfügung der Staatsgewalt entzogen ist.

3.4 Fazit

Ernst-Wolfgang Böckenförde setzt sich in den drei hier vorgestellten Beiträgen mit der Individual- und Sozialbestimmung des Menschen in Form einer Fundamentalbetrachtung auseinander. Das Menschenbild der Moderne, das der Rechtsordnung zugrunde liegt, wird von der Individualität bestimmt. Auf Individualität angelegt, fordert der Mensch Freiheit als subjektive Freiheit, eine Verbindlichkeit der Gesellschaft gegenüber ist nicht zwingend. Der Schutz der Freiheit als Individualfreiheit ist deshalb vorrangiger Zweck der Rechtsordnung, der neben dem Individualismus heute auch ein weltanschaulicher Pluralismus innerhalb der Gesellschaft vorausliegt. Die verfassungsrechtliche Fixierung der Freiheitsrechte stellt für Böckenförde vor diesem Hintergrund ein Korrektiv dar. Ein individualistisches Verständnis subjektiver Freiheitsrechte wird dadurch auf die soziale Dimension der Gesellschaft hin aufgebrochen und auf diese bezogen. Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, die in der Mitbeteiligung der Bürger an der Herrschaftsgewalt, in der Formulierung von Staatszwecken und in der Rechtsgleichheit der Individuen historisch nachweisbar konstituiert ist, wird als ein bestimmendes Kriterium des modernen Verfassungsstaates fassbar. Der Staat reduziert seine funktionale Entscheidungsgewalt und gewährleistet dadurch Freiheitsrechte, die als individuelle Rechte verbürgt sind. Staat und Gesellschaft sind in der demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung im Unterschied zum totalitären Staat nicht deckungsgleich, sie unterhalten ein „wirksames Beziehungsverhältnis“ mit dem Ziel der Realisierung von Freiheitsrechten und der Ausprägung geistig-sittlicher Inhalte, die zu den Voraussetzungen des Staates gehören. In einem differenzierten, verfassungsrechtlich reglementierten System werden die Funktionen von Staat und Gesellschaft bestimmt und geschützt. Die Bestimmung des weltanschaulich-religiösen Bekenntnisses ist dabei dem Staat vorenthalten. Für die Aufrechterhaltung der Freiheit benötigt die Gesellschaft ihrerseits den Staat, er garantiert die Freiheit des Menschen seinerseits durch einen teilweisen Verzicht auf die Ausübung von

¹⁰⁸⁶ Siehe hierzu: „Sie (= die Alternativen oder zumutbaren Opfer, Anmerkung E.S.) schützen schließlich nicht nur den Staat vor dem Missbrauch der am leichtesten zu missbrauchenden Freiheit, die er garantiert, sondern ebenso die Gewissensfreiheit selbst, weil sie, im Sinne des sie dirigierenden Toleranzprinzips gehandhabt, am ehesten Bestand haben wird.“, in: Ebd., S. 245f.

¹⁰⁸⁷ Ebd., S. 257.

¹⁰⁸⁸ Maunz/Dürig/Herzog, GG Art. 4, Rn. 123.

¹⁰⁸⁹ Ebd., Rn. 124.

Herrschaft und Macht. Zu einem Wesensmerkmal des freiheitlich bestimmten Verfassungsstaates entsprechend dem Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland gehört der verfassungsrechtliche Rang des Gewissens, der sich im Grundrecht der Gewissensfreiheit ausdrückt. Obwohl die Gewissensfreiheit meist mit der Religionsfreiheit identisch begriffen wird, stellt sie als ein eigenes Grundrecht angesehen. Die Gewissensfreiheit in der Rechtsordnung ist aber nicht unbegrenzt, sie bedarf um ihres Schutzes durch die Rechtsordnung willen der Möglichkeit zur Beschränkung, trotzdem bildet sie eine wichtige anthropologisch-moralische Grundlage für die personale Selbstentfaltung des Menschen innerhalb einer staatlich garantierten Gesellschaftsordnung. Ernst-Wolfgang Böckenförde setzt personale Individualität, Sozialbestimmung des Menschen und Verfassungsordnung in einen engen Bezugsrahmen, um der Freiheit als Grundbestimmung des Menschseins einen möglichst weiten, rechtlichen Raum zu geben.

4. Christsein im politischen Prozess

Ernst-Wolfgang Böckenförde thematisiert die Beziehung des Christen und der Kirche innerhalb des freiheitlich-demokratisch gefassten Rechtsstaats. Er zeigt Gemeinsamkeiten und Differenzierungen systematisch auf und begründet sie sowohl juristisch wie metaphysisch-theologisch. Im Artikel „Stellung und Bedeutung der Religion in einer civil society“¹⁰⁹⁰ beleuchtet er die Voraussetzungen der wechselseitigen Beziehung von Kirche, Gesellschaft und Staat unter den Vorgaben der rechtsstaatlich garantierten Freiheitsrechte und einer sich nach postmodernen Maßstäben orientierenden Gesellschaft. In der Studie „Staat, Gesellschaft, Kirche“¹⁰⁹¹ geht es um die konkreten Formen kirchlicher Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft, sowie um die Darstellung der spezifisch konnotierten Wege politischen Handelns durch Amtsträger und Laien. Im Referat „Politisches Mandat der Kirche?“¹⁰⁹² problematisiert Böckenförde die Frage nach Dimension und Begrenzung einer politischen Wirksamkeit durch die Kirche und analysiert das spezifisch christliche Profil im Bereich des Politischen im Gegenüber zu Forderungen einer politisierten Theologie. Leidenschaftlich tritt der Autor in der theologischen Schärfung ihrer Bedeutung für ein aktives Vortreten der christlichen Laien im politischen Prozess ein und verweist gleichzeitig das kirchliche Amt in enge Grenzen. Es wird deutlich, welchen Wert Böckenförde dem Beitrag von Christen in Gesellschaft und Staat beimisst.

4.1 Die Stellung und die Bedeutung der Religion in einer „civil society“

Ernst-Wolfgang Böckenförde untersucht im Artikel über „Stellung und Bedeutung der Religion in einer civil society“ den spezifischen Standort von Religion in der politischen Ordnung des demokratisch-freiheitlichen Verfassungsstaates. Der Begriff „civil society“ meint in den Ausführungen Böckenfördes die politische Ordnung in Gesellschaft und Staat, wie sie ihren rechtlichen Ausdruck im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat findet. Böckenförde hat dabei die Bundesrepublik Deutschland in ihrer verfassungsrechtlichen Ordnung des

¹⁰⁹⁰ Erstveröffentlichung: *Communio* 18 (1989), S. 584-597.

Hier zitiert aus: SNE, S. 256-275.

¹⁰⁹¹ Erstveröffentlichung: SGK³, S. 113-208.

¹⁰⁹² Erstveröffentlichung: *Stimmen der Zeit* 184 (1969), S. 361-373.

Hier zitiert aus: KGZ, S. 251-265.

Grundgesetzes im Blick.¹⁰⁹³ Er analysiert unter der Voraussetzung der grundrechtlichen Garantie der Religionsfreiheit den Rechtsstatus der Religion in ihrem Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, und stellt im Umkehrschluss die positive Bedeutung der Religion heraus. Er bezieht dabei vor allem auf die christlichen Kirchen, der römisch-katholischen Kirche und der evangelischen-lutherischen Kirche in Deutschland, sowie auf das Judentum. Für die freiheitliche Grundordnung ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit mit seinem individuellen und gemeinschaftlichen Charakter bezeichnend. Böckenförde differenziert im Rechtsstatus der Religion zwischen der verfassungsrechtlichen Trennung von Staat und Religion und der gleichzeitigen „Regelungs- und Entscheidungsgewalt“ des Staates, die auch die Religionsgemeinschaften in ihren konkreten Auswirkungen auf die öffentliche Ordnung einschließt. Hierbei ist zwischen einem internen Wirkungsbereich der Religionsgemeinschaften, der dem staatlichen Zugriff entzogen ist, und einem externen Bereich, der das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften betrifft, zu unterscheiden. Im Sinne eines „balancierten Verhältnisses“ spricht sich Böckenförde gegen eine radikale Trennung von Staat und Kirche aus und votiert dafür, dass die Religionsgemeinschaften ihre konkreten Möglichkeiten für eine aktive Teilhabe am politischen Prozess ausschöpfen. Der Religion bzw. der Kirche kommt dadurch eine konstruktive wie auch eine kritische Funktion innerhalb der staatlichen Ordnung zu.

4.1.1 Religionsfreiheit und Rechtsordnung

Böckenförde benennt als Kriterien einer „civil society“ im Unterschied zur „repressive society“ die „Anerkennung der Menschenrechte als Grundrechte der Einzelnen“, das Prinzip der „Rechtsgleichheit der Bürger“ und „eine effektive Verwirklichung des Prinzips der Gewaltenteilung“.¹⁰⁹⁴ Zu den hervorragenden Grundrechten gehört die Religionsfreiheit, „sie ist ein Rechtsprinzip, das die Struktur der civil society bestimmt und auch Stellung und Bedeutung der Religion prägt.“¹⁰⁹⁵ Den Rechtsinhalt der Religionsfreiheit macht als Recht innerhalb der staatlichen Ordnung die Glaubensfreiheit, die Bekenntnisfreiheit und die Kultfreiheit des Einzelnen sowie die Vereinigungsfreiheit einer religiösen Gemeinschaft aus.¹⁰⁹⁶ Die Religionsfreiheit ist in diesem Sinne „ein individuelles und ein korporatives Freiheitsrecht“; da sie umfassend als Freiheit zum Glauben und als Freiheit vom Glauben, als Freiheit einen Glauben zu bekennen oder nicht zu bekennen, verstanden wird, handelt es sich um ein „volles Freiheitsrecht“.¹⁰⁹⁷ Innerhalb der Rechtsordnung bedeutet Religionsfreiheit allerdings keine

¹⁰⁹³ Siehe hierzu: „‘Civil society’ meint nicht jedwede, sondern eine bestimmt geartete Form politischer Ordnung. Sie ist nicht gleichbedeutend mit Staat schlechthin, sondern eher mit dem, was heute als Verfassungsstaat westlicher Prägung bezeichnet wird.“ Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“, S. 256.

¹⁰⁹⁴ Ebd.

¹⁰⁹⁵ Ebd.

¹⁰⁹⁶ Siehe hierzu: „Religionsfreiheit meint das Recht innerhalb der staatlichen Ordnung, einen religiösen Glauben zu haben oder nicht zu haben <Glaubensfreiheit>, diesen Glauben zu bekennen oder nicht zu bekennen<Bekenntnisfreiheit>, seine Religion öffentlich auszuüben oder nicht <Kultusfreiheit> und sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen <religiöse Vereinigungsfreiheit>.“, in: Ebd., S. 256f.

¹⁰⁹⁷ Ebd., S. 257.

„Garantie der Religion, ihres Bestandes oder Fortbestandes, sie bedeutet nur eine Garantie der Möglichkeit, dass Religion bestehen und fortbestehen kann.“¹⁰⁹⁸

Als „äußeres Recht“ richtet sich das Recht auf Religionsfreiheit „gegen Übergriffe anderer Menschen und Übergriffe der staatlichen Gewalt“, Religionsfreiheit bestimmt aber nicht das „Verhältnis des Menschen zu Gott“. In Übereinstimmung mit den Aussagen der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ erklärt es Böckenförde zur „moralischen Pflicht“ des Einzelnen, „die Wahrheit zu suchen und dasjenige, was (der Mensch) im Glauben als Wahrheit erkennt, zu ergreifen und danach zu handeln.“¹⁰⁹⁹ Außerhalb des äußeren Rechts auf Religionsfreiheit steht die Frage nach der Wahrheit, ihre inhaltliche Bestimmung ist nicht Aufgabe des Staates. Trotzdem dient der Staat durch die Garantie der Religionsfreiheit aber der Wahrheitssuche des Einzelnen.¹¹⁰⁰ Böckenförde sieht damit einen „gemeinsamen Ausgangspunkt für Christen und Juden“ im inneren Begründungszusammenhang für die Religionsfreiheit gegeben. Er verweist hierzu im Bereich der katholischen Kirche besonders auf die Konzilserklärung und auf das nachhaltige Eintreten für die Religionsfreiheit durch Papst Johannes Paul II.¹¹⁰¹

4.1.2 Rechtsstatus der Religion

Eine Folge für die staatliche und politische Ordnung, die sich aus der verfassungsrechtlichen Anerkennung der Religion ergibt ist, dass Religion grundsätzlich nicht mehr zur fundamentalen Begründung des Staates gehört, der Staat entbehrt grundsätzlich ihrer Notwendigkeit. Die zivile Gesellschaft begreift sich als „weltliche, säkular gewordene politische Ordnung“, die sich „gegenüber Religion und Weltanschauungen grundsätzlich für neutral erklärt“.¹¹⁰² Der Verzicht auf die „Religionshöhe des Staates“ und die damit verbundene „Freigabe der Religion“ bedeutet zwar zunächst das Ende einer jahrhundertelangen Gemeinsamkeit in der Begründung des Staates durch die Religion, denn der Staat „vertritt keine Religion mehr“, gleichzeitig bedeutet die Freigabe der Religion aber die Möglichkeit der positiven Einwirkung der Religion auf Politik und Gesellschaft.¹¹⁰³ Insofern bleibt die Religion von Bedeutung, „aber nicht über einen Status rechtlich-normativer Verbindlichkeit im Gemeinwesen.“¹¹⁰⁴ Aus dem Grundrecht der Religionsfreiheit und der daraus resultierenden Trennung von Religion und Staat ergeben sich differenzierte Fragestellungen und Problemfelder. Die „potentiell allzuständige Regelungs- und Entscheidungsgewalt des Staates“ bleibt für alle Bereiche des öffentlichen Lebens auch dann bestehen, wenn der Staat spezifische religiöse Angelegenheiten aufgrund der verfassungsrechtlichen Beschränkung nicht berührt. Neben der religiösen Zweckausrichtung auf das „Salus animarum“ des Menschen und damit auf das „Forum internum“, gibt es dezidierte Bereiche, die sowohl geistliche wie auch weltliche

¹⁰⁹⁸ Ebd.

¹⁰⁹⁹ Ebd.

¹¹⁰⁰ Siehe hierzu: „Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen, damit sie in Freiheit gesucht und ergriffen werden kann, besteht Religionsfreiheit als – äußeres – Recht.“, in: Ebd.

¹¹⁰¹ Ebd., S. 258.

¹¹⁰² Ebd., S. 259.

¹¹⁰³ Siehe hierzu: „Von dort aus, vom Ausgangspunkt der lebendigen, betätigten Überzeugung der Bürger <als Glieder ihrer Religionsgemeinschaft>, kann sie durchaus gesellschaftliche und politische Bedeutung erlangen; sie ist nicht auf den Bereich des nur Privaten zurückgedrängt und entbehrt insofern auch nicht des potentiell öffentlichen Charakters.“, in: Ebd., S. 260.

¹¹⁰⁴ Ebd.

Aspekte aufweisen und damit der staatlichen Gewalt entsprechend unterliegen.¹¹⁰⁵ Der Zweck des Staates, der in der „Herstellung und Sicherung des innerstaatlichen Friedens“ und im Gemeinwohlprinzip besteht, betrifft in konkreten Fällen auch die Religionen und tangiert deren Freiheit, gleichzeitig haben Lebenskonzeptionen, die sich aus der konkreten Praxis einer Religion ergeben, Auswirkungen auf die öffentliche Ordnung.¹¹⁰⁶ Aufgrund der Religionsfreiheit und der damit verbundenen Fragen ist die konkrete „Zuordnung der Religion zu den Bereichen von Staat und Gesellschaft“ zu klären. Als Erstes muss nach den Ausführungen Böckenfördes hierbei „die Selbständigkeit und freie Wirksamkeit der Religion bzw. der Kirche“ festgehalten werden. Der Staat reglementiert nicht die „organisatorischen Formen“, die die Selbständigkeit der Religion betreffen, wie die Ämtervergabe, den Kultus und die Ausbildung der Amtsträger, gleichzeitig regelt die staatliche Rechtsordnung aber die „Verwirklichung religiöser Lebensführung und die Umsetzung der Religion in die Welt hinein“, wie z. B. durch Schulen in kirchlicher Trägerschaft.¹¹⁰⁷ Hierbei gilt der Grundsatz:

„Selbständigkeit und freie Wirksamkeit betreffen den Status der Religion im politischen Gemeinwesen.“¹¹⁰⁸

Inwiefern eine bestimmte Religion das „politische Gemeinwesen“ in einem Staat prägt und bestimmt, hängt vom „Engagement der Religionsgemeinschaft und ihrer Gläubigen, aber auch von den Bedingungen des politischen Prozesses im politischen Gemeinwesen ab.“¹¹⁰⁹ Das zweite Element der Zuordnung der Religion auf Staat und Gesellschaft zeigt sich im Modell der „balancierten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft.“¹¹¹⁰ Hierbei handelt es sich um keine radikale Trennung, sondern um „eine balancierte, die für die Religion darin besteht, dass dieser zwar jede institutionelle Teilhabe und Verfügungsmacht im staatlichen Bereich fehlt, (ihr) aber eine freie, auf Überzeugungen abzielende Wirksamkeit in weltlichen, auf die politische und gesellschaftliche Ordnung bezogenen Angelegenheiten keineswegs untersagt ist und die religiöse Betätigung der Gläubigen, eben wegen der Religionsfreiheit, nicht zu Rechtsnachteilen für diese führen darf.“¹¹¹¹ Für den Staat bedeutet das „balancierte Verhältnis“, dass die Religionsgemeinschaften dem staatlichen Gesetz unterstehen, dadurch wird die Rechtsgleichheit gewahrt. Die Religionsgemeinschaften haben überdies aber keine Möglichkeit, mittels eines „weltlichen Arms“ bestimmte Ansprüche ihren Mitgliedern gegenüber durchzusetzen. Das Verständnis einer „balancierten Trennung von Staat und Religion“ darf nicht die Grundlage für die Auflösung einer grundsätzlichen Grenzziehung sein.¹¹¹²

¹¹⁰⁵ Siehe hierzu: „Die politische Ordnung beansprucht die Regelungskompetenz in allen weltlichen Angelegenheiten, auch dann, wenn sie zugleich eine geistliche Bedeutung und Dimension haben, weil sie vom Lebensführungsanspruch der Religion umfasst werden.“, in: Ebd., S. 262.

¹¹⁰⁶ Siehe hierzu: „Die Frage bleibt, wieweit die Religion in ihren weltlichen Auswirkungen oder, abgeschwächt, die Lebensführungsmöglichkeit gemäß der Religion in die staatlich festgelegte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens hineingenommen werden kann und darf, ja gegebenenfalls muss.“, in: Ebd.

¹¹⁰⁷ Ebd., S. 263.

¹¹⁰⁸ Ebd., S. 263f.

¹¹⁰⁹ Ebd., S. 264.

¹¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹¹ Ebd., S. 264f.

¹¹¹² Siehe hierzu: „Die Religionsfreiheit als das Prinzip der Zuordnung von Staat und Religion und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates als deren Komplement sind nicht dafür offen, dass sie im Wege der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit abgeschafft werden.“, in: Ebd., S. 265.

4.1.3 Bedeutung und Wirksamkeit der Religion

Über Jahrhunderte hinweg bildete die Religion die „geistige Grundlage“ für das politische Gemeinwesen. Vor dem Hintergrund des Wegfalls dieser Grundbestimmung fragt Böckenförde nach einem Ersatz, wenn Religion dafür nicht mehr in ausschließlicher Weise in Frage kommt. Braucht das politische Gemeinwesen im Staat dann eine „Zivilreligion (...), die aus Satzungen lebt, die ihrerseits den Anspruch auf unabdingbare Gültigkeit erheben?“¹¹¹³ Der geschichtliche Rückblick erweist, dass „die Religion immer die stärkste Bindekraft der politischen Ordnung“ war, dem Staat kamen dadurch „die ihn tragende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit“ zu, deren er wesentlich bedarf.¹¹¹⁴ Im 19. Jahrhundert verlor die Religion diese Bedeutung zunehmend, an ihre Stelle trat die Nation als Form des „säkularisierten Heiligen“.¹¹¹⁵ Im 20. Jahrhundert und unter dem Eindruck der „politischen Übersteigerung“ des Nationalbegriffs einerseits und durch die zunehmende Bedeutung von Individualisierung und Pluralismus andererseits, wird für den Staatstheoretiker deutlich,

„dass der heutige Staat als freiheitlicher und säkularer Staat, eben als civil society, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.“¹¹¹⁶

Im Aufgriff seines „Diktums“ von 1967 rechtfertigt Böckenförde damit die These, dass der Staat für seinen Bestand auf „andere Mächte und Kräfte“ angewiesen ist. Der Religion kann unter dieser Vorgabe sehr schnell die Aufgabe zugewiesen werden, als „Funktionsträger für Staat und Gesellschaft“ zu wirken, als „Statthalter oder Übermittler des ‚Wertkonsenses‘, den der Staat selbst nicht stiften kann.“¹¹¹⁷ Auf säkularer Weise und unter Einbezug der gesellschaftlichen Determinanten, wie des Pluralismus, würde die Religion damit die Funktion der „Selbstergänzung von Staat und Gesellschaft“ einnehmen. Böckenförde will die Frage danach, ob und inwiefern dies geschehen kann, jeder Religion selbst überlassen.¹¹¹⁸ Häufig wird hinsichtlich der Schaffung eines gemeinsamen Wertkonsenses innerhalb einer Gesellschaft der Religion eine integrierende Funktion zugewiesen, da Religionsgemeinschaften zu „jenen Instanzen (gehören), die ethisch-sittliche Grundauffassungen und Grundinhalte vermitteln und lebendig halten.“¹¹¹⁹ Böckenförde stellt dies allerdings hinsichtlich der jeweiligen Religionsidentität kritisch in Frage. Nur unter dem Preis einer „Anpassungsstrategie“ an die Gesellschaft könnte es einer Religion gelingen, eine integrierende Funktion wahrzunehmen. Böckenförde konstatiert:

„Der Fundamentalkonsens einer pluralistischen Gesellschaft muss als solcher mehrheitsfähig sein.“¹¹²⁰

Auch die ihr zugewiesene „legitimierende Funktion“ vermag die Religion nur sehr bedingt erfüllen, obgleich sie damit einen Beitrag zu „Loyalität, Gehorsams- und Einsatzbereitschaft der Bürger“ zu leisten vermag. Es ist allerdings nicht die Aufgabe von Religion und

¹¹¹³ Ebd., S. 266.

¹¹¹⁴ Ebd.

¹¹¹⁵ Siehe hierzu: „Die Nation galt als etwas <säkularisiert> ‚Heiliges‘, für deren Bestand, Ehre und Größe auch der Einsatz des Lebens lohnend und geboten erschien.“, in: Ebd., S. 267.

¹¹¹⁶ Ebd.

¹¹¹⁷ Ebd.

¹¹¹⁸ Siehe hierzu: „Jede Religion muss diese Frage (= nach der Funktionsübernahme, Anmerkung E.S.), so scheint mir, von sich selbst aus, nach dem Inhalt ihres Glaubens und ihrer Botschaft beantworten, andernfalls verliert sie ihre incommensurable Position.“, in: Ebd., S. 268.

¹¹¹⁹ Ebd.

¹¹²⁰ Ebd., S. 269.

Religionsgemeinschaft, „konkrete Staatsgebilde zu bewirken und voranzutreiben“, der Glaube dient nicht der „Affirmation“ des Staates.¹¹²¹ Böckenförde billigt der Religion, und zwar besonders der christlichen und jüdischen, eine „kritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft“ zu. Diese ergibt sich im 20. Jahrhundert aus der Entwicklung einer „neuen politischen Theologie“ im Eintreten für eine „reflektierende Aufarbeitung des Verhaltens der Kirchen während der NS-Zeit“ und im Zusammenhang des Engagements gegen Ausbeutung und Unterdrückung im Kontext einer „Theologie der Befreiung“.¹¹²² Die kritische Funktion von Religion darf sich nach Ansicht Böckenfördes allerdings nicht in „verselbständiger, institutionalisierter Kritik“, die sich herauslöst aus dem Ziel der religiösen Verkündigung, erschöpfen.¹¹²³ Diese Funktion ist vom sogenannten „Hüter- und Wächteramt“ der christlichen Kirchen zu unterscheiden, welches darin besteht, eine Art „öffentlichtes Gewissen“ im „politischen Gemeinwesen“ zu sein.¹¹²⁴ Letztlich steht das „Hüter- und Wächteramt“ zwar „im Interesse des politischen Gemeinwesens“ und wird als „öffentlichtes Organ für die ethischen Minima der civil society“ gesehen, seine Bedeutung kann sich aber darauf nicht beschränken.¹¹²⁵ Die Kirchen können das „Hüter- und Wächteramt“ ernsthaft nur ausüben, wenn sie sich im Einklang mit ihrer Sendung befinden.¹¹²⁶ Die „Wirksamkeit der Religion in der civil society“ ist abhängig von ihrer jeweiligen Erscheinungsform, die als „Form von Religionsgemeinschaft“ im Sinne einer organisatorischen Einheit oder in der „Vielzahl der Gläubigen“, die ihre Religion leben, auftritt. Die Wirksamkeit der Religionsgemeinschaft ist zunächst originär auf deren eigene Botschaft und Verkündigung und damit auf die „darin enthaltene Wahrheit“ bezogen und ausgerichtet, in dem sie jedoch ihren „geistlich-religiösen Auftrag“ nachkommt, wirkt sie trotzdem politisch.¹¹²⁷ Böckenförde sieht die Aufgabe der Religionsgemeinschaften und ihrer Repräsentanten vorrangig darin, ihre religiöse Botschaft zu verkündigen und sich dadurch im „politischen Beziehungsfeld“ zur Geltung zu bringen.¹¹²⁸ Deshalb gilt als „leitender Gesichtspunkt für das Wirken der Religionsgemeinschaften“ deren „unpolitisch-politische Wirksamkeit“. Das heißt:

„Vom Ausgangspunkt her unpolitisch, allein auf die Verkündigung der eigenen Botschaft bezogen, in ihren Wirkungen durchaus potentiell politisch, ohne dass aber diese Wirkung gesucht wird oder das Ziel ist.“¹¹²⁹

¹¹²¹ Ebd.

¹¹²² Ebd., S. 270.

¹¹²³ Siehe hierzu: „Die Verkündigung zielt als solche nicht auf oder gegen bestimmte politisch-soziale Systeme und Programme; kritische Aussagen dazu ergeben sich jeweils nur als Folge und betreffen Systeme und Programme nur in bestimmter Hinsicht, nämlich unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zur religiösen Wahrheit und deren Auswirkung für das Zusammenleben der Menschen.“, in: Ebd., S. 271.

¹¹²⁴ Siehe hierzu: „Das Wächteramt soll ‚in zugespitzten Situationen‘ gefordert sein, ‚wenn das Menschsein des Menschen‘, dessen Menschenrechte derart in Gefahr sind, dass das Schweigen zu diesem Zustand direkt und unmittelbar der Verleugnung des christlichen Glaubens gleichkäme.‘, in: Ebd.

¹¹²⁵ Ebd., S. 271f.

¹¹²⁶ Siehe hierzu: „Deren (= der Kirchen; Anmerkung E.S.) Auftrag und Sendung ist es, die Fülle der in ihr offenbar gewordenen Wahrheit zu verkündigen, nicht aber sich auf ein Minimum zu beschränken und erst dazufordernd und herausfordernd zu sprechen.“, in: Ebd., S. 272.

¹¹²⁷ Ebd., S. 273.

¹¹²⁸ Siehe hierzu: „Gerade das unverkürzte, von aktuell-politischen Rücksichten und Überdeterminationen freie Eintreten für diese Botschaft ist die Bedingung dafür, dass politische Wirkungen von ihr (= der Religionsgemeinschaft, Anmerkung E.S.) ausgehen und sie ihre eigene Maßgeblichkeit in und gegenüber dem politischen Beziehungsfeld zur Geltung bringt.“, in: Ebd., S. 274.

¹¹²⁹ Ebd.

Das konkrete politische Wirken der Religionsgesellschaften sollte durch die einzelnen Gläubigen, also durch die Laien erfolgen,¹¹³⁰ denn die Verwirklichung religiös begründeter Positionen „bedarf in einer demokratischen Ordnung der Anwälte, die in Gesellschaft und Staat, im politischen Prozess dafür eintreten und sich engagieren.“¹¹³¹ Diese Aufgabe ist nach Ansicht Böckenfördes in Übereinstimmung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil Ausdruck der Wirksamkeit der Gläubigen im Sinne der Inhalte ihres Glaubens.

4.2 Die Formen kirchlicher Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft

Mit der Studie „Staat, Gesellschaft und Kirche“ stellt sich Böckenförde der Thematik des Verhältnisses dieser drei wechselseitig aufeinander bezogenen soziologisch fassbaren und politisch bedeutsamen Ordnungen. Ausgehend von der besonders „seit dem späten 18. und frühen 19. Jahrhundert entstandenen Differenzierung des politischen Gemeinwesens in Staat und Gesellschaft“¹¹³² fragt Böckenförde zunächst nach dem Verhältnis von Staat und Kirche unter den Bedingung ihrer „heutigen Wirklichkeit und Problemlage“.¹¹³³ Von der Voraussetzung her, dass sich Staat und Kirche, in Fortsetzung der bei Aristoteles begründeten „antiken Polis-Philosophie“, seit dem Mittelalter als „Societates perfectae“ verstehen, deren grundsätzliche Bestimmung unter jeweils zu differenzierenden historischen Bedingungen bis ins 20. Jahrhundert hinein bedeutsam blieben, entstand unter Wegfall der traditionellen Voraussetzungen ein neues Verhältnis zwischen Staat und Kirche, das sich auf der Seite des Staates im Axiom der religiös-weltanschaulichen Neutralität, auf der Seite der katholischen Kirche in der „Potestas in temporalibus“, auf evangelischer Seite in der staatlichen Kirchenhoheit, ausdrückt.¹¹³⁴ Eine zentrale Aussage, die die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil über sich selbst getroffen hat, ist die der „Communitas spiritualis“. Die evangelische Kirche begreift sich, ausgehend von der protestantischen Ekklesiologie, seit Ende der Monarchie in Deutschland zunehmend als Sozietät mit eigener Ordnung, Organisation und Verwaltung.¹¹³⁵ Als Voraussetzung für eine neue Verhältnisbestimmung von Staat, Gesellschaft und Kirche gilt für Ernst-Wolfgang Böckenförde zum einen das „Aufhören der Identität von Staat und politischem Gemeinwesen“, zum anderen „die Ablösung des Staates von der Religion als seinem Fundament“.¹¹³⁶ Die in der Verfassung garantierte Religionsfreiheit zeigt diese „grundlegende Veränderung“ im Verhältnis von Staat und Religion bzw. Kirche auf.¹¹³⁷ Aus den „veränderten Grundgegebenheiten im Hinblick auf das Verhältnis Staat – Gesellschaft – Kirche“ ergibt sich

¹¹³⁰ Siehe hierzu: „In einem demokratisch organisierten politischen Gemeinwesen muss sich diese Einwirkung (auf Staat und Gesellschaft, Anmerkung E.S.) im und durch den demokratischen politischen Prozess vollziehen, nicht an ihm vorbei.“, in: Ebd.

¹¹³¹ Ebd., S. 275.

¹¹³² Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 114.

¹¹³³ Ebd., S. 116-137.

¹¹³⁴ Ebd., S. 131-135.

¹¹³⁵ Ebd., S. 135.

¹¹³⁶ Ebd., S. 131.

¹¹³⁷ Siehe hierzu: „Die Religion ist in ihm (= dem Staat, Anmerkung E.S.) und von ihm freigegeben, in der Form der Anerkennung der Religionsfreiheit seiner Bürger. Sie hat dadurch die Möglichkeit ihrer Entfaltung, in und aus der Überzeugung der Bürger, aber sie entbehrt, vom Staat her gesehen, der Notwendigkeit. Sie ist auch nicht mehr der gemeinsame Boden, auf dem Staat und Kirche unbezweifelt stehen und auf den sie sich beziehen, wenn sie zusammenwirken oder Konflikte austragen.“, in: Ebd., S. 132.

für Böckenförde die wichtige Frage nach „der Zuordnung und Verhältnisbestimmung“.¹¹³⁸ Bezuglich des genannten Themas geht es des Weiteren um das „Verhältnis von kirchlichem Handeln und Wirken (und der) politische(n) Wirksamkeit der Kirche“, sowie um das „Verhältnis von kirchlichem Amt und Politik“, und um die „politischen Wirkmöglichkeiten der Gläubigen“.¹¹³⁹ Als Ordnung innerhalb von Gesellschaft und Staat tritt die Kirche in einer säkularen Welt und unter der Berücksichtigung des Individualismus und des Pluralismus veränderten Ausgangsvoraussetzungen entgegen. Für die Ausübung funktionaler und inhaltlicher Aufgaben im politischen Bereich sind besonders die christlichen Laien beauftragt, während die Aufgabe der Amtsträger vorwiegend in der Inspiration und in einer eher passiven Unterstützung des politischen Prozesses liegt. Für eine direkte Beteiligung der Amtsträger, deren primäre Aufgabe die Verkündigung des Evangeliums ist, gelten die Kriterien des geistlichen Inhalts und der dringlichen Notwendigkeit. Böckenförde geht es hier um die Umsetzung einschlägiger Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er setzt dem politischen Wirken des kirchlichen Amtes enge Grenzen, um einerseits die Würde der Amtsträger als Repräsentanten der Glaubensverkündigung und andererseits die Autonomie des Politischen zu wahren. Um den „entscheidenden Unterschied des Christlichen“ zu markieren, verpflichtet Böckenförde die Laien im politischen Prozess auf pointierte und begründete christliche Positionen. Er spricht sich, um der Gefahr der Marginalisierung des Christlichen entgegenzuwirken, für die Formulierung dezidiert christlicher Grundsätze aus. Die Differenzierung der Wirkungsbereiche zwischen Klerikern und Laien sowie die Profilierung des christlichen Ethos hält Böckenförde für einen entscheidenden Beitrag.

4.2.1 Verhältnis von kirchlichem Handeln und politischer Wirksamkeit

Im politischen Bereich bringt sich

„kirchliche Wirksamkeit“ zweifach zur Geltung: „als Handeln der kirchlichen Ämter <Kirche als Institution> und im Handeln der Gläubigen <Kirche als Volk Gottes>.“¹¹⁴⁰

Ihre jeweilige politische Wirksamkeit ist durch einen „staatlichen und einen innerkirchlichen Aspekt gekennzeichnet“. Von Seiten des Staates ist die Kirche ordentlicher Akteur innerhalb des Prozesses der politischen Willensbildung. Böckenförde weist diese endogene Aufgabe des politischen Prozesses vor allem den Laien zu.¹¹⁴¹ Er unterscheidet davon das Handeln der kirchlichen Amtsträger, denn sie schalten sich aufgrund ihrer amtlichen Funktion in den politischen Prozess in Unabhängigkeit von „Konsensbasis und Stimmengewicht“ ein, lediglich stützend auf ihre geistliche Autorität im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft.¹¹⁴² Vom innerkirchlichen Aspekt her, ergibt sich die Frage der kirchlichen Wirksamkeit von Amtsträgern

¹¹³⁸ Ebd., S. 136f.

¹¹³⁹ Ebd., S. 176.

¹¹⁴⁰ Ebd., S. 177.

¹¹⁴¹ Siehe hierzu: „Was über die Gläubigen, sei es als einzelne, sei es in organisierten Gruppen, an kirchlichen Belangen, Zielvorstellungen und Forderungen eingebracht und geltend gemacht wird, fädet sich nahtlos in den politischen Willensbildungsprozess und seine Ordnung ein. Es unterliegt dann auch, da es als Anliegen usf. einzelner Bürger oder Gruppen von Bürgern auftritt, fraglos den Spielregeln demokratischer Willensbildung.“, in: Ebd.

¹¹⁴² Siehe hierzu: Die Amtsträger handeln im Prozess der politischen Willensbildung „aus der Autorität ihres geistlichen Auftrags, (sie) vertreten und beziehen Positionen, die – unabhängig von Konsensbasis und Stimmengewicht – aus ihrer eigenen Gültigkeit Beachtung verlangen. Es ist die Position des <geistlichen> „Gegenüber, die geltend gemacht wird.“, in: Ebd., S. 178.

und Laien dahingehend, inwiefern die Amtsträger in den Wirkungsbereich der Laien eingreifen, „wenn sie mit kirchenamtlicher Autorität in den politischen Bereich hinein reden und handeln.“¹¹⁴³ Böckenförde verweist hier auf das Zweite Vatikanische Konzil, das die besondere Zuständigkeit der Laien in den weltlichen Fragen und Themenbereichen besonders betont; den Amtsträgern, besonders den Bischöfen, wird damit implizit Zurückhaltung bei der „Umsetzung und Verwirklichung der christlichen Botschaft in den politischen Bereich“ auferlegt.¹¹⁴⁴ Böckenförde folgert daraus für die katholische Kirche eine Zurückhaltung des Amtes und damit des Anspruchs von Autorität, er sieht trotzdem aber die Notwendigkeit, in Form der „Anregung und helfenden Unterweisung“ der Laien durch die Amtsträger für geboten an.¹¹⁴⁵ Der „leitende Gesichtspunkt“ für das Wirken der Kirche, sowohl der Kleriker als auch der Laien, ist die Verkündigung des Evangeliums. Dabei handelt es sich um eine religiöse Aufgabe, sie ist „genuin geistlichen Charakters“ und deshalb „unpolitisch“. Indem sich aber die Botschaft des Evangeliums an die Menschheit richtet, berührt sie die „Ordnung ihres Zusammenlebens“ und ist deshalb „unabhebbar politisch“; die kirchliche Heilsbotschaft ist folglich „in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen“ einbezogen.¹¹⁴⁶

4.2.2 Politisches Handeln durch kirchliche Amtsträger

Für die Amtsträger bedeutet die beschriebene grundlegende Verhältnisbestimmung von kirchlichem Handeln und politischer Wirksamkeit, dass ihre erste Aufgabe der Verkündigungsauftrag ist, darin zeigt sich ihre „Eigenständigkeit und Unabhängigkeit der staatlich-politischen Gewalt“ gegenüber. In Wahrnehmung dieser Aufgabe ergeben sich aber möglicherweise politische Konsequenzen, Böckenförde spricht deshalb von der „unpolitisch-politischen Wirksamkeit der Kirche“.¹¹⁴⁷ Als erstes Kriterium für Äußerungen des kirchlichen Amtes zu politischen Fragen ist unter Berücksichtigung des leitenden Gesichtspunkts, dass nur Fragen der „unmittelbaren geistlichen Dimension“, zu der aber auch Fragen der ethisch-moralischer Ordnung gehören, Stellungnahmen zum politischen Prozess rechtfertigen.¹¹⁴⁸ Wo die geistliche Dimension fehlt, muss allerdings die „Autonomie des Politischen“ beachtet werden. Dieser Grundsatz wird aber dann zum Problem, wenn politische und religiöse bzw. ethisch-moralische Fragestellungen ineinander greifen. Böckenförde spricht in diesem Kontext von der Notwendigkeit der „Integration beider Dimensionen, von denen keine die andere vorwegnehmen oder erübrigen kann.“¹¹⁴⁹ Kirchenamtliche Äußerungen zu politischen Frage bedürfen einer „metapolitischen“ bzw. transzendenten Bedeutung, nur dann kommt dem kirchlichen Amt eine Kompetenz zu politischen Äußerungen zu.¹¹⁵⁰ Als weiteres Kriterium für politische Äußerungen durch die Amtsträger der Kirche führt Böckenförde die „Dringlichkeit

¹¹⁴³ Ebd.

¹¹⁴⁴ Siehe hierzu: Böckenförde verweist hier auf einen Grundsatz aus der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“: „Die Laien aber, die am ganzen Leben der Kirche ihren tätigen Anteil haben, sind nicht nur gehalten, die Welt mit christlichem Geist zu durchdringen, sondern sie sind auch dazu berufen, überall, und zwar inmitten der menschlichen Schicksalsgemeinschaft, Christi Zeugen zu sein.“, in: GS 43.

¹¹⁴⁵ Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 179.

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 180.

¹¹⁴⁷ Ebd.

¹¹⁴⁸ Ebd., S. 181.

¹¹⁴⁹ Ebd., S. 182.

¹¹⁵⁰ Ebd.

bzw. Notwendigkeit“ an.¹¹⁵¹ In den Fragen der Freiheit und der Menschenwürde ist diese Dringlichkeit geboten, ansonsten sollten sich auch hier um die Wahrung der „Eigenständigkeit des Politischen“ die Amtsträger um Zurückhaltung bemühen. Für Form und Inhalt der amtskirchlichen Stellungnahmen zu politischen Fragen gilt die Prämisse,

„dass amtskirchliche Äußerungen, um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit und Wirkung willen, weder auf den gesellschaftlichen Konsens als ihren Maßstab bezogen, noch durch ihn begrenzt sein dürfen.“¹¹⁵²

Die Wahrnehmung des geistlichen Auftrags gebietet auf alle Fälle eine hinreichende Differenzierung in der Bewertung der Fragestellung. Das kirchliche Amt muss seinen „eigenen Standort im Sinne des ‚Gegenüber‘ zu Staat und Gesellschaft“ bewahren.¹¹⁵³ Inhaltlich kann sich das kirchliche Amt als „verbindliches Sprechen“ in Konfliktfragen des Gewissens oder als „Aufgabe, drohendes oder bestehendes Unrecht beim Namen zu nennen“ äußern.¹¹⁵⁴ Zur „Form kirchenamtlicher Aussagen“, die über die des Sprechens im engeren Kontext der Glaubensperspektive hinausgeht, gehört nach Böckenförde auch die Formulierung von „Zielen und Zielorientierungen für das politische Handeln“, eine Art „ethische Aufgabe“ kirchenamtlicher Stellungnahmen.¹¹⁵⁵ Die parteipolitische Neutralität ist für Böckenförde eine relative. Er wendet sich ausdrücklich gegen eine „Äquidistanz“ der Kirche zu den politischen Parteien, die für den politischen Prozess unabdingbar sind, sondern macht die Nähe bzw. Distanz der Kirche zu den Parteien von gegebenen inhaltlichen Positionierungen abhängig.¹¹⁵⁶ In diesem Zusammenhang stellt Böckenförde „kirchenamtliche Wahlempfehlungen“ grundsätzlich in Frage, da es sich bei der Wahlentscheidung um eine „genuine politische Entscheidung“ handelt, die Ausdruck einer „Gesamtabwägung“ ist und dadurch Ausdruck des politischen Willens eines Staatsbürgers bleibt. Diese Entscheidung müssen alle Bürger im Sinne eines Abwägungsprozesses selbst treffen, das kirchliche Amt hat den Laien dabei nichts voraus.¹¹⁵⁷

¹¹⁵¹ Siehe hierzu: „Diese Dringlichkeit hängt für die Kirche wesentlich davon ab, welche Bedeutung die geistliche Dimension bei der anstehenden Problematik hat.“, in: Ebd.

¹¹⁵² Ebd., S. 183.

¹¹⁵³ Siehe hierzu: „Wichtig ist allerdings, dass kirchenamtliche Äußerungen, die sich nicht primär an die eigenen Gläubigen, sondern an Staat und Gesellschaft wenden, sich in ihrem Anliegen und ihrer Aussage auch für Staat und Gesellschaft verständlich machen.“, in: Ebd., S. 184.

¹¹⁵⁴ Siehe hierzu: „Soll die Äußerung legitim bleiben, muss sich ihre inhaltliche Aussage unmittelbar aus der christlichen Heilsbotschaft ableiten“, in: Ebd., S. 184f.

¹¹⁵⁵ Siehe hierzu: „Es überschreitet nicht Auftrag und Kompetenz des kirchlichen Amtes, bei diesem Prozess der Umsetzung (christlicher Zielvorstellungen) Rat und Hilfe <statt autoritativer Weisung> zu leisten, christliche Zielvorstellungen und Handlungsimpulse – über die Darbietung inhaltsarmer Prinzipienaufstellungen hinaus – im Hinblick auf die Situation und die Probleme der jeweiligen Gegenwart zu entfalten, daraus sich ergebende Perspektiven deutlich zu machen und – aus der geistlichen Dimension heraus – Gesichtspunkte aufzuweisen, die für eine angemessene Konkretisierung von Bedeutung sind.“, in: Ebd., S. 186.

¹¹⁵⁶ Siehe hierzu: „Für die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags ist stattdessen (= der Äquidistanz, Anmerkung E.S.) eine grundsätzliche Offenheit gegenüber den politischen Parteien Voraussetzung. Eine solche Offenheit bedeutet, dass die Kirche den Parteien als gestaltenden politischen Kräften insgesamt zugewandt ist, ihnen in gleicher Weise mit – erbetenem – Rat zur Verfügung steht oder sich kritisch an sie wendet, ohne dass eine Bevorzugung oder Benachteiligung bestimmter Parteien intendiert ist.“, in: Ebd., S. 188.

¹¹⁵⁷ Ebd., S. 188f.

4.2.3 Politisches Handeln durch Laien

Zeigen die Einwirkungen des Klerus auf den politischen Prozess ihre Begrenzung auf „Konfliktsituationen“ und auf die „kritische Funktion der Kirche“ eine Limitierung auf, so ist die politische Betätigung der Laien evident, sie ist „primär eine Aufgabe der Gläubigen als Staatsbürger.“¹¹⁵⁸ Die kirchliche Sendung der Laien im politischen Prozess ergibt sich christologisch aus „ihrer Teilnahme am priesterlichen und prophetischen Amt Christi und der Sendung der Kirche.“¹¹⁵⁹ Das kirchliche Lehramt drückt dies unmissverständlich im Zweiten Vatikanischen Konzil aus.¹¹⁶⁰ Die kirchliche Lehre über das Laienapostolat zusammenfassend, konstatiert Böckenförde:

„Nirgends findet sich ein Ansatz für eine Dominanz der kirchlichen Amtsträger, Bischöfe wie Priester, über die Laien bei der Wahrnehmung dieses ihres Apostolats.“¹¹⁶¹

Dabei ist keine strikte Trennung mit Amt und Dienst der Bischöfe und Priester vollzogen, die Laien nehmen ihre spezifische Aufgabe „im gemeinsamen Glauben, aber in eigener Verantwortung und Kompetenz“ wahr.¹¹⁶² Das Verhältnis von Amtsträger und Laien ist aber nicht als „beziehungsloser Dualismus“ zu verstehen, es geht vielmehr um die Konkretisierung der Verkündigungsinhalte auf unterschiedlichen Wegen. Die „Aktions- und Organisationsform“ des Engagements der Laien in Gesellschaft und Staat fordert von dieser Prämisse her, innerhalb der vorfindlichen staatlichen und gesellschaftlichen Realität „eine optimale Verwirklichung des christlichen Propriums“ zu suchen.¹¹⁶³ Die Aktivität der Laien äußert sich diesbezüglich im politischen Bereich oder durch die Teilnahme an institutionellen Formen des gesellschaftlichen Lebens, dabei können die „Ergebnisse, zu denen verschiedene Gruppen von Christen (...) in ihrer Urteilsbildung und Entscheidung kommen“, unterschiedlich ausfallen.¹¹⁶⁴ Bei der „Bildung eigener christlicher Institutionen und Aktionsformen“, wie etwa christlicher Vereine und Gewerkschaften, darf es nicht um eine zu nichtchristlichen Bewegungen unterschiedslose Vereinigungen gehen, es bedarf vielmehr des „entscheidenden christlichen Unterschieds“, der die „christliche Handlungsalternative“ zum Ausdruck

¹¹⁵⁸ Ebd., S. 192.

¹¹⁵⁹ Ebd., S. 193.

¹¹⁶⁰ Böckenförde verweist hier auf das Dekret über das Apostolat der Laien „Apostolicam actuositatem“: „Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes. Durch ihr Bemühen um die Evangelisierung und Heiligung der Menschen und um die Durchdringung und Vervollkommnung der zeitlichen Ordnung mit dem Geist des Evangeliums üben sie tatsächlich ein Apostolat aus.“, in: AA 2. Siehe hierzu weiter: „Aus dem Empfang der Charismen (...) erwächst jedem Glaubenden das Recht und die Pflicht, sie in Kirche und Welt zum Wohl der Menschen und zum Aufbau der Kirche zu gebrauchen.“, in: AA 3.

¹¹⁶¹ Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 193.

¹¹⁶² Ebd., S. 194.

¹¹⁶³ Ebd., S. 195.

¹¹⁶⁴ Ebd.

bringt.¹¹⁶⁵ Dies gilt auch für Ausrichtung und Handeln einer profiliert christlichen Partei.¹¹⁶⁶ Allerdings müsste eine solche Partei bereit sein, auf Kompromissformeln zugunsten der säkularen Mehrheit zu verzichten und an ihrem christlichen Proprium festhalten. Darin zeigt sich nach Überzeugung Böckenfördes das „unterscheidend Christliche“.¹¹⁶⁷ Böckenförde sieht hierbei allerdings die realistische Gefahr einer „permanenten Überforderung“ unter der Maßgabe, Sauerteig des Christlichen in der nichtchristlichen Umwelt zu sein. Seiner Überzeugung nach lebt aber die pluralistische Gesellschaft trotzdem davon, dass gesellschaftliche Organisationen, wie die christlichen Kirchen, ihr

„eigenes Proprium bewahren, lebendig entwickeln und in den geistigen Kommunikationsprozess der Gesellschaft einbringen.“¹¹⁶⁸

Insofern wendet er sich gegen den Zwang, stets einen von allen getragenen Konsens zu finden. Von der Frage einer „christlichen Politik“ aus stellt sich die Problematik der christlichen Botschaft grundsätzlich dar, denn innerhalb des Evangelium fehlt einerseits ein „konkretes politisches Handlungsprogramm“, andererseits finden sich aber zahlreiche „Orientierungen und Impulse für das Verhalten der Christen in der Welt und (für) die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens“.¹¹⁶⁹ Aus der systematischen Erfassung dieses Befundes ergibt sich eine moraltheologische Gegenüberstellung von „christlichen Grundsätzen“ und der „Autonomie der Sachbereiche“, die allerdings ihre „Begrenzung an den Grundsätzen und Handlungsgeboten“ der christlichen Botschaft finden.¹¹⁷⁰ Die maßgeblichen Grundsätze und Handlungsgebote lassen sich nach klassischer Überzeugung der Theologe aus dem Naturrecht, das als „fundamentales Wesensrecht der menschlichen Natur“ verstanden wird, mit den Mitteln der Vernunft erschließen und zu normativen Regeln weiterentwickeln. Für eine pluralistisch säkulare Gesellschaft bietet das Naturrecht nach dieser Auffassung die „normative Handlungsgrundlage in einer (...) nicht mehr von gemeinsamen christlichen Grundauffassungen getragenen Gesellschaft“.¹¹⁷¹ Im Durchblick der Evangelien ergeben sich derartige normativ zu erschließende Anweisungen hingegen nur „sektoral und selektiv“. Böckenförde bemängelt, dass aus dieser Vorgabe der „christliche Gehalt von Politik parzelliert wird“ und sich nur noch auf „Minima der Ordnung des Zusammenlebens“ reduziert, christliche Politik aber damit in „relative Nähe zum allgemeinen Konsens“ gerät. Er fordert von daher, dass die christliche Botschaft als eine „Botschaft der Fülle und der Unterscheidung“ neu entdeckt wird, um damit das „Ganze des menschlichen Lebens“ zu umfassen, die Würde und

¹¹⁶⁵ Siehe hierzu: „Gelingt dies (= der entscheidende christliche Unterschied, die Handlungsalternative, Anmerkung E.S.) nicht und bleibt als Ziel nur, das gleiche wie die anderen zu tun, jedoch aus anderen Motiven und in einer gemeinsamen personalen Verbundenheit, so besteht die Gefahr, dass dies der Darstellung und Verwirklichung des Christlichen mehr schadet als nützt; das Christliche verliert seine Unterscheidungskraft oder wird zum Vereinsmerkmal.“, in: Ebd., S. 196.

¹¹⁶⁶ Siehe hierzu: „Werden Christen unter ausdrücklicher Berufung auf ihren Glauben in einer Partei politisch tätig, gewinnt das Handeln einer solchen Partei Bedeutung für die Glaubwürdigkeit des Christlichen überhaupt.“, in: Ebd.

¹¹⁶⁷ Siehe hierzu: „Nur dann (= im Verzicht auf Mehrheiten, Anmerkung E.S.) wird es ihr möglich sein, dem Kriterium einer christlichen Partei zu genügen, nämlich nicht bereit zu sein, das eigene christliche Proprium und die darin liegende Identität um der politischen Macht willen zu verwässern, zu vertuschen oder gar aufzugeben.“, in: Ebd., S. 197.

¹¹⁶⁸ Ebd., S. 198.

¹¹⁶⁹ Ebd., S. 199.

¹¹⁷⁰ Ebd.

¹¹⁷¹ Ebd.

Heilsbestimmung für das Individuum ist.¹¹⁷² Nach Ansicht Böckenförde sind die „Auswirkungen der christlichen Botschaft auf die Politik intensiver und umgreifender, als es in der traditionellen Begründungstheorie erscheint.“¹¹⁷³ Ihre Grundsätze und Sachaussagen sind nicht abstrakt, sondern auf ein Ziel ausgerichtet, das von der christlichen Botschaft bestimmt ist. Von daher können konkrete Sachbereiche nicht als „autonom“ bestimmt angesehen werden, ihr Begründungszusammenhang ist vielmehr christlich profiliert. Die Differenzierung von „christlichen Grundsätzen“ und „Autonomie der Sachbereiche“ greift deshalb zu kurz.¹¹⁷⁴ Böckenförde fordert, „dass das Christliche in der Politik eine ‚Politik angesichts des ‚Reiches Gottes‘ ist. Diese theologische Ausrichtung von Politik abstrahiert nicht von den immanenten Voraussetzungen, sondern verfolgt als Ziel einer „Annahme des Reiches Gottes“ vermittelt durch menschliches Handeln; die „Geschöpflichkeit des Menschen und der Welt“ hat darin seine Bestimmung und christliche Politik ihren theologischen Ort.¹¹⁷⁵

4.3 Das politische Mandat der Kirche

In einem Vortrag an der Universität Heidelberg thematisiert Ernst-Wolfgang Böckenförde im Jahr 1969 die Frage nach einem politischen Mandat der Kirche.¹¹⁷⁶ Er hatte bereits 1957 über das „Ethos der modernen Demokratie und die Kirche“¹¹⁷⁷ publiziert und darin die Frage der politischen Wirksamkeit der Kirche im demokratischen Staatswesen erörtert. Unter dem Eindruck der gesellschaftlichen Veränderungen im Jahr 1968 und den Thesen einer „neuen politischen Theologie“¹¹⁷⁸ ergibt sich die Komplexität des politischen Wirkens der Kirche im freiheitlich-demokratischen Staat aus einer auch innerkirchlich gesehen veränderten Perspektive. Die Herausforderungen, der sich Böckenförde stellt, sieht er selbst einerseits in den Forderungen der zeitgenössischen politischen Theologie, „neue politische Optionen vorzustellen und diese, weil in der christlichen Offenbarung enthalten, mit politischer Verbindlichkeit auszustatten“ und andererseits in der Verteidigung der „Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit der Laien (...) gegenüber selbsternannter ‚prophetischer‘ Autorität bestimmter Theologen und kirchlicher Gruppen“.¹¹⁷⁹ Diese veränderten Voraussetzungen markieren den Unterschied zur Stellungnahme Böckenfördes von 1957:

„Damals ging es um die Infragestellung und Abwehr eines politischen Mandats der Amtskirche, das diese unter Berufung auf das bischöfliche Hirtenamt in Anspruch nahm und praktisch-politisch nach ‚rechts‘ hin ausügte“; demgegenüber geht es 1969 um die Forderung nach Ausübung eines politischen Mandats durch die Kirche „nach ‚links‘ hin“.¹¹⁸⁰

Böckenförde beleuchtet die Fragestellung von zwei Seiten, von der staatlichen und von der kirchlichen Perspektive her und führt so zu einer grundsätzlichen Erörterung, die über den konkreten Anlass der damaligen Zeit hinausweist. Vom staatlichen Gesichtspunkt berührt die

¹¹⁷² Ebd., S. 200.

¹¹⁷³ Ebd.

¹¹⁷⁴ Ebd., S. 200f.

¹¹⁷⁵ Ebd., S. 201.

¹¹⁷⁶ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?

¹¹⁷⁷ Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche., in: KGZ, S. 9-25.

¹¹⁷⁸ Metz, Das Problem einer politischen Theologie; ders., Politische Theologie in der Diskussion.

¹¹⁷⁹ KGZ, S. 249.

¹¹⁸⁰ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, S. 251.

Frage nach einem politischen Mandat der Kirche vor allem die „rechtlichen Stellung“ der Kirche entsprechend ihrer Verankerung in der „staatlichen Rechtsordnung“, vom kirchlichen Blickwinkel aus, geht es um die Frage, „ob die Inanspruchnahme eines politischen Mandats theologisch legitimiert ist“.¹¹⁸¹ Das Ergebnis der Analyse muss dabei nicht zwangsläufig kongruent sein, der staatsrechtliche Aspekt kann von der theologischen Argumentation durchaus abweichen.¹¹⁸² Bei der inhaltlichen Bestimmung des „politischen Mandats der Kirche“ selbst geht es Böckenförde in diesem Vortrag nicht um eine differenzierte Zuweisung an Amtsträger und Laien, sondern um die Frage nach der Legitimität eines politischen Mandats, das erstrangig auf die Kirche bezogen ist. Ein wichtiger Aspekt ergibt sich aus der Analyse des biblischen Befundes und der daraus resultierenden Erkenntnis, dass sich eine Beteiligung der Kirche an politischen Prozessen lediglich als indirekte Konsequenz des Auftretens Jesu von Nazareth und des Wirkens der Urgemeinde ableiten lässt. Äußerungen zu politischen Fragen bedürfen deshalb einer theologischen Begründung, da ansonsten die Gefahr besteht, dass die Botschaft des Evangeliums als Meinungsbeitrag im politisch Diskurs relativiert wird. Böckenförde wendet sich gegen eine „Politisierung der Kirche“ und plädiert dennoch, unter bestimmten Bedingungen, für die Wahrnehmung eines politischen Mandats durch die Kirche.

4.3.1 Theologische Aspekte der Kirchenverfassung

Böckenförde skizziert den Grundauftrag der Kirche, indem er deren Bedeutung christologisch und ekklesiologisch umreißt. Ihr Zentrum findet die Kirche in der „Verkündigung der Heilsbotschaft Gottes“, wie es sich im Heilshandeln Jesu Christi konkretisiert. Ekklesiologisch betrachtet, führt diese Bestimmung zu einem Verständnis des kirchlichen Amtes als „Hirtenamt“ mit dem Ziel der Bewahrung der Botschaft und der Feier der „göttlichen Heilsgaben“ in Gottesdienst und Sakrament.¹¹⁸³ Die Funktion des Lehramtes liegt dabei in der „Abstützung des Hirtenamtes, damit Heilstat und Heilsbotschaft nicht im Wechsel der Generationen und geschichtlichen Fragestellungen verlorengehen“.¹¹⁸⁴ Von der Heilsbotschaft her bestimmen sich Umfang und inhaltliche Gestalt des kirchlichen Wirkens. Böckenförde beschreibt als soteriologische Mitte des Neuen Testaments die, aus der Erlösung resultierende Umkehr, die „Metanoia“ im Sinne eines inneren Prozesses der Hinwendung des Menschen zu der in Jesus Christus geschenkten Versöhnung mit Gott. Die politisch-soziale Relevanz dieses Ansatzes, der sich zudem mit dem, die Würde des Menschen konstituierenden Verständnis von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verbindet, zeigt eine doppelte Ausrichtung: Eine „Distanz zur Welt“ und gleichzeitig aber eine „Freiheit gegenüber der Welt“.¹¹⁸⁵ Diese Dualität bestimmt das politische Wirken der Kirche, ihren

¹¹⁸¹ Ebd.

¹¹⁸² Siehe hierzu: „Die Antwort auf die Frage (= nach der Legitimität eines politischen Mandats der Kirche, Anmerkung E.S.) ist unabhängig von der Lage, die sich unter staatlich-rechtlichen Gesichtspunkten ergibt. Gestattet die staatliche Rechtsordnung die Wahrnehmung eines politischen Mandats der Kirche, so begründet das noch nicht dessen innerkirchliche, theologische Legitimation, ebenso wie umgekehrt ein staatlich-rechtliches Verbot eines solchen Mandats dessen innerkirchliche Legitimation nicht aufzugeben vermag.“, in: Ebd., S. 252.

¹¹⁸³ Ebd., S. 253.

¹¹⁸⁴ Ebd., S. 253f.

¹¹⁸⁵ Siehe hierzu: Der Mensch ist, in seinem Selbstbewusstsein und seinem Dasein-Sinn, über den Bereich weltimmanenter Zielsetzungen prinzipiell hinausgehoben. Die Aussage der Offenbarung, dass der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und in seiner konkreten <erlösten> Existenz ‚Kind Gottes‘ ist, verleiht nicht nur eine

Auftrag für eine Neuschöpfung der Welt in der Kraft und im Geist des Evangeliums. Für Böckenförde ist es nicht nötig, den „gesellschaftlichen Bezug“ des Evangeliums durch eine „neue Hermeneutik zu entdecken“, er ist bereits *eo ipso* gegeben.¹¹⁸⁶ Das politisch-soziale Wirken des Christen und der Kirche ergibt sich aber nicht aus der direkten Ableitung einer Aufforderung der Predigt Jesu oder der Praxis der Urgemeinde, der historische Jesus von Nazareth hat Forderungen nach der „Errichtung einer politischen Messiasherrschaft“ stets abgelehnt, sondern vielmehr aus einer indirekten Konsequenz, die die Botschaft Jesu nach sich zieht.¹¹⁸⁷ Eine für das politische Mandat wichtige Folge ergibt sich z. B. aus der „Botschaft der Freiheit“, die den Menschen nicht instrumentalisiert, sondern seine „Freiheit im Glauben und seine Freiheit der Entscheidung“ ermöglicht.¹¹⁸⁸ Die inhaltliche Neuausrichtung der Botschaft Jesu zielt auf einen Gesinnungswandel des Menschen. Es geht um ein „Weltverhältnis des Christen“, das aufgrund der eschatologischen Erwartung „allen weltimmanenten Vollendungsiedologien“ gegenüber kritisch ist.¹¹⁸⁹ Ihrem Wesen nach sind die Mahnreden Jesu und seine Konflikte mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit zwar auch politische Konflikte, sie ergeben sich aus dem gesellschaftlich vorherrschenden Kontext der jüdischen Theokratie, dennoch ist Jesus von Nazareth kein Revolutionär im modernen Sinn. Seine Botschaft setzt die damalige Rechtsordnung voraus, erst im „Überschreiten der Rechtssphäre, die das Liebesgebot intendiert“, kommen die Imperative seiner Verkündigung zum Ausdruck.¹¹⁹⁰

4.3.2 Konsequenzen für das politische Mandat

Die Erkenntnisse aus dem exegetischen Befund nötigen hinsichtlich der Konsequenzen zu einer differenzierten Argumentation, die sich aus der Vielfältigkeit der biblischen Zeugnisse ergibt. Die Feststellung, dass sich aus der christlichen Offenbarung „kein unmittelbarer politischer Auftrag der Kirche“ ableiten lässt, verdeutlicht den Charakter der Heilsbotschaft, die primär keine „politische Theorie oder Handlungsanweisung“ ist. Aus dieser Botschaft ergeben sich aber trotzdem politische und soziale Konsequenzen, die aus der Annahme des Evangeliums resultieren. Aufgabe der Amtskirche ist es deshalb nach Ansicht Böckenfördes nicht, „das Dazwischenreten der Überlegung, Abwägung und Entscheidung der Christen in der Konkretisierung der Offenbarung auszuschalten, für sie vorab zu entscheiden und sich an ihre Stelle zu setzen“, es ist die Aufgabe der Laien, „diese Entscheidung und Konkretisierung selbst vorzunehmen.“¹¹⁹¹ Böckenförde wendet sich damit ausdrücklich gegen Formen der

Würde in sich, sondern legt auch den existentiellen Ort seines Daseins aus der Welt heraus (...). Daraus ergibt sich einerseits eine gewisse Distanz zur Welt, anderseits aber auch gerade eine Freiheit gegenüber der Welt“, in: *Ebd.*, S. 254f.

¹¹⁸⁶ *Ebd.*, S. 255.

¹¹⁸⁷ Siehe hierzu: „Die Veränderung der bestehenden Ordnungen und Verhältnisse ergibt sich als Folge aus dem gelebten Geist des Evangeliums, aus der Annahme der göttlichen Heilsbotschaft durch den Menschen und dem dadurch bewirkten Wandel ihrer Gesinnung und ihres Verhaltens.“, in: *Ebd.*, S. 256.

¹¹⁸⁸ *Ebd.*

¹¹⁸⁹ Siehe hierzu: „Aber ist nicht das Leben aus einer eschatologischen Erwartung, und das darin begründete Wissen um die Vorläufigkeit und prinzipielle Unvollendetheit aller irdischen Ordnungen – auch im Hinblick auf die in ihnen realisierbare Gerechtigkeit – ein allgemeines Kennzeichen für den Habitus, das <neue> Weltverhältnis des Christen, das ihm die Überlegenheit und einen besten Standort auch gegenüber allen weltimmanenten Vollendungsiedologien verleiht und ermöglicht?“, in: *Ebd.*, S. 256f.

¹¹⁹⁰ *Ebd.*, S. 257.

¹¹⁹¹ *Ebd.*, S. 258.

Vorbestimmung von politischen Äußerungen und Entscheidungen durch den Klerus. Er sieht das kirchliche Amt durch diese „prinzipielle Grenzbestimmung“ aber keineswegs um seine Bedeutung und Kompetenz gebracht, die Aufgabenverteilung zwischen Amtskirche und Laien entspricht vielmehr den konstitutiven Merkmalen der Kirche.¹¹⁹² Würde das kirchliche Amt nämlich aktiv in den politischen Prozess eingreifen, dann würde es selbst zu einer Partei der Auseinandersetzung und die Glaubensverkündigung zu einer „bloßen Ansicht degradiert.“¹¹⁹³ Das „Hüter- und Wächteramt“ der Kirche wird deshalb von den Amtsträgern aber dann begründet wahrgenommen, wenn es

„Ausfluss des Verkündigungsauftrags der Kirche ist und sich in dessen Rahmen hält. (...) Es ist dort gerufen, wo es sich um die Missachtung dessen handelt, was als Gesetz Gottes, als unmittelbare Berufung des Menschen in der Offenbarung unmittelbar ausgesagt und enthalten ist.“¹¹⁹⁴

Seine inhaltliche Begrenzung erfährt das „Hüter- und Wächteramt“ innerhalb des politischen Prozesses, hier können die Amtsträger die Gläubigen lediglich ermutigen und argumentativ befähigen.¹¹⁹⁵ Aus diesem differenzierenden Begründungszusammenhang resultiert Böckenförde, die

„Feststellung, dass die Kirche (= Amtsträger, Anmerkung E.S.) keinerlei Amt oder Auftrag im Bereich politischer Mittel und Zwecke – von der erwähnten Ausgrenzung abgesehen – hat.“¹¹⁹⁶

Die Äußerungen des kirchlichen Amtes in Stellungnahmen und Enzykliken sind deshalb „Ansichten und Anregungen der Person oder Stelle, von der sie ausgehen.“¹¹⁹⁷ Ernst-Wolfgang Böckenförde distanziert sich von daher von politischen Forderungen, die z. B. aufgrund der Armutsproblematik in Südamerika seitens der Amtskirche erhoben werden. Die Einforderung von Konsequenzen, die sich aus der Tatsache sozialer Ungerechtigkeiten ergeben, ist seiner Ansicht nach innerhalb des politischen Prozesses die Aufgabe der christlichen Laien.¹¹⁹⁸ Ähnlich kritisch bewertet Böckenförde Ansichten der „neuen politischen Theologie“, die eine „Theologie der Revolution“ entwickelt hat, indem er schlussfolgernd feststellt: „was bleibt, ist

¹¹⁹² Siehe hierzu: „Die Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags für die Heilbotschaft durch die Kirche (...) impliziert eine Vielzahl politisch-sozialer Wirkungen, denn diese Verkündigung zielt aus sich selbst auf die Umsetzung in weltbezogenes Verhalten. Aber diese Wirkungen sind vermittelt; vermittelt durch die Christen als selbsthandelnde, in der christlichen Freiheit und aus ihr heraus abwägende und entscheidende Personen, die ihrerseits im Geist des Evangeliums seine Impulse und Prinzipien, die ihre eigene christliche Gesinnung nach Maßgabe ihrer Erkenntnis, Einsicht und Wirkungsmöglichkeiten in konkrete Zielsetzungen und konkretes Handeln umsetzen.“, in: Ebd., S. 258f.

¹¹⁹³ Ebd., S. 259.

¹¹⁹⁴ Ebd.

¹¹⁹⁵ Siehe hierzu: Zur inhaltlichen Begrenzung des „Hüter- und Wächteramtes“ führt Böckenförde aus: „Die christliche und christlich richtige Antwort auf gegebene politisch-soziale Situationen macht nicht der Glaube und das Engagement aus sich selbst, sie ergibt sich entscheidend aus Einsicht, Erfahrung, sachkundigem Urteil, kurz aus der Kraft des Arguments, freilich eines vom Geist und Aufruf der christlichen Offenbarung inspirierten Arguments.“, in: Ebd., S. 260.

¹¹⁹⁶ Ebd.

¹¹⁹⁷ Ebd., S. 261.

¹¹⁹⁸ Siehe hierzu: Es ist „Sache des kirchlichen Amtes, diese Zustände (= der Ausbeutung der Armen, Anmerkung E.S.) als solche zu benennen, sich zum Anwalt der Opfer zu machen und auf unverzügliche Abhilfe zu dringen. (...) Die Frage indessen, ob der geeignete und notwendige Weg zur Abhilfe eine Bodenreform, eine Änderung des Steuer- und Wirtschaftssystems, eine Änderung des politischen Regimes oder eine Revolution wäre, entzieht sich kirchlicher wie theologischer Beurteilung.“, in: Ebd.

theologisierende Politik und prophetische Selbstermächtigung.“¹¹⁹⁹ Die Gefahr für das kirchliche Amt in Bezug auf Fragen und Probleme im politischen Bereich, die eines „Offenbarungsbezugs“ entbehren, sieht Böckenförde in der

„Heraufsteigerung von Ansichten zu Offenbarungsinterpretationen ebenso wie die Nichtunterscheidung von Ansicht und Verkündigung, auch wenn sie in pastoraler Intention erfolgt, (sie) führen nur dazu, dass alsbald alle Verkündigung zur Ansicht heruntergestuft wird.“¹²⁰⁰

Dem Argument der versuchten „Entpolitisierung der Kirche“ entgegnet Böckenförde mit dem Hinweis auf die Stellung der Kirche als gesellschaftlicher Institution, die durch ihre Existenz und ihr Wirken „dem Politischen ohnehin nicht prinzipiell entgehen kann“, weshalb auch ihre unpolitische Wirksamkeit stets eine politische ist.¹²⁰¹ Das Dilemma zwischen der „Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags“ und der politischen Aussagekraft bleibt deshalb bestehen und ist nach Ansicht Böckenfördes nicht auflösbar.¹²⁰²

4.4 Fazit

Die Stellung und das Wirken des Christen und der Kirche im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat ist zunächst an die Bedeutung der Religion in einer postmodernen Gesellschaft gebunden. In der Rechtsordnung, die von den Prinzipien der garantierten Freiheitsrechte und der Rechtsgleichheit der Bürger geleitet ist, wird die Bedeutung der Religion vor allem durch das Grundrecht der Religionsfreiheit bestimmt. Als „äußeres Recht“ ermöglicht die Religionsfreiheit sowohl das freie Bekenntnis zu einer Religion wie auch die Freiheit zum Nichtbekenntnis. Durch diesen in der Form der Religionsfreiheit begründeten Rechtsstatus der Religion eröffnen sich den Religionsangehörigen vielfältige Möglichkeiten der Organisation und der inhaltlichen Teilnahme am öffentlichen Leben und an der Begründung der vorstaatlichen Voraussetzungen für den Bestand des weltanschaulich-neutralen Staates. Im Bereich des Politischen muss sich die Wirksamkeit der Religion an ihrer eigenen Botschaft bzw. Sendung orientieren. Ihr spezifisches Gewicht erhält die Religion im politischen Beziehungsfeld aber nicht durch Assimilation, sondern durch die originäre Kraft ihrer eigenen Überzeugungen, Ansichten und Botschaften. Die Freiheit der Religion im demokratischen Rechtsstaat ist jedoch keine unbegrenzte, denn der Staat sucht seinen rechtlichen Wirkungsbereich auch unter der Vorgabe der Religionsfreiheit positiv zu wahren. Eine Übereinstimmung zwischen Religionsfreiheit und staatlicher Rechtsgewalt wird auf der Grundlage des Grundgesetzes durch ein „balanciertes Verhältnis“ zwischen Staat und Religion ermöglicht, wonach sich die Religionsgemeinschaften am politischen Geschehen durch ihr „unpolitisch-politisches Wirken“ aktiv beteiligen können. Aufgrund des Auseinandertretens von Staat und Gesellschaft in der Neuzeit bei gleichzeitiger Bezogenheit der jeweiligen Ordnungen aufeinander, steht die öffentliche Wirksamkeit der Kirche unter besonderen

¹¹⁹⁹ Ebd., S. 262.

¹²⁰⁰ Ebd., S. 261.

¹²⁰¹ Ebd., S. 263.

¹²⁰² Siehe hierzu: „In diesem Fall müssen die Träger des kirchlichen Amtes die politische Herausforderung, die in der Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags liegt, annehmen und die Entschlossenheit haben, in das politische Spannungsfeld einzutreten. Die Euthanasiepredigten des Bischofs von Münster, Graf Galen, waren Verkündigung und politische Tat zugleich, und das letztere umso mehr, als ihnen nicht entgegengehalten werden konnte, sie stellten eine Überschreitung des kirchlichen Verkündigungsauftrags dar.“, in: Ebd., S. 264.

funktionalen und inhaltlichen Bestimmungen. Durch spezifische Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders zum Apostolat der Laien, und der soziologischen Bestimmung einer individuell und plural ausgerichteten Gesellschaft begründet, liegt die politische Wirksamkeit der Kirche vor allem in den Händen der christlichen Laien. Die Beteiligung der kirchlichen Amtsträger ist dabei allerdings auf die geistliche Dimension des „Hüter- und Wächteramtes“ begrenzt. Während sich die Laien im politischen Prozess um Konsensbildung bemühen sollen, ist die Aufgabe der Amtsträger von der Souveränität der Glaubensverkündigung bestimmt, die grundsätzlich ein Gegenüber zum Staat bildet. Es geht dabei sowohl um die Freiheit der Religion wie um die „Autonomie des Politischen“. Böckenförde spricht sich ausdrücklich für eine profilierte, am christlichen Bekenntnis orientierte, aktive politische Wirksamkeit der Laien aus. Es ist dies die primäre Form kirchlicher Wirksamkeit in Gesellschaft und Staat. Die Grundsatzfrage nach einem „politischen Mandat“ der Kirche beantwortet Böckenförde in einer differenzierten, an theologischen Aspekten der Kirchenkonstitution orientierten Argumentation. Da die biblischen Befunde kein direktes politisches Programm formulieren, ergeben sich die Imperative des politischen Mandats der Kirche aus indirekt formulierten Konsequenzen, die in Botschaft und Praxis Jesu von Nazareth im Neuen Testament überliefert sind. Böckenförde untermauert hierbei seine Position der substantiellen Unterscheidung zwischen der politischen Wirksamkeit des Klerus und der Laien, die sich aus ihrer jeweiligen Verpflichtung zur Glaubensverkündigung und ihrem jeweils eigenen Verhältnis zur Gesellschaft und aufgrund ihres Standes innerhalb der Gesellschaft ergeben. Im Rahmen des politischen Mandats, das die Kirche durch ihren Stifterauftrag legitimiert, begründet ausübt, hat die Freiheit des Individuums eine besondere Bedeutung. Sie ist in theologischer Hinsicht als Freiheit zum Glaubensakt und in anthropologischer Hinsicht als Freiheit zur Entscheidung qualifiziert. Die so verstandene Freiheit wird einerseits durch das Evangelium Christi, andererseits durch die politische Wirkung dieser Botschaft bestimmt, sie korrespondiert folglich mit den jeweiligen Zuständigkeitsbereichen des Klerus und der Laien in der Ausübung eines politischen Mandats.

5. Abschließende Systematisierung und Einordnung

Nach der Darstellung ausgewählter Studien von Ernst-Wolfgang Böckenförde, in der die Religionsfreiheit im Prozess ihrer Anerkennung durch das Zweite Vaticanum, in ihrem historischen Hervortreten im Kontext der Entstehung des modernen Staates, als Grundrecht unter den Prinzipien der Freiheit und der freiheitlich-demokratischen Ordnung, in der Unterscheidung zwischen Individuum, Gesellschaft und Staat, in ihrer Wechselwirkung mit dem Grundrecht auf Gewissenfreiheit sowie ihrer Bedeutung für die politische Wirksamkeit der Kirche, entfaltet wurde, erfolgt nun der Versuch der Systematisierung und Einordnung. Dafür werden historische, rechtsphilosophische, sozialethische und ekklesiologische Zugänge als Kriterien einer Systematisierung gewählt. Sie sind das Ergebnis einer synoptischen Zusammenschau aus den vorgestellten Beiträgen Ernst-Wolfgang Böckenfördes. Abschließend dienen die Begriffe „Verfassung“ und „Politik“ als weitere Kriterien der Einordnung. Es geht dabei um die Bestimmungen zur Religionsfreiheit im Grundgesetz, um die Frage nach den Grenzen verfassungsrechtlicher Bestimmungen und um die Bedeutung des

Politischen. Aus der systematischen Differenzierung ergeben sich signifikante Auffälligkeiten, die für die Einordnung des Themas bei Böckenförde wichtig sind.

5.1 Zugänge zur Religionsfreiheit als Kriterien der Systematisierung

Religionsfreiheit wird im Werk von Ernst-Wolfgang Böckenförde als „Recht und Prinzip der staatlichen Rechtsordnung“ verstanden, so verdeutlicht die Religionsfreiheit das Verhältnis der Kirche „zur modernen Welt und deren spezifischer politischer Ordnungsform, dem freiheitlichen modernen Staat“.¹²⁰³ Neben der Ordnung ihrer Beziehung zum Staat liefert die Kirche in ihrer Stellungnahme zur Religionsfreiheit von sich aus „ein Stück Selbstdefinition des christlichen Glaubens.“¹²⁰⁴ Schließlich berührt die Religionsfreiheit „auch das Verständnis der Personalität des Menschen, die Anerkennung des unabdingbaren Freiheitsanspruchs der Person“.¹²⁰⁵ Die Religionsfreiheit ist damit kein singulär binnengeschichtliches Thema, sie ist vielmehr von anthropologischer, von theologischer, von verfassungsrechtlicher und staatspolitischer Bedeutung. Die lehramtliche Entwicklung in der Frage der Toleranz anderen Religionen und Bekenntnissen, die seit Ende des 19. Jahrhunderts feststellbar ist, vor Augen, konstatiert Böckenförde, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Erklärung „Dignitatis humanae“ und der damit verbundenen Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht eine „kopernikanische Wende“ vollzogen hat, was allerdings über die unmittelbare Konzilszeit hinaus ein Problem für den endogenen Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche selbst und ihr Selbstverständnis darstellt.¹²⁰⁶ Für Böckenförde ist die Religionsfreiheit, wie sie heute lehramtlich vertreten wird, keine genuine Fortsetzung der Toleranztheorie in der traditionellen katholischen Staatslehre, sie stellt vielmehr einen fundamentalen Bruch mit dieser dar. In der Religionsfreiheit

„ist nicht nur anerkannt, dass Freiheit auf Wahrheit gründet und darauf bezogen ist, sondern ebenso, dass Wahrheit Freiheit voraussetzt, weil sie nur in Freiheit auf eine der menschlichen Person gemäße Weise gesucht, gefunden und festgehalten werden kann.“¹²⁰⁷

Die gegenseitige Verknüpfung von Wahrheit und Freiheit führt nach Böckenförde zum Recht, die Religionsfreiheit erfährt rechtsphilosophisch begründet ihre Verankerung im Recht.¹²⁰⁸ Die systematische Einordnung, der im zweiten Teil dieser Arbeit vorgestellten Studien von Ernst-Wolfgang Böckenförde gliedert sich aufgrund der maßgeblichen Konvergenz von Wahrheit und Freiheit und der damit verbundenen rechtlichen und sozialen Konsequenzen in eine historische, rechtsphilosophische, sozialethische und ekklesiologische Reflexionsebene. Auf der historischen Ebene ist das „Böckenförde-Diktum“ als Ergebnis eines historischen Prozesses in der Entstehung des Staates, sowie die innerkirchliche Auseinandersetzung mit

¹²⁰³ SGK³, S. 7 Einleitung).

¹²⁰⁴ Ebd.

¹²⁰⁵ Ebd., S. 7f.

¹²⁰⁶ Siehe hierzu: „Ungeachtet ihrer grundsätzlichen und wegweisenden Bedeutung ist die Erklärung über die Religionsfreiheit innerkirchlich ein ‚Stachel im Fleisch‘ für all diejenigen, die Verfechter einer stets bruchlosen und mit sich identischen, das gleichbleibend immer Wahre nur näher ausfaltenden kirchlichen Lehrentwicklung sind und dies mit dem Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens verknüpft sehen.“, in: Ebd., S. 10.

¹²⁰⁷ Böckenförde, Recht. Sittlichkeit. Toleranz, S. 67f.

¹²⁰⁸ Siehe hierzu: „Wahrheit und Freiheit sind so in der Weise miteinander verknüpft, dass äußere, rechtliche Freiheit unabdingbar der Weg zur Wahrheit ist, nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen besteht Religionsfreiheit als Recht.“, in: Ebd., S. 68.

dem Liberalismus und die Weiterentwicklung der Freiheitsrechte aus den Grundgedanken der Aufklärung bedeutsam. Der rechtsphilosophische Zugang beleuchtet aus dem Zusammenhang von Freiheit, Recht und Staat die inhaltliche Dimension des Diktums von Böckenförde. Der Staat, der mit seiner Rechtssetzung zwischen subjektiver Freiheit des Individuums und objektiver Freiheit der Sozietät zu vermitteln hat, bedarf sittlicher Normen, die er aber nicht diktiert, sondern aus der Sittlichkeit seiner Bürger aufnimmt. Darin zeigt sich die Überzeugung, dass der Staat einer sittlichen Begründung bedarf, um seiner Friedens- und Freiheitsfunktion gerecht zu werden. Das Grundrecht der verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit stellt den Rahmen zur Verfügung, damit die Bürger ihre metaphysisch-transzendenten Überzeugungen ausprägen und leben können. Im Sinne der notwendigen sittlichen Grundlage für den Staat ist dieser somit auf die Religionsfreiheit angewiesen. Der sozialethische Zugang, der sich an den Prinzipien der Personalität, der Freiheit, der Sittlichkeit sowie an Gesellschaft und Staat orientiert, zeigt, dass sich Freiheitsräume für das Individuum eröffnen. Konstitutiv dafür ist die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, die Bestimmung der Individualität aus dem Personalprinzip und in Einbindung der Freiheitsrechte in das Verfassungsrecht, das Böckenförde als Korrektiv des Individualismus in der modernen Gesellschaft versteht. Die Religionsfreiheit ist neben der Gewissensfreiheit einer der Freiheitsräume, die maßgeblich dafür sind, dass der freiheitliche Staat außerhalb seiner selbst ein eigens, notwendige Fundament finden und ausprägen kann. Der ekklesiologische Zugang zeigt, dass für die Religionsfreiheit, sowohl in ihrer rechtlichen wie in ihrer theologischen Begründung, die Trennung von Religion bzw. Kirche und Staat zwingend ist. Im Modell der „balancierten Trennung“ erhält die Kirche aber die Möglichkeit der Mitwirkung in Staat und Gesellschaft, die Kirche bekommt eine politische Funktion durch ihre „unpolitisch-politische Wirksamkeit“ und kann im Rahmen des Rechts ein politisches Mandat ausüben, so wie es sich theologisch aus ihrem Stiftungsauftrag ergibt. Die verfassungsrechtlich garantierte Religionsfreiheit ermöglicht der Kirche somit eine politische Mitwirkung und dient gleichzeitig der sittlichen Grundlegung des Staates. Die verschiedenen Zugänge zeigen, dass Böckenförde über die Religionsfreiheit aus unterschiedlichen Perspektiven reflektiert. Das Thema „Religionsfreiheit“ gehört demnach gerade in seiner verfassungsrechtlichen Ausprägung und theologischen Bedeutung zum Kernbereich des akademischen Werkes von Ernst-Wolfgang Böckenförde.

5.1.1 Historischer Zugang

Ernst-Wolfgang Böckenförde verfolgt einen dezidiert historischen Zugang, um das klärende Ringen zwischen Kirche und Staat nach den Wirren der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts dauerhaft und im Dienst der Friedenssicherung darzustellen.¹²⁰⁹ Der Staat macht sich dabei mehr und mehr die Souveränitätsidee der anglo-französischen Staatsphilosophie zu eigen und stellt sich damit über den weiterhin von den christlichen Konfessionen proklamierten Wahrheitsanspruch.¹²¹⁰ Der Staat emanzipiert sich im Dienst der Friedenssicherung nach den Wirren der Konfessionskriege in Europa von den streitenden Religionsparteien. Die Entstehung des neuzeitlichen, weltanschaulich neutralen Staates versteht Böckenförde als Prozess fortschreitender Säkularisierung an dessen Ende Staat und Religion auseinandertreten. Obwohl sich der freiheitlich-demokratische Staat der Moderne in

¹²⁰⁹ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation.

¹²¹⁰ Ebd., S. 220f.

Europa nicht mehr als christlicher Staat im Sinne des mittelalterlichen „Sacrum Imperium“ versteht, wird er nicht zum Feind der Religion. Das vorrangige Bezugsfeld zwischen Staat und Religion bietet die, vom Staat rechtlich garantierte Religionsfreiheit. Auf der Ebene der Religionsfreiheit wird die Kirche zum gesellschaftlichen Akteur, der in Freiheit seine originären religiösen Aufgaben und Verpflichtungen ausüben kann.¹²¹¹ In der Frage nach den Bedingungen der Voraussetzung des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates verweist Böckenförde im Diktum vom Staat, der von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen kann, auf die Bindekräfte von Glaube und Religion, die dem Bestand des Staates dienen. In einem geschichtlichen Prozess, der im Investiturstreit seinen Ausgang nimmt und durch aufeinander folgende Säkularisierungsbewegungen weitergeführt wird, entsteht der moderne Staat. Auf der Ebene der Religionsfreiheit ergibt sich eine gegenseitige Verwiesenheit von Staat und Religion bzw. Kirche, die zu beiderseitigem Nutzen ist.¹²¹² Neben der Entstehung des Staates als Ergebnis eines historischen Prozesses stellt Böckenförde auch die lehramtliche Entwicklung bis hin zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in seinen geschichtlich verifizierbaren Stufen dar. Aufgrund des frühneuzeitlichen Zerfalls einer homogenitätsstiftenden, auf dem christlichen Glauben beruhenden Gesellschaftsordnung kommt es zu unterschiedlichen Formen der Toleranzgewähr, die sich zunächst ausschließlich in Form staatlicher Edikte und Gesetzesordnungen zeigt, und sich schließlich im zunehmenden Maße, theologisch begründet und durch das Axiom des *Bonum commune* naturrechtlich verankert, auch im kirchlichen Lehramt äußert.¹²¹³ So entwickelt sich in der Lehre der Kirche aus der Toleranztheorie unter dem Einfluss der zunehmenden Anerkennung der Menschenrechte und des Vorrangs des Personalprinzips die Anerkennung der Religionsfreiheit als Grundrecht aller Menschen. In der Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ von 1965 werden schließlich Wahrheit und Freiheit miteinander versöhnt, die Religionsfreiheit kann dadurch auch von der katholischen Kirche positiv begriffen werden.¹²¹⁴ Im historischen Zugang verdeutlicht Böckenförde die umfassende Bedeutung der Religionsfreiheit zunächst für die Kirche selbst, die mit dem Aufbruch des Rechts der Wahrheit zum Recht der Person die traditionelle Toleranztheorie überwunden hat und trotzdem bei der Überzeugung der Wahrheit bleibt, die zu suchen zum „*Officium morale*“ des Einzelnen wird.¹²¹⁵ Böckenförde stellt des Weiteren die Etappen der historischen Entwicklung des Staates dar, der in seiner Emanzipation von der Kirche zur eigenen Selbstbestimmung in der Orientierung auf Freiheit und Recht findet, um eine dauerhafte Sicherung des Friedens in einer Welt pluraler Religionsbekenntnisse zu ermöglichen. In diesem Zusammenhang wird die Funktion des Rechts deutlich, das als „Friedens- und Freiheitsordnung“ und nicht mehr als „Tugend- und Wahrheitsordnung“ begriffen wird.¹²¹⁶ Böckenförde macht aber auch deutlich, dass die Trennung von Religion und Staat keine absolute sein kann. Der Staat benötigt die Bindekräfte des Religiösen um seiner selbst willen, da er um das Wagnis der Freiheit eingehen zu können, darauf verzichtet hat,

¹²¹¹ KGZ, S. 194.

¹²¹² Siehe hierzu: „Böckenförde-Diktum“: Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229f.

¹²¹³ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen.

¹²¹⁴ Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 231.

¹²¹⁵ DiH 2.

Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 237f.

¹²¹⁶ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 209.

weltanschaulich gebunden zu sein.¹²¹⁷ Die Religionsfreiheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung und Akzeptanz macht demnach die Basis für ein positives und konstruktives Zusammenwirken von Glaubensgemeinschaft und Staat in wechselseitiger Bezogenheit und zum Wohl der Menschen aus.

5.1.2 Rechtsphilosophischer Zugang

Die Bedeutung der Religionsfreiheit bei Ernst-Wolfgang Böckenförde erschließt sich in Konsequenz der historischen Untersuchungen aus der Erörterung rechtsphilosophischer Grundsatzfragen. Dabei geht es vor allem um den Zusammenhang von Freiheit, Recht und Staat. Freiheit als Postulat des Individuums und der gesellschaftlichen Ordnung ist auf Recht ausgerichtet, das Recht seinerseits bedarf des Staates, der es Kraft seiner Potentialität als Machteinheit zu garantieren und durchzusetzen in der Lage ist. Böckenförde fragt in diesem Kontext nach dem ethisch-moralischen Fundament des Staates, das er nicht als verbindliche Sittlichkeit festsetzen kann, ohne dabei in die eigene Totalität zu fallen. Folglich muss das ethisch-moralische Fundament des Staates in der sittlichen Ordnung der Bürger begründet sein.¹²¹⁸ Freiheit als Grundbestimmung des Menschen ist also auf das Recht und damit verbunden auf die Rechtsdurchsetzungsmacht des Staates angewiesen, das Recht seinerseits erwächst aber gleichzeitig einer spezifisch sittlichen Ordnung. Im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat gehört Freiheit zum Wesen des Rechts und der sittlichen Ordnung. Recht ist folglich Bedingung der Freiheit und Freiheit ist gleichzeitig Ziel des Rechts.¹²¹⁹ Grundrechte, wie das Recht auf Religionsfreiheit, sind Abwehrrechte gegen staatlichen Zugriff; sie legitimieren einen Eingriff des Staates nur in ganz besonderen, eng definierten Bereichen. Da es die Aufgabe des Staates ist, mittels des Rechts Freiheit zu verwirklichen, muss er für die Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit sorgen, er ist dabei auf den gesellschaftlichen Konsens angewiesen, unter der Vorgabe der Pluralität innerhalb der Gesellschaftsordnung wird dieser allerdings möglicherweise zu einem grundsätzlichen Problem.¹²²⁰ Böckenförde geht von einem reziproken Verhältnis zwischen Recht und sozialer Wirklichkeit aus. Das Recht zielt auf die soziale Wirklichkeit in einem Staat, seine soziale Geltung erfährt das Recht aus seiner Umsetzung in die alltägliche ethisch-moralische Lebenspraxis. Normative Rechtspositivität und soziale Realität stehen in einem Verhältnis gegenseitiger Bedingung und Abgrenzung. Das Recht im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat kann keine ethisch-sittlichen Normen diktieren, es hat im Sinne Hegels das „Moment der Äußerlichkeit“ an sich.¹²²¹ Vom Prinzip der Gerechtigkeit bestimmt, ist die Anerkennung des Rechts vom Ethos der Staatsbürger abhängig, als sittliche Ordnung ist dieses aber rechtlich nicht einklagbar. Trotzdem dient das Recht als Erhaltungsordnung der Bewahrung der Regeln des Zusammenlebens. Die Unabdingbarkeiten des Rechts, wie das

¹²¹⁷ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 230.

¹²¹⁸ Siehe hierzu: „Die Frage, in welchem Verhältnis das Recht zu dem steht, was gemeinhin als ‚sittliche Ordnung‘ bezeichnet wird, ist nicht nur seit je in der Vergangenheit lebendig gewesen, (...), sie ist auch und gerade in der Gegenwart aktuell. Sie hat auch durch den Umstand nichts an Bedeutung verloren, dass das Recht heute vorwiegend in von Parlamenten beschlossenen Gesetzen erscheint und in diesem Sinn staatliches Recht ist und geworden ist.“, in: Böckenförde, Recht. Sittlichkeit. Toleranz, S. 27.

¹²¹⁹ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 43f.

¹²²⁰ Ebd., S. 55.

¹²²¹ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 220.

Recht auf Leben, bleiben aber auch dann unverfügbar, wenn ihre Akzeptanz innerhalb der Gesellschaft nicht mehr gegeben wäre.¹²²² Die unverfügaren Rechte bilden gleichsam den metaphysischen Grundbestand des positiven Rechts. Freiheit, die Ernst-Wolfgang Böckenförde anthropologisch als „Bei-sich-selbst-bleiben können“ des Menschen versteht, bedarf eines Bewusstseins von Freiheit, das der Kultur- und Vernunfttraditionen eines Volkes entstammend und zum Ethos der Staatsbürger geworden, die positiv ethische Grundbestimmung des Rechts bildet.¹²²³ Im Diktum vom „sittlichen Staat“ formuliert Böckenförde die Überzeugung, dass der Staat als Herrschafts- und Friedensordnung eine sittliche Grundlage braucht, die nicht von ihm selbst geschaffen ist, sondern in den ethisch-moralischen Einstellungen der Individuen gründet.¹²²⁴ Der Staat, der für den Frieden sorgt und die Entfaltung der Freiheit ermöglicht, benötigt eine geistige und sittliche Qualität. Diese erfordert eine Einheit der politischen Gesinnung der Staatsbürger, die auf Freiheit und sittliche Selbstbestimmung gegründet ist, sie qualifiziert den Staat als „sittlichen Staat“. In diesem Sinne bedarf der Staat wesentlich jener ethisch-moralischen Voraussetzungen, die er selbst nicht zu schaffen und auch nicht zu garantieren vermag. Der „sittliche Staat“ ist auf ein ethisches Fundament angewiesen, um seiner Friedensfunktion gerecht zu werden und dem Freiheitsprinzip dienen zu können.¹²²⁵ Die Religionsfreiheit gehört demnach zu den unverfügaren Freiheitsrechten, sie dient der Selbstbestimmung des Menschen und geht dem Staat und seiner Rechtssetzung voraus. Der Staat hat folglich die Aufgabe, die Ausübung der Religionsfreiheit grundsätzlich zu garantieren und den äußeren Rahmen dafür zu schaffen. Im Sinne des Staates, der als „sittlicher Staat“ auf den ethisch-moralischen Werten und sittlichen Überzeugungen seiner Bürger gründet, ist er gleichzeitig auf die Religionsfreiheit wesentlich angewiesen. Sie ermöglicht die Gewissenbildung der Bürger und befähigt sie zu einer ethisch-moralischen Haltung, die den Staat in seiner Funktion als Friedens- und Freiheitseinheit zu stützen und zu begründen in der Lage ist. „Sittlicher Staat“ und Religionsfreiheit sind untrennbar.

5.1.3 Sozialethischer Zugang

Die, durch die Verfassung garantierten Freiheitsrechte können nicht losgelöst von den anthropologischen und sozialen Bestimmungen, die das Gesellschaftsbild kennzeichnen, betrachtet werden. In den rechtsphilosophischen Darstellungen und verfassungsrechtlichen Ausführungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde ist die sozialethische Relevanz deshalb von großer Bedeutung. Um das Axiom der Freiheit in der Ausprägung der Freiheitsrechte zu verstehen, ist zunächst vom Menschenbild der Moderne auszugehen, das von einer tiefgreifenden Individualität bestimmt ist und als solches der Rechtsordnung zugrunde liegt.¹²²⁶ Freiheit wird als subjektive Freiheit verstanden und als individuelles Freiheitsrecht für den Einzelnen eingefordert. Die verfassungsrechtliche Fixierung der garantierten Freiheitsrechte stellt dazu ein Korrektiv dar, indem ein individuell-subjektives Verständnis von Freiheit in einen gesellschaftlichen Bezug gebracht wird. In der Rechtsordnung, die zunächst

¹²²² Ebd., S. 227.

¹²²³ Ebd., S. 217.

¹²²⁴ Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, S. 11f.

¹²²⁵ Ebd., S. 22f.

¹²²⁶ Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, S. 58.

das Individuum voraussetzt, ist der Mitmensch nicht Bedingung, sondern Begrenzung der eigenen individuellen, rechtlich garantierten Freiheit.¹²²⁷ Böckenförde stellt neben der Erstrangigkeit der Individualität, einen Verlust der metaphysisch-transzendenten Dimension als Kennzeichen der Moderne fest. Für die Freiheit bedeutet dies, dass sie seit der Französischen Revolution in Form ihrer spezifischen Verwirklichung begriffen und nicht, aufgrund einer metaphysisch-transzendenten Bindung, kategorial verstanden wird.¹²²⁸ Gerade deshalb aber ist Freiheit die Bedingung zur Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der konkreten Ausübung von Grundrechten, wie der Religionsfreiheit, der Gewissensfreiheit oder der Freiheit in der Meinungsäußerung. Aufgrund des vielfältigen Anspruchs auf Ausübung individueller Freiheitsrechte, der durch den gesellschaftlichen Pluralismus weiter verstärkt wird, kommt der Verfassungsordnung ein Regulierungscharakter zu. Die Festlegungen der Verfassung müssen dabei allerdings entsprechend der gesellschaftlichen Veränderungen immer wieder neu inhaltlich gefasst und damit aktualisiert werden.¹²²⁹ Der Mensch im Zeitalter der Moderne definiert sich weniger über seine soziale Stellung innerhalb der Gesellschaft, sondern vor allem über seine Individualität, die Rechtsordnung soll folglich der Verwirklichung subjektiver Freiheitsrechte dienen. Aufgabe der Verfassung ist es, auch aufgrund des Verlusts an metaphysisch-transzenter Rückbindung des Rechts, individuelle Freiheitsrechte mit der sozialen Realität in Bezug zu bringen; das Verfassungsrecht hat dabei eine Korrektivfunktion, um einem rein subjektiven Verständnis innerhalb einer pluralistischen Welt entgegenzuwirken.¹²³⁰ Die sozialethisch wichtige Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft wird von Böckenförde als verfassungsorganisatorisches Prinzip nachdrücklich vertreten. Um eine Totalität des Staates zu vermeiden, die zwangsläufig zur uneingeschränkten Macht des Staates führen und die Freiheit des Einzelnen dem Staat gegenüber beeinträchtigen würde, dient die Trennung von Staat und Gesellschaft dazu, Abwehrrechte dem Staat gegenüber zu begründen.¹²³¹ Der Staat wird dabei aber nicht als „Untersystem“ der Gesellschaft begriffen, die Trennung zwischen Gesellschaft und Staat ermöglicht vielmehr ein aktives Beziehungsgeflecht, dessen Ausgestaltung durch das Verfassungsrecht erfolgt. Die Freiheitsräume, die sich aus diesem Beziehungsgeflecht ergeben, ermöglichen einen Grundkonsens zwischen Staat und Gesellschaft, der entsprechend dem „Böckenförde-Diktum“ wesensnotwendig für das Bestehen eines Staates und einer Gesellschaft ist. Die Trennung von Staat und Gesellschaft dient dem Zweck der Sicherung von Freiheit. Hierfür ist auch eine Einschränkung des demokratischen Prinzips im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat des Grundgesetzes vorgesehen. Die Sicherung der Freiheit erfolgt zum einen durch die Beteiligung der Bürger an Entscheidungen der Staatsgewalt und zum anderen durch den Schutz der Bürger vor Zugriffen des Staates. Böckenförde spricht in diesem Zusammenhang von einer „Funktionsreduzierung der Staatsgewalt“, ¹²³² damit auch im demokratischen System der Totalitarismus des Staates verhindert und Freiheit ermöglicht wird. Im Verständnis des demokratischen Systems geht die Gesellschaft dem Staat voraus. Die Freiheitsrechte, die sich so entfalten können, ermöglichen

¹²²⁷ Ebd., S. 59.

¹²²⁸ Ebd., S. 60.

¹²²⁹ Ebd., S. 64.

¹²³⁰ Ebd., S. 63.

¹²³¹ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft, S. 224f.

¹²³² Ebd. S. 226.

die Ausbildung ethisch-moralischer Gehalte in der Bevölkerung und kommen so der Letztbegründung des Staates zu gute. Festzuhalten ist in diesem Zusammenhang, dass das religiöse Bekenntnis zum Bereich der Gesellschaft gehört und dem Staat vorenthalten ist. Das, durch die Verfassung garantie Grundrecht auf Religionsfreiheit ist der Rahmen für die Ausübung bzw. Nichtausübung eines Bekenntnisses. Der Staat trägt als Machteinheit die Gewährleistung dafür. Obwohl die Gewissensfreiheit nach Artikel 4 I GG von der Religionsfreiheit zu unterscheiden ist, greifen sie doch faktisch ineinander. Böckenförde stellt die historische Entwicklung des Grundrechts auf Gewissensfreiheit ausgehend von der Maxime der Autonomie des Menschen in der Philosophie der Aufklärung über die Fixierung der Gewissenfreiheit in den konstitutionellen Verfassungen des 19. Jahrhunderts bis zur verfassungsrechtlichen Ausformulierung in der Weimarer Reichsverfassung und im Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland dar. Er vertritt dabei die These der „historischen Kontinuität“. Gewissensfreiheit ist demnach ein Kontinuum des modernen Staates, das im engen Zusammenhang mit dem Freiheitsprinzip steht.¹²³³ Die Feststellung, dass die Gewissenfreiheit in Artikel 4 GG keinen Verfassungsvorbehalt durch andere Gesetze kennt, als „unverletzlich“ und „unantastbar“ gilt und als Verfassungsnorm aber trotzdem nicht so interpretiert werden kann, dass sie die Verfassung selbst aufhebt, führt Böckenförde zur Frage nach dem Rechtsbegriff des Gewissens.¹²³⁴ Zur Formulierung eines rechtlichen Begriffs des Gewissens greift Böckenförde auf die Gewissensfunktionen nach Luhmann zurück.¹²³⁵ Demnach ist das Gewissen, dessen letzter Grund die Unbedingtheit in der menschlichen Person ist, die regulierende und fordernde Instanz des Individuums. Der Rekurs auf die Gewissenfreiheit in begründendem Rückgriff auf die Grundrechtsgarantie von Artikel 4 I GG und das Kriterium für die Wahrhaftigkeit einer Gewissensentscheidung ist die Bereitschaft zur Konsequenz. Der Gesetzgeber fordert deshalb eine Verhaltensalternative bei der Verweigerung einer Rechtspflicht aus Gewissensgründen.¹²³⁶ Der Rechtsbegriff des Gewissens ist folglich ein funktionaler, er gründet nicht vornehmlich in theologischen Einsichten, sondern ergibt sich einerseits aus der Freiheitsbestimmung und ist andererseits in der Persönlichkeit des Menschen als unverfügbarer Kern angelegt.

Im sozialethischen Zugang ist für Böckenförde das moderne Menschenbild der Individualität bestimmend. Von daher wird Freiheit als subjektive Freiheit verstanden und gefordert. Das verfassungsrechtliche Korrektiv dazu bricht subjektive Freiheit hin zur Gesellschaft und damit zur sozialen Wirklichkeit auf. Um Freiheit zu ermöglichen, verzichtet der Staat aber auf eine absolute Ausübung seines Gewaltmonopols. Staat und Gesellschaft sind nicht deckungsgleich, dies würde die Freiheitsentfaltung des Einzelnen behindern und letztlich zu einem Totalitarismus führen. Trotzdem sind Staat und Gesellschaft aufeinander bezogen, die Gesellschaft und damit verbundenen die moralisch-ethischen Überzeugungen der Bürger bilden die Voraussetzung für den Staat. Von besonderer Bedeutung, auch hinsichtlich des Grundrechts auf Religionsfreiheit, ist der Verfassungsrang der Gewissensfreiheit. Diese ist

¹²³³ Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, S. 215.

¹²³⁴ Ebd., S. 220.

¹²³⁵ Siehe hierzu: Die Funktionen des Gewissens nach N. Luhmann sind: Identität mit der eigenen Persönlichkeit, Kontrollinstanz für das Ich in den Grenzen der Persönlichkeit, Reduktion potentieller Verhaltensmöglichkeiten zu einer kohärenten Lebensführung., in: Ebd., S. 241.

¹²³⁶ Siehe hierzu: Böckenförde verweist hier als Beispiel auf den Zivildienst als Ersatz für die Verweigerung des Wehrdienstes aus Gewissensgründen., in: Ebd., S.234.

zwar grundsätzlich unantastbar und unbedingt, innerhalb des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaats aber keineswegs unbegrenzt. Der Verweis auf die Gewissensfreiheit hat Konsequenzen für den Einzelnen. Böckenförde geht es im sozialethischen Zugang darum, der Freiheit als Grundbestimmung des Menschen, im Rahmen des Rechts, einen möglichst weiten Raum zu geben, dazu stehen personale Individualität, Gesellschaftsbindung und Verfassungsordnung in einem engen Bezug zueinander.

5.1.4 Ekklesiologischer Zugang

Für Ernst-Wolfgang Böckenförde konkretisiert sich das Beziehungsgefüge zwischen Religion und freiheitlich-demokratischem Rechtsstaat im Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland. In der Form eines ekklesiologischen Zugangs, der vorwiegend von der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und damit der römisch-katholischen Kirche geprägt ist, stellt er die Möglichkeiten der kirchlichen Wirksamkeit in Staat und Gesellschaft, aber auch die Grenzen des politischen Wirkens der Kirche dar. Ausgehend von der Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft und unter der Voraussetzung der Religionsfreiheit, die eine positive Beziehung zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft ermöglicht, geht es um eine differenzierte Darstellung der Möglichkeiten kirchlicher Wirksamkeit und um das Format eines politischen Mandats der Kirche. Böckenförde argumentiert hier rechtswissenschaftlich und ekklesiologisch zugleich und bringt dabei die Bedeutung der Kirche im Rahmen des Rechts zum Ausdruck. Die Religionsfreiheit als Verfassungsrecht stellt das Rechtsprinzip dar, das der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland eine rechtlich garantie Stellung und Bedeutung gibt. Als individuelles und kollektives Freiheitsrecht, das sich in Glaubensfreiheit, Bekenntnisfreiheit, Kult- und Vereinigungsfreiheit ausfaltet, ist die Religionsfreiheit ein volles Freiheitsrecht.¹²³⁷ Der verfassungsrechtliche Status der Religionsfreiheit umfasst auch die weltanschauliche Neutralität des Staates und die Wahrung seiner gesetzlichen Hoheit den Religionsgemeinschaften gegenüber. Die Religionsfreiheit gibt den Religionsgemeinschaften, wie z. B. der katholischen Kirche, aber die Möglichkeit der Einwirkung auf den Staat, insoweit sich dies aus dem Inhalt ihrer Glaubensüberzeugung ergibt. Gleichwohl behält der Staat die Möglichkeit des Eingriffs in die Religionsfreiheit, wenn dies der Friedenssicherung dient oder aufgrund des Gemeinwohlprinzips gerechtfertigt ist. Um das Verhältnis von Staat und Religion im verfassungsmäßigen Kontext der Religionsfreiheit zu beschreiben, spricht Böckenförde vom „Modell der balancierten Trennung von Staat und Religion.“ Das heißt für die katholische Kirche, dass sie im Normalfall keiner staatlichen Verfügung untersteht, aber trotzdem in Gesellschaft und Staat aktiv wirken kann. Die gesellschaftspolitische Tätigkeit der Kirche vollzieht sich allerdings weiterhin unter dem Gesetz und damit im Wirkungsbereich des Staates.¹²³⁸ Im Unterschied zur ihrer früheren staatsbegründenden Funktion, hat die Kirche heute ihre Stellung als konstitutive Bedingung für den Staat eingebüßt, sie übt allenfalls eine integrierende Funktion durch die Schaffung und Bewahrung eines Wertesystems aus. Für Böckenförde ist die Funktion der Kirche eine kritische dem Staat gegenüber, diese ergibt sich aus den Inhalten ihrer religiösen Verkündigung. Dies betrifft auch den Bereich des Politischen, die Mitwirkung der Kirche bei der politischen Meinungsbildung und durch Stellungnahmen zu

¹²³⁷ Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“, S. 257.

¹²³⁸ Ebd., S. 262.

aktuellen politischen Fragen. Böckenförde hebt zwar den Aspekt hervor, dass die kirchliche Botschaft zunächst von unpolitischer Natur ist, aber politische Konsequenzen haben kann, er verwendet dafür den Begriff der „unpolitisch-politischen Wirksamkeit“ der Kirche.¹²³⁹ Die Formen der Wirksamkeit der Kirche sind bestimmt von der Differenzierung zwischen Staat und Gesellschaft, die als politisches Gemeinwesen zu verstehen ist, daraus ergibt sich die Forderung nach einer politischen Mitwirkung der Gläubigen, die Teil dieses Gemeinwesens sind. Inhaltlich ist die Mitwirkung der Christen aber von der Botschaft des Evangeliums und der christlichen Offenbarung bestimmt, die in ihrer Konsequenz das politische Gemeinwesen berührt.¹²⁴⁰ Böckenförde unterscheidet im Bereich des politischen Handelns der Kirche als Akteure zwischen den kirchlichen Amtsträgern und den Laien. Die Äußerungen des kirchlichen Amtes sollen sich hierbei allerdings vorrangig auf den Verkündigungsauftrag beziehen und sich nur maßgeblichen ethisch-moralischen Fragen widmen. Es ist demnach nicht Aufgabe der Amtsträger, sich zu tagespolitischen Fragen zu äußern. Ihre Argumentation muss sich aus einer transzendenten Begründung ergeben und einem ethischen Anspruch genügen. Böckenförde sieht eine Begrenzung des politischen Handelns der Amtsträger zwingend an, um die Autonomie des Politischen zu wahren; die Amtsträger müssen sich um die Wahrung des Gegenübers zu Staat und Gesellschaft bemühen, sie können aufgrund ihrer Berufung nicht Teil der politischen Auseinandersetzung sein.¹²⁴¹ Politisches Handeln der Kirche ist Aufgabe und Betätigungsfeld der christlichen Laien. Als Staatsbürger haben die Laien die Aufgabe, deziert christliche Positionen in die politische Diskussion einzubringen. Dabei geht es nach Böckenförde in erster Linie nicht um Beiträge zur Kompromissfindung, sondern um die Formulierung von Positionen, die im Politischen das „unterscheidend Christliche“ zur Sprache bringt. Der christliche Beitrag zur Politik ist demnach inspiriert von der Theologie des Reiches Gottes, seine theologische Ausrichtung verhindert eine Marginalisierung des Christlichen zugunsten der Konsensbildung.¹²⁴² Das politische Mandat der Kirche, das sich indirekt aus der Botschaft Christi ergibt und ihr politisches Wirken im demokratischen Staat, das Böckenförde vor allem als Aufgabe der christlichen Laien begreift, fußt ekklesiologisch vor allem auf dem Gedanken des Apostolats der Laien, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil formuliert. Aus der Kirchenverfassung des Konzils ergibt sich der Auftrag zur Verkündigung des Heilshandels Christi in Nähe und gleichzeitiger Differenz zur Welt. Das Ziel ist die Metanoia des Menschen und seine Bekehrung in die Gemeinschaft mit Gott. Böckenförde sieht das Zentrum des kirchlichen Auftrags deshalb auf den Gesinnungswandel des Menschen ausgerichtet. Jesu Ablehnung, eine irdische Herrschaft zu errichten, bedeutet deshalb innerweltlichen Erlösungsvorstellungen und Ideologien kritisch gegenüber zu stehen.¹²⁴³ Aus der Botschaft und dem Handeln Jesu von Nazareth ist so eine spezifische Form des politischen Wirkens der Kirche zu legitimieren. Das politische Mandat der Kirche versteht sich von daher als Konkretisierung der Botschaft des Evangeliums in jeweils aktuelle politische und soziale Zusammenhänge hinein. Die Kirche als gesellschaftliche Institution, die unpolitisch ausgerichtet ist, wirkt dabei aktiv politisch mit.¹²⁴⁴ Das verfassungsrechtlich garantierte

¹²³⁹ Ebd. S. 274.

¹²⁴⁰ Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 180.

¹²⁴¹ Ebd., S. 182.

¹²⁴² Ebd., S. 200f.

¹²⁴³ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, S. 254f.

¹²⁴⁴ Ebd., S. 258.

Grundrecht auf Religionsfreiheit eröffnet der Kirche die Möglichkeit der Teilnahme am politischen Prozess einer Gesellschaft, rückwirkend nimmt sie dadurch Einfluss auf den Staat. Die maßgebliche Orientierung für das, sich im Selbstverständnis der Kirche aus der Botschaft Jesu von Nazareth legitimierte politische Mandat stellt das Evangelium und die christliche Offenbarung dar. Zur Wahrung der Freiheit der Religion wie des Politischen befürwortet Böckenförde eine spezifische Aufteilung der politischen Wirksamkeit zwischen kirchlichem Amt und christlichen Laien. Die Religionsfreiheit eröffnet somit das Tor für eine aktive Mitwirkung der Kirche am politischen Leben, die Teilnahme der Christen am öffentlichen Leben gliedert sie ein in Gesellschaft und Staat. Gleichzeitig trennt die Religionsfreiheit Kirche und Staat voneinander, die dadurch entstehenden Freiheitsräume dienen maßgeblich der Freiheit des Individuums.

5.2 Verfassung und Politik als Kriterien der Einordnung

„Die Grundrechte gelten heute praktisch als oberste Prinzipien der Rechtsordnung insgesamt, nicht lediglich im Verhältnis der einzelnen zur hoheitlich handelnden öffentlichen Gewalt, und ergreifen damit auch das Verhältnis der einzelnen Rechtsgenossen untereinander, beschränken deren Privatautonomie; sie gelten auch nicht nur als Normen der Freiheitsgewähr, sondern zugleich als Handlungsaufträge und Schutzwürdige Pflichten für den Staat.“¹²⁴⁵

Böckenförde benennt hier zum einen den Charakter der verfassungsrechtlichen Fixierung der Grundrechte und ihre Bedeutung für die Rechtsordnung im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, zum anderen weist er auf Folgen für Staat, Gesellschaft und Individuum, die sich aus der Grundrechtsgarantie ergeben, hin. Für die Religionsfreiheit heißt dies, dass sie nicht nur als Menschenrecht im klassisch ausschließlichen Sinne, als Individualrecht also, zu verstehen ist, sondern als positives Grundrecht Auswirkungen auf das allgemeine Recht, auf Pflichten des Staates und vor allem auf Gestalt und Durchführung politischer Prozesse hat. Um den Bedeutungsumfang des Grundrechts auf Religionsfreiheit zu umreißen, werden im Folgenden die bestimmenden verfassungsrechtlichen Aussagen des Grundgesetzes dargestellt. Die Verfassungskommentatoren sehen eine eindeutige Kontextualisierung der Religionsfreiheit auf die Bestimmung des Artikels 1 I GG und schließen daraus, dass die Formulierungen des Artikels 4 GG einschließlich des Artikels 137 WRV von der Menschenwürde her zu begründen und zu verstehen sind. Das heißt: Die Religionsfreiheit resultiert grundsätzlich aus der Menschenwürde, die unantastbar und unverletzlich ist. Artikel 4 GG kennt deshalb auch keinen Verfassungsvorbehalt, eine Schranke bildet jedoch die verfassungsmäßige Ordnung selbst. Eine Beschränkung der Religionsfreiheit ist nur aus zwingenden, engumschriebenen Gründen der Gefährdung des Gemeinwohls möglich. Die Religionsfreiheit in ihrer verfassungsrechtlichen Verankerung ist zwar ein Abwehrrecht gegen den Staat, ermöglicht aber dem Einzelnen wie der Religionsgemeinschaft im Ganzen eine aktive Teilhabe am politischen Prozess. Der Staat ist der Religion gegenüber zwar neutral, steht ihr aber nicht indifferent gegenüber, er befördert vielmehr ihre gesellschaftlichen Wirkmöglichkeiten. Die grundgesetzliche Verankerung der Religionsfreiheit gehört somit in Deutschland zum Fundament von Gesellschaft und Staat. Es schließt sich eine Diskussion über

¹²⁴⁵ Böckenförde, Zur Lage der Grundrechtsdogmatik, S. 9.

die Frage der Grenzen der Verfassung, besonders hinsichtlich der Verfassungsinterpretation durch das Bundesverfassungsgericht im Rahmen einer Gegenüberstellung von „expansiver“ und „limitierender Verfassungstheorie“ an. Dazu wird eine Studie von Norbert Manterfeld über die Grenzen der Verfassung herangezogen.¹²⁴⁶ Manterfeld zeigt, inwiefern Böckenförde die Verfassung als Rahmenordnung für das Verhältnis von Individuum und Staat, unter Wahrung der Differenz von Gesellschaft und Staat, betrachtet. Nach Böckenförde / Manterfeld gehört die Offenheit und Unabgeschlossenheit zum Prinzip des Verfassungsrechts. Für die Grundrechte, die der Verfassung zugrunde liegen, bedeutet dies, dass sie primär als personal-subjektive Rechte des Einzelnen zu verstehen sind. Ihre Formulierung in der Verfassung spiegelt ihre historisch-politische Entwicklung wider, Freiheitsrechte haben deshalb zwar einen rechtlich-objektiven Gehalt, sie sind aber subjektive Abwehrrechte gegen den Staat. In ihrer verfassungsrechtlichen Gestalt begründen sie noch keine Werteordnung des Rechts. Die Religionsfreiheit ist vor diesem Hintergrund im Grundgesetz ein „offenes Grundrecht“, das als Individualrecht zu verstehen ist. Das Plädoyer für eine „limitierende Verfassungstheorie des Grundgesetzes“ als Maßstab seiner Interpretation zeigt das Ineinandergreifen der sozialethischen, philosophischen und staatstheoretischen Perspektiven in das Verfassungsrecht und ihre Wahrung durch den bewussten Verzicht auf seine interpretatorische Verengung. Die Begriffe „Verfassung“ und „Politik“ dienen als weitere, grundsätzliche Kriterien für eine Einordnung der dargestellten Ausführungen Ernst-Wolfgang Böckenfördes zur Religionsfreiheit.

5.2.1 Religionsfreiheit im Grundgesetz

Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 führt in Artikel 4 I aus: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen Bekenntnisses sind unverletzlich.“ Artikel 4 II GG lautet: „Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Ohne den Begriff „Religionsfreiheit“ expressis verbis zu nennen, führt das Grundgesetz damit die wesentlichen Inhalte des Grundrechts auf Religionsfreiheit als Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit sowie als das Recht auf ungestörte Religionsausübung aus.¹²⁴⁷ Nach Artikel 140 GG sind die Bestimmungen der Artikel 136 bis 139 WRV und der Artikel 141 WRV, die das Verhältnis von Staat und Kirche regeln, Teil des Grundgesetzes. So tritt aufgrund Artikel 137 II WRV die „religiöse Vereinigungsfreiheit“ als „wesentliches Element der Religionsfreiheit“ zu den Bestimmungen von Artikel 4 GG hinzu.¹²⁴⁸ In den Artikeln 3, 6, 7 und 33 GG erfährt die Religionsfreiheit eine weitere verfassungsrechtliche Konkretisierung.¹²⁴⁹ Im Duktus des Grundgesetzes steht Artikel 4 „in engstem thematischem Zusammenhang mit Art(ikel) 1 – wichtige Aspekte aus dem Themenkreis der geistigen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit

¹²⁴⁶ Manterfeld, Grenzen der Verfassung. Möglichkeiten limitierender Verfassungstheorie am Beispiel Ernst-Wolfgang Böckenfördes.

¹²⁴⁷ Siehe hierzu: „Wesentliche Bestandteile der Religionsfreiheit wurden in Art. 4 GG gewährleistet, so die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und die Freiheit des weltanschaulichen Bekenntnisses in Abs. 1 und die Kultusfreiheit als Recht ungestörter, auch gemeinschaftlicher Religionsausübung in Abs. 2.“, in: Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 391.

¹²⁴⁸ Ebd., S. 391.

¹²⁴⁹ Siehe hierzu: „Weitere Konkretisierungen der Religionsfreiheit stehen in den Art. 6 Abs. 1 <Elternrecht>, 7 Abs. 2 und 3 <Religionsunterricht>, 3 Abs. 3 und 33 Abs. 3 GG <Diskriminierungsverbote und Neutralitätsverbürgungen>.“, in: Ebd., S. 391.

des Menschen (werden) grundrechtlich (abgesichert).¹²⁵⁰ Damit wird die Religionsfreiheit verfassungsrechtlich aus der Würde des Menschen resultierend verstanden, nach Artikel 1 I GG ist es „Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“ diese Würde zu achten und zu schützen.¹²⁵¹ Aufgrund der Bestimmung von Artikel 79 III GG ist eine Änderung der Grundrechtsartikel unzulässig. Die „entscheidende Abweichung von den meisten anderen Grundrechten“ besteht nach Roman Herzog in der Tatsache,

„dass Art(ikel) 4 keinerlei ausdrückliche Vorschriften darüber enthält, ob und bejahendenfalls unter welchen Voraussetzungen und innerhalb welcher Grenzen der Gesetzgeber die von Art(ikel) 4 verbürgten Grundrechte entweder selbst einschränken oder die beiden anderen Staatsgewalten zu Eingriffen in sie ermächtigen darf.“¹²⁵²

Der Adressat des Grundrechts auf Religionsfreiheit ist gemäß der Verfassung der Staat.¹²⁵³ Gleichwohl wird die, in Artikel 4 GG garantierte Religionsfreiheit „nicht nur als Abwehrrecht gegen staatliche Eingriffe“ verstanden, sie „gewährleistet zugleich das Recht, Weltanschauung oder Bekenntnis im sozialen und politischen Prozess wirksam werden zu lassen.“¹²⁵⁴ Verfassungsrechtlich steht die Religionsfreiheit des Weiteren im Zusammenhang mit den staatskirchenrechtlichen Regelungen in der Bundesrepublik Deutschland.¹²⁵⁵ Für den Staat selbst bedeutet die Garantie der Religionsfreiheit, dass seine Grundorientierung in der weltanschaulichen Neutralität besteht.¹²⁵⁶ Der weltanschaulich-neutrale Staat, der individualrechtliche Toleranz gewährt, ist weltanschaulich aber keineswegs absolut indifferent. Seine Indifferenz bezieht sich vielmehr primär auf endogene und dogmatische Fragen einer Religionsgemeinschaft, jedoch nicht auf die Fragen der, für eine Verfassungsbinding der Gesellschaft notwendigen weltanschaulichen Grundlagen.¹²⁵⁷ Die

¹²⁵⁰ Maunz / Dürig / Herzog, GG Art. 4, Rn. 1.

¹²⁵¹ Siehe hierzu: „Wenn irgendein Grundrechtsartikel, so ist Art. 4 ein unmittelbarer Ausfluss des in Art. 1 I für unantastbar erklärten Prinzips der Menschenwürde und damit zugleich eines der von Art. 1 II angesprochenen ‚unveräußerlichen und unverletzlichen Menschenrechte‘. Man kann die von Art. 1 verbürgte Autonomie des Individuums nicht denken, ohne die Bedeutung der umfassenden Gedankenfreiheit anzuerkennen und das natürliche Bedürfnis des Menschen nach einer außerhalb seiner selbst liegenden Verankerung und Steuerung seines Denkens, Fühlens und Handelns zu honorieren.“, in: Maunz / Dürig / Herzog, Rn. 11.

¹²⁵² Ebd., Rn. 3.

¹²⁵³ Siehe hierzu: „Die Religionsfreiheit richtet sich grundsätzlich gegen den Staat. Mitglieder von Kirchen und Religionsgemeinschaften können sich deshalb gegenüber ihrer Gemeinschaft nicht auf Art. 4 GG berufen, ohne Rücksicht darauf, ob die Religionsgemeinschaft Körperschaftsrechte genießt oder nicht.“, in: Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 395.

¹²⁵⁴ Ebd., S. 392.

¹²⁵⁵ Siehe hierzu: „Die Religionsfreiheit darf (...) heute nicht isoliert von den institutionellen Regelungen des Staatskirchenrechts gesehen werden, die die Stellung der Kirchen im öffentlichen Recht und ihre im Grundgesetz und den meisten Landesverfassungen ausgesprochene Anerkennung als wichtiger Bestandteil des öffentlichen Lebens aufrechterhalten. (...) Die Religionsfreiheit muss deshalb notwendig im Zusammenhang des Systems staatskirchenrechtlicher Ordnung als ganzer, der Grundlagen der Gestaltung und der Beziehung von Staat und Kirche verstanden und ausgelegt werden. Umgekehrt kann auch das Verhältnis von Staat und Kirche nicht allein von der Religionsfreiheit her umschrieben werden.“, in: Ebd., S. 370.

¹²⁵⁶ Siehe hierzu: „In der Tat kann ein Staat, der sich zu den Grundsätzen der Glaubens- und Gewissensfreiheit bekennt, zumindest in einer gesellschaftlichen Umwelt, in der es die unterschiedlichsten Formen religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen gibt, keine andere Verhaltensweise an den Tag legen als die der Neutralität, die sich zunächst in der grundsätzlichen Haltung der Toleranz äußern wird.“, in: Maunz/Dürig/Herzog, GG Art. 4, Rn. 19.

¹²⁵⁷ Siehe hierzu: „In dem Maße jedoch, in dem eine Verfassung wie das Grundgesetz sowohl in grundrechtlichen als auch in staatskirchenrechtlichen Verbürgungen auch die äußere Aktivität des Menschen auf weltanschaulicher Grundlage und überdies die Aktivität von Weltanschauungsgemeinschaften garantiert, wird

soziologischen Auswirkungen betreffen deshalb auch die soziale Wirklichkeit einer Gesellschaft und die in ihr wirksamen Institutionen.¹²⁵⁸ Grundrechtsfähig im Sinne des Artikel 4 GG ist deshalb neben der natürlichen Person¹²⁵⁹ auch die Institution einer Religionsgemeinschaft, wie z. B. die der christlichen Kirchen, als juristische Person in der Form der Körperschaft des öffentlichen Rechts gemäß Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 V WRV.¹²⁶⁰ So haben die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland aufgrund des Artikels 4 GG und in Wahrnehmung des Rechts auf freie Religionsausübung als Körperschaften des öffentlichen Rechts ein „kirchliches Selbstbestimmungsrecht“, wie es sich z. B. im kirchlichen Arbeitsrecht ausdrückt.¹²⁶¹ Die Kirchen besitzen das Recht auf Ausübung von Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen und Institutionen, der Staat seinerseits stützt die öffentliche Religionsausübung etwa durch den Unterhalt von Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten.¹²⁶² Als umfassendes Grundrecht gewährleistet Artikel 4 auch das Recht vom verbürgten Freiheitsrecht keinen Gebrauch zu machen und keinen Glauben zu bekennen, sich nicht auf das Gewissen zu berufen und kultischen Handlungen fernzubleiben; es ist nach Roman Herzog jene „negative Komponente, (...) die ein unabdingbares Begriffsmerkmal der Grundrechte ist.“¹²⁶³ Ein verfassungsrechtlich als wesentlich verankertes Merkmal der Religionsfreiheit ist die Glaubensfreiheit, sie bildet „den Kern der Religionsfreiheit“.¹²⁶⁴ Als Glaubensbegriff des Grundgesetzes gilt nach Campenhausen

„nicht das Fürwahrhalten jedes beliebigen Meinungsinhalts, sondern nur (der) Glaube in jenem engeren Sinn, der auf eine Gottesvorstellung ausgerichtet ist oder auf ethische oder metaphysische Vorstellungen von gewisser Geschlossenheit.“¹²⁶⁵

Roman Herzog kann in diesem, auf eine bestimmte Gottesvorstellung bezogenen Glaubensbegriff keine „unerträgliche Verengung“ erkennen, weil „die negative Komponente der Glaubensfreiheit“, die Freiheit des Nichtbekenntnisses gleichzeitig gegeben ist.¹²⁶⁶ Eine

ihm eine vollständige Indifferenz schlechterdings unmöglich. Gerade der demokratische Staat, der sich allen möglichen gesellschaftlichen Gruppen konfrontiert sieht und weitgehend auf Zusammenarbeit mit ihnen angewiesen ist, ist an einer solchen umfassenden Indifferenz schon von Verfassungs wegen gehindert.“, in: Ebd., Rn. 21.

¹²⁵⁸ „Eine Gesellschaft, in der der Staat die Entstehung und Verkündigung religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen nicht behindert, sondern ausdrücklich garantiert, hat eben im Allgemeinen ein ganz anderes ‚Gesicht‘ als eine Gesellschaft, in der das nicht der Fall ist. (...) Rechtliche Bedeutung gewinnt diese Tatsache allerdings nur in dem Umfang, im dem eine Drittirkung des Art. 4 und der von ihm verbürgten Einzelrechte bejaht werden kann.“, in: Ebd., Rn. 23.

¹²⁵⁹ Ebd., Rn. 31-35.

¹²⁶⁰ Ebd., Rn. 38.

¹²⁶¹ Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 408.

¹²⁶² Siehe hierzu: „Pflege und Förderung der Theologie, die sich als Funktion der Kirche und Dienst an ihr versteht, und die Ausbildung des theologischen Nachwuchses gehören zu den eigenen Angelegenheiten der Kirchen. Daher sind auch die Theologischen Fakultäten berufen, ‚ein Stück des Auftrags der Kirche wahrzunehmen und zu erfüllen‘. Zugleich haben sie als staatliche Einrichtungen neben ihrer kirchlichen jedoch auch eine primäre Zweckbeziehung zum Staat. Damit bilden die Theologischen Fakultäten ein Paradebeispiel für die seit Jahrhunderten bekannte Rechtsfigur der gemeinsamen Angelegenheiten von Staat und Kirche.“, in: Ebd., S. 410.

¹²⁶³ Maunz / Dürig / Herzog, GG Art. 4, Rn. 54-56.

¹²⁶⁴ Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 395.

¹²⁶⁵ Ebd., S. 395f.

¹²⁶⁶ Siehe hierzu: „Irgendeine unzulässige oder gar aus Toleranzgründen unerträgliche Verengung des Art. 4 I kann darin (= Bindung des Glaubensbegriffs an eine Gottesvorstellung, Anmerkung E.S.) nicht erblickt werden, weil entweder das neben der Glaubensfreiheit verbürgte Grundrecht der Gewissensfreiheit oder ein Rückschluss aus dem ebenfalls in Art. 4 I verbürgten Grundrecht des ‚weltanschaulichen Bekenntnisses‘ oder auch ein

inhaltliche Beurteilung und Bewertung von Glaubensinhalten nimmt der Staat wegen seines Auftrags zu Frieden und Freiheit nicht vor.¹²⁶⁷ Zum Kriterium der Glaubensfreiheit tritt die Bekenntnisfreiheit hinzu.¹²⁶⁸ Aus der Bekenntnisfreiheit ergibt sich das Recht des „bekenntnisorientierten Lebens und Handelns“, z. B. im religiösen Erziehungsrecht, in der Führung der Ehe und in der Inanspruchnahme einer kirchlichen Diakonie,¹²⁶⁹ denn

„der Glaube wäre nicht frei, wenn die Verfassung nicht auch eine Lebensführung gemäß der religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen gewährleisten würde.“¹²⁷⁰

Im Grundgesetz wird die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit mit der Freiheit des weltanschaulichen Bekenntnisses verbunden und damit ein rechtlicher Gleichrang von Weltanschauung und Religion geschaffen.¹²⁷¹ Die Gewissensfreiheit, die historisch als Synonym der Glaubensfreiheit angesehen wurde, wird in ihrer heutigen Auslegung im Kontext von Artikel 4 I losgelöst von der Glaubensfreiheit als deren nichtreligiöses Äquivalent begriffen.¹²⁷² Der Gewissensbegriff der Verfassung ergibt sich primär nicht aus einer Gottesvorstellung oder einem „metaphysischen Gedankensystem“, sondern aus einer ethischen Grundorientierung, die zur Kategorie des Sollens führt.¹²⁷³ Trotz dieser, scheinbar rein profanen Begründung, ist die Gewissensfreiheit von den Glaubensfreiheit nicht zu trennen.¹²⁷⁴ Die Grundrechtsauslegung vertritt die Auffassung, dass „die Freiheit der Gewissensentscheidung grundsätzlich auch die Freiheit der Gewissensverwirklichung

Rückgriff auf die negative Komponente der Glaubensfreiheit selbst diese Auslegung des Begriffs jeden intoleranten Beigeschmack entkleidet.“, in: Maunz / Dürig / Herzog, GG Art. 4, Rn. 66.

¹²⁶⁷ Siehe hierzu: „Der Verfassungsstaat kennt die Verschiedenheiten der Religionen und Kirchen, die Gegenläufigkeiten religiöser Gewissheiten. Wenn er die Frage nach der Wahrheit im Prinzip der Religionsfreiheit offenlässt, ist diese Neutralität Ausdruck seines Friedensauftrags und seines Freiheitsvertrauens.“, in: Kirchhoff, Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie, S. 84.

¹²⁶⁸ Siehe hierzu: „Die Bekenntnisfreiheit geht über die innere Seite des Grundrechts in der Form der Glaubensfreiheit hinaus. Sie umfasst das Recht, auszusprechen, was man glaubt oder nicht glaubt, oder dies auch zu verschweigen.“, in: Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 401.

¹²⁶⁹ Ebd., S. 403.

¹²⁷⁰ Ebd., S. 401.

¹²⁷¹ Siehe hierzu: „Art. 4 Abs. 1 GG hat die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit um die Freiheit des weltanschaulichen Bekenntnisses erweitert. Er stellt damit auch solche Gedankensysteme unter seinen Schutz, die nicht im herkömmlichen Sinne religiös sind und wie etwa der Marxismus gerade keinen Gottesbezug kennen, die also allein unter irdischen Aspekten eine wertende Stellungnahme zum Ganzen der Welt und zur Stellung des Menschen darin bieten und ohne transzendenten Bezug eine Antwort auf die letzten Fragen nach Ursprung, Sinn und Ziel der Welt zu geben versuchen.“, in: Ebd., S. 396.

¹²⁷² Siehe hierzu: „Unter der Geltung des Grundgesetzes ist nunmehr anerkannt, dass die Gewissensfreiheit aus ihrem historisch gewachsenen Konnex zur Glaubensfreiheit gelöst werden muss, ja dass sie sogar in gewissem Sinne eine ‚nichtreligiöse‘ Ergänzung der Glaubens- und Religionsfreiheit darstellt.“, in: Maunz/Dürig/Herzog/GG Art. 4, Rn. 123.

¹²⁷³ Siehe hierzu: „Der Begriff des Gewissens im Sinne von Art. 4 I gehört prinzipiell dem Bereich der Ethik an. Das unterscheidet ihn gerade vom Begriff der Religion bzw. der weltanschaulichen Überzeugung, der dem Grundrecht der Glaubensfreiheit zugeordnet ist. (...) Das Gewissen als ethische Kategorie (...) ist – zumindest nach den Auffassungen des abendländischen Kulturkreises eine dem Menschen innewohnende ‚innere‘ Instanz, die ihm nicht sagt, wie er einen bestimmten Sachverhalt oder einen bestimmten Vorgang ‚von höherer Warte aus‘ zu verstehen habe, sondern die ihm vielmehr sagt, wie er sich in einer bestimmten Situation ‚richtig‘ zu verhalten habe. Es ist also nicht die Kategorie des Verstehens, sondern die des Sollens, die den Begriff des Gewissens kennzeichnet, und man hat davon auszugehen, dass dieser Begriff auch dem Art. 4 I zugrunde liegt.“, in: Ebd., Rn. 124f.

¹²⁷⁴ Siehe hierzu: „Art 4 I schützt (...) nicht nur die von Weltanschauungen unabhängigen Gewissensentscheidungen, sondern auch das religiös fundierte Gewissen und ebenso jenes Gewissen, das sich auf eine nichtreligiöse Weltanschauung beruft.“, in: Ebd., Rn. 125.

einbezieht.¹²⁷⁵ Analog zur Glaubensfreiheit ergibt sich damit auch für die Gewissensfreiheit aus dem Forum internum des Individualbereichs das Recht, des sich aus dem Gewissen begründenden Handelns.¹²⁷⁶ Glaubens- und Gewissensfreiheit unterliegen keinem Verfassungsvorbehalt, sie stehen aber trotzdem in der „Schranke der verfassungsmäßigen Ordnung“, sie sind im „Begriff der öffentlichen Sicherheit und Ordnung zusammengefasst“.¹²⁷⁷ Öffentliche Sicherheit und Ordnung werden von Roman Herzog als „die Gesamtheit aller gültigen Rechtsnormen“ verstanden, eine Einschränkung der Grundrechte ist deshalb nur „aus gewichtigen und überwiegenden Gründen des Gemeinwohls zulässig“.¹²⁷⁸ Nach Axel von Campenhausen können die Grundrechte von Artikel 4 GG nur durch die Verfassung selbst eine Einschränkung erfahren, diese würde sich vor allem aus den Bestimmungen über die Menschenwürde in den Artikeln 1 I und II GG ergeben.¹²⁷⁹ Zur verfassungsrechtlichen Religionsfreiheit gehört auch das Recht der ungestörten Religionsausübung (Artikel 4 II GG) und das Recht auf die religiöse Vereinigungsfreiheit (Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 II WRV). Die Religionsfreiheit im Ganzen der Verfassungsordnung befähigt den Staatsbürger aufgrund seiner Glaubens- und Gewissensausrichtung zur aktiven Teilnahme am demokratischen Prozess, dem weltanschaulich-neutralen Staat wird zugleich die Orientierung an Wertvorstellungen ermöglicht.¹²⁸⁰ Die Verankerung der Religionsfreiheit im Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland ist umfassend und führt zu vielfältigen Konsequenzen, die über das Grundgesetz hinaus sowohl die staatkirchenrechtlichen Bestimmungen im institutionellen Bereich, aber auch die sozialen und im Fundamentalen ethisch-sittlichen Bedingungen und Ausformungen auf individueller und gesellschaftlicher Ebene betreffen. Insofern gehört die Religionsfreiheit wesentlich zur Basis von Gesellschaft und Staat. Nach Ernst-Wolfgang Böckenförde sind die, im Grundgesetz garantierten Grundrechte von einer „Doppelqualifikation“ gekennzeichnet, indem sie „zum einen als staatsgerichtete subjektive Freiheitsrechte des einzelnen Grundrechtsträgers verstanden, zum anderen und zugleich als objektive Grundrechtsnormen und Wertentscheidungen, die für alle Bereiche des Rechts Geltung haben“ angesehen werden.¹²⁸¹ Verfassungsrechtlich ergibt sich daraus, dass die Grundrechte in ihrem subjektiven Gehalt mit ihrem objektiven Gehalt verbunden werden.¹²⁸² An der verfassungsrechtlichen Stellung der Religionsfreiheit wird dies erstrangig deutlich.

¹²⁷⁵ Ebd., Rn. 135.

¹²⁷⁶ Gewissensverwirklichung im Handeln tritt vor allem im Recht auf Gehorsamsverweigerung und im Widerstandsrecht in Erscheinung., Vgl. in: Ebd., Rn. 137-140.

¹²⁷⁷ Ebd., Rn. 153.

¹²⁷⁸ Ebd., Rn. 154.

¹²⁷⁹ Siehe hierzu: „Der Sache nach begrenzen Art 1 Abs. 1 und 2 GG die Religionsfreiheit mit der Folge, dass die Aktualisierung der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit dann nicht geschützt ist, wenn sie die Menschenwürde verletzt.“, in: Campenhausen, Religionsfreiheit, S. 421.

¹²⁸⁰ Siehe hierzu: „Der Staat ist als neutraler Staat nicht gehindert, sich bei seinen Maßnahmen an den Wertvorstellungen zu orientieren, die in den gesellschaftlichen Gruppierungen lebendig sind. Es ist ihm lediglich verwehrt, sich mit einer der im pluralistischen Getriebe vertretenen Meinungen zu identifizieren.“, in: Ebd., S. 429.

¹²⁸¹ Böckenförde, Zur Lage der Grundrechtsdogmatik, S. 9.

¹²⁸² Ebd., S. 48-54.

5.2.2 Begrenzung verfassungsrechtlicher Bestimmungen

Aufgrund der verfassungsrechtlichen Geltung des Grundgesetzes einerseits und vor dem Hintergrund heterogener, sich ständig verändernder Vorstellungen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft andererseits, ergeben sich Notwendigkeiten der Verfassungsinterpretation, die häufig auf dem Weg verfassungsgerichtlicher Entscheidungen erfolgen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der Weite bzw. der Begrenzung der Verfassungsinterpretation. In einer systematischen Darstellung des verfassungstheoretischen Werkes von Ernst-Wolfgang Böckenförde entwirft Norbert Manterfeld daraus die These einer „limitierenden Verfassungstheorie des Grundgesetzes“ bei Böckenförde. Die „Verfassungstheorie“ dient nach Manterfeld dabei grundsätzlich „dem Zweck, die Verschränkung von methodischen, dogmatischen und sozialphilosophischen Perspektiven auf die Verfassung so zu reflektieren, dass die Grenzen der Verfassung in der Komplexität dieser Perspektiven erkennbar werden.“¹²⁸³ Manterfeld stellt hierzu einer „expansiven Verfassungstheorie“ die „limitierende Verfassungstheorie“ Böckenfördes gegenüber. Als „expansive Verfassungstheorie“ versteht Manterfeld „die herrschende Verfassungstheorie“, die im Sinne einer „Bedeutungsausweitung der Verfassung“ zu verstehen ist.¹²⁸⁴ Grundlegend dafür ist die „Topik“, d. h. durch verfassungsgerichtliche Einzelfallentscheidungen erfolgt eine spezifische Verfassungsinterpretation.¹²⁸⁵ Böckenförde erkennt in diesem Prozess „ein ‚Inhaltgeben von außen‘ und nicht mehr Auslegung der Verfassung als Sinndeutung.“¹²⁸⁶ Die „Topik“ bewertet Böckenförde folglich als „Interpretationstheorie des Unpolitischen“.¹²⁸⁷ Die Grundrechtsinterpretation aufgrund von Einzelfallentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts führt im Sinne der „expansiven Verfassungstheorie“ zunehmend weg von einem Verständnis der Grundrechte als „subjektive Abwehrrechte gegen den Staat“ hin zu ihrem Verständnis als „objektive Wertordnung“.¹²⁸⁸ Dies bedeutet nach Böckenförde, dass das Bundesverfassungsgericht prozessuale Entscheidungen tätigt, die die durch die Verfassung garantierten Grundrechte zu „objektiven Grundsatznormen“ erweitert; er bezeichnet dies als das „grundätzliche Problem expansiver Verfassungstheorie“.¹²⁸⁹ Die Grundrechte werden somit „normtheoretisch als Regeln“ begriffen, sie sind

„als Grundsatznormen in ihrer objektiven Dimension lediglich Optimierungsangebote, die ‚gebieten, dass etwas in einem relativ auf die rechtlichen und tatsächlichen Möglichkeiten möglichst hohen Maße realisiert wird.“¹²⁹⁰

¹²⁸³ Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 15f.

¹²⁸⁴ Ebd., S. 16.

¹²⁸⁵ Siehe hierzu: „So wird interpretatorische Verfassungsausweitung methodisch legitimiert, da Konkretisierung ja weiterhin, obwohl die Orientierung an vorgegebenen Inhalten nicht mehr beibehalten wird, als Interpretation der Verfassung begriffen wird. Die einzelnen Entscheidungsnormen am Ende des Konkretisierungsprozesses werden, da sie Ergebnis einer Verfassungsinterpretation sind, zum Verfassungsinhalt. Im Entscheidungsprozess des Interpreten entsteht so genuines Verfassungsrecht.“, in: Ebd., S. 24.

¹²⁸⁶ Ebd., S. 25. Siehe hierzu: SVD, S. 189.

¹²⁸⁷ Böckenförde, Staat. Verfassung. Demokratie, S. 69, zitiert in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 22.

¹²⁸⁸ Siehe hierzu: „Merkmale und Konsequenzen expansiver Verfassungstheorie beschreibt Böckenförde insbesondere mit Bezug auf die Grundrechtsinterpretation des BVerfG, das die Grundrechte nicht nur als subjektive Abwehrrechte gegen den Staat begreift, sondern auch als objektive Wertordnung und als Grundsatznorm interpretiert.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 31.

¹²⁸⁹ Ebd., S. 34-37.

¹²⁹⁰ Ebd., S. 38.

Die, in diesem Sinne expansive Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts sieht Böckenförde nach der Darstellung Manterfelds als „Charakterisierung der Grundrechte als Prinzipiennormen mit Optimierungstendenz auf den Begriff gebracht“.¹²⁹¹ Der Verfassungsbegriff der expansiven Verfassungstheorie wird zum einen dadurch gekennzeichnet, dass die Verfassung als „Lebensordnung der Gesellschaft“¹²⁹² begriffen, zum anderen in einem „Verfassungspatriotismus“¹²⁹³ verankert wird. Zusammenfassend kann gelten: Die expansive Verfassungstheorie zeigt einen „Konkretisierungsbegriff“, indem verfassungsrechtliche Bestimmungen eine schöpferische Neugestaltung erfahren, die zu einem „Vorgang der Normbildung“ führen, der über den Verfassungstext hinausführt.¹²⁹⁴ Die Methode der expansiven Verfassungstheorie erhebt „externe Interpretationsperspektiven“ zum Maßstab und reduziert die Verfassung auf ihre Interpretationsnotwendigkeit.¹²⁹⁵ Der Charakter der Verfassung verändert sich dahingehend, dass sie im Sinne eines spezifischen Verfassungsbegriff zur „Lebensordnung der Gesellschaft“ wird.¹²⁹⁶

Die „limitierende Verfassungstheorie“ Böckenfördes bezeichnet Manterfeld dagegen

„als Theorie des Rechtssystems (...), in deren Rahmen die Methodik der Interpretation nur einen von mehreren Bestandteilen ausmacht.“¹²⁹⁷

Die „limitierende Verfassungstheorie“ versteht die Verfassung als Rahmenordnung für das Verhältnis des Individuums zum Staat im Rahmen einer durchgängigen Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft.¹²⁹⁸ Die Verfassung selbst ist damit ein „ausgrenzendes Rechtsdokument und nicht rechtliche Lebensordnung der Gesellschaft im umfassenden Sinne eines materialen Grundgerüstes des sozialen Zusammenlebens.“¹²⁹⁹ Der Verfassung, die als

¹²⁹¹ Ebd., S. 39. Siehe hierzu: Böckenförde, Zur Lage der Grundrechtsdogmatik, S. 55.

¹²⁹² Siehe hierzu: „Das begrenzende Element des Staatsbezuges im Verfassungsbegriff wird angesichts zunehmender Wechselwirkung zwischen Staat und Gesellschaft genauso wie die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft aufgegeben.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 39f.

¹²⁹³ Siehe hierzu: Der Begriff des „Verfassungspatriotismus“ macht es möglich, „die nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland desavouierte politische Identität des deutschen Volkes als Nation durch eine Verfassungidentität zu ersetzen. (...). Der expansive Verfassungsbegriff ist also auch durch das in Deutschland fehlende politische Selbstbewusstsein einer Nation ohne glückliche demokratische Tradition bestimmt.“, in: Ebd., S. 40. Siehe hierzu: SVD, S. 51.

¹²⁹⁴ Siehe hierzu: „Der Konkretisierungsbegriff wird im expansiven methodischen Rahmen nicht mehr nur als Subsumtionsvorgang gefasst, sondern als für die schöpferische Gestaltung komplexer sozialer Verhältnisse erforderlicher Vorgang der Normbildung, dessen Orientierung an der schalen verfassungstextlichen Vorgabe methodisch nicht mehr dargestellt werden kann.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 41.

¹²⁹⁵ Siehe hierzu: „Expansive Verfassungsmethodik ist darin zu sehen, dass eine externe Interpretationsperspektive zu einer internen dogmatisch maßstäblichen wird. Die Verfassung wird dabei nurmehr zum Symbol problemorientierter oder soziologisch-phänomenologischer Erkenntnisse, die die Interpretation steuern.“, in: Ebd., S. 42.

¹²⁹⁶ Siehe hierzu: „Verfassung ist ihrem Begriffe nach nicht mehr ausgrenzendes Rechtsdokument, sondern rechtliche Lebensordnung der Gesellschaft im umfassenden Sinne eines materialen Grundgerüstes des sozialen Zusammenlebens.“, in: Ebd., S. 43.

¹²⁹⁷ Ebd., S. 44.

¹²⁹⁸ Siehe hierzu: „Als Rahmenordnung trifft die Verfassung nur Grundsatzentscheidungen für das Verhältnis des Einzelnen zum Staat und legt Verfahrensregeln für den politischen Handlungs- und Entscheidungsprozess fest. Das limitierende Element des Staatsbezuges der Verfassungstheorie wird genauso aufrechterhalten, wie die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. So ist qua Verfassungsgebung nur ein Kern von grundlegendsten Fragen des Staates dem demokratischen Prozess und dem geistig-ethischen Pluralismus entzogen. Durch die in der Verfassungsgebung vorgenommene Selbstfestlegung des politischen Systems soll der in ihm vorhandenen Pluralismus gerade erhalten werden.“, in: Ebd., S. 45.

¹²⁹⁹ Ebd.

Rahmenordnung vor allem der Friedens- und Freiheitsordnung dient, liegen nach Böckenförde ethische Rechtsgrundsätze voraus, sie können „nur zur allgemeinen Orientierung des positiven Rechtes beitragen.“¹³⁰⁰ Der fragmentarische Charakter der Verfassung als Rahmenordnung setzt in der limitierenden Verfassungstheorie Böckenfördes allerdings „reale staatliche und gesellschaftliche Gegebenheiten“ voraus, sie gehören zu den „Voraussetzungen der geltenden Verfassung“.¹³⁰¹ Zu diesen Voraussetzungen der Verfassung, die Manterfeld systematisch aus dem Werk Böckenfördes erhebt, zählt zunächst der Staat, der als „organisierte Einheit“ in seiner Differenz zur Gesellschaft als entscheidende Bedingung der Verfassung gilt.¹³⁰² Eine weitere Voraussetzung für die Verfassung bildet das Prinzip der Freiheit, zu deren rechtlicher Vermittlung das Gesetz bestimmt ist.¹³⁰³ Die Verfassung als „Form der Freiheit“ garantiert zur Gewährleistung gesellschaftlicher und individueller Freiheit Grundrechte, die als Freiheitsrechte gegen den Staat gerichtet sind.¹³⁰⁴ Um des Formprinzips der Freiheit willen versteht sich der Staat als weltanschaulich neutral, dies ist eine wesentliche Voraussetzung für die verfassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit.¹³⁰⁵ Die „limitierende Verfassungstheorie“ nach Böckenförde als Maßstab der Verfassungsinterpretation zu verstehen, definiert Manterfeld als „Methode des interpretativen Positivismus“, indem Böckenförde sowohl die verfassungsrechtlich verbindlichen Festlegungen wie auch ihre Offenheit festhält.¹³⁰⁶ In der methodischen Vorgehensweise orientiert sich Böckenförde dabei am „Regel-Prinzipien-Modell“¹³⁰⁷ der Verfassung und an der Unterscheidung zwischen Verfassung und Gesetz.¹³⁰⁸ Böckenförde bedient sich einer historisch-politischen Hermeneutik, um das „Problem der

¹³⁰⁰ Ebd., S. 46.

¹³⁰¹ Siehe hierzu: „Ist die Verfassung als Rahmenordnung ‚notwendig fragmentarisch‘, fragt sich gleichwohl, ob das, was sie ungeregelt lässt, im Rahmen limitierender Verfassungstheorie ohne Bedeutung bleibt. Dies ist in dem Maße nicht der Fall, in dem hinter den ausdrücklichen Verfassungsbestimmungen reale staatliche und gesellschaftliche Gegebenheiten ausgesetzt werden. Die Voraussetzungen der geltenden Verfassung haben daher einen eigenen Ort in der limitierenden Verfassungstheorie Böckenfördes.“, in: Ebd.

¹³⁰² Ebd., S. 47-50.

¹³⁰³ Siehe hierzu: „Die auf der Ebene der Verfassung in ihrer direkten Wirksamkeit für die Organisation gesellschaftlicher Freiheit verlorenen objektiv-rechtlichen, ethischen und politischen Ordnungsvorstellungen werden damit also nicht unterschlagen, sondern dem einfachen Gesetzgeber und dem in der Gesetzgebung stattfindenden Vermittlungsprozess zugeordnet.“, S. 51. Siehe hierzu: SVD, S. 194.

¹³⁰⁴ Siehe hierzu: „Verfassung als auf den im obigen Sinne verstandenen Staat bezogen, stellt also einerseits die regelgeforderte Ordnung der Staatsorganisation dar und kann, um die Grenzen staatlicher Integration und damit die gesellschaftliche Freiheit zu befestigen Grundrechte gegen den Staat festsetzen.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 52.

¹³⁰⁵ Siehe hierzu: „Zu dieser Beschränkung der Verfassung als Form der Freiheit gehört auch, dass der neutrale Staat <und damit die diesem Staat einen rechtlichen Rahmen gebende Verfassung> die Entwicklung der Freiheit von religiösen Einheitsvorstellungen im Zuge der Säkularisierung, sowie einen geistig-weltanschaulichen Pluralismus, zur Voraussetzung hat.“, in: Ebd., S. 53. Siehe hierzu: RSF, S. 92ff.

¹³⁰⁶ Siehe hierzu: „Böckenfördes interpretationsmethodischer Mittelweg besteht darin, in der Verfassung zu unterscheiden, wo relativ spezifische Anordnungen vorliegen, die rechtlich verbindlich sind, und wo Verfassung ‚offen‘ ist und ‚daher Geltung nicht beanspruchen‘ kann. Methodenbewusste Interpretation hat diese Unterschiede bewusst zu machen und nicht durch ‚Konkretisierungen‘ zu verdecken. Man kann diese Methodik als interpretativen Positivismus bezeichnen.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 61.

¹³⁰⁷ Ebd., S. 62.

¹³⁰⁸ Siehe hierzu: „Anders als ‚normale Gesetzesbestimmungen‘ sind Verfassungsbestimmungen ‚ihrer Wortfassung und Sprachgestalt nach Lapidarformeln, die aus sich selbst inhaltlicher Eindeutigkeit weithin entbehren.‘“, in: Ebd., S. 66. Siehe hierzu: SVD, S. 115.

Bedeutungsoffenheit von Begriffen“ aus der historischen Entwicklung von „Theoriezusammenhängen“ zu verdeutlichen.¹³⁰⁹ Die „limitierende Verfassungstheorie“ Böckenfördes verweist damit einerseits auf die Verfassung, die als Rahmenordnung eine Offenheit behält, und andererseits auf die Voraussetzungen, die der Verfassung zugrunde liegen. Dieser Ansatz steht einer positivistischen Verengung, wie sie durch eine „expansive Verfassungstheorie“ geschieht, entgegen und hält die verfassungsrechtlichen Prinzipien in ihrer spezifischen Offenheit fest.¹³¹⁰ Für den Grundrechtsteil des Grundgesetzes bedeutet dies, dass die „limitierende Verfassungstheorie“ darauf zielt, die „normative Grundintention“ des jeweiligen Grundrechts herauszuarbeiten und die Formulierung der Verfassung, ihre Positivität, als Ergebnis einer „historisch-politischen Entscheidung“ zu begreifen, sucht.¹³¹¹ Die, in der Verfassung garantierten Grundrechte betreffen grundsätzlich die individuelle Freiheit „als subjektiv öffentliches Abwehrrecht“, ihre Beschränkung durch den Gesetzgeber ist nur in engen Grenzen möglich.¹³¹² Obwohl die Freiheitsrechte historisch gesehen auch einen „rechtlich-objektiven Gehalt“ haben, werden sie im Grundgesetz als „subjektive Abwehrrechte gegen den Staat“ verstanden.¹³¹³ Die Grundrechte als individuelle Abwehrrechte in ihrer Positivierung durch das Grundgesetz begründen keine Werteordnung des Rechts, den „Grundrechten gegenüber dem Staat entsprechen deshalb keine Grundpflichten gegenüber dem Staat.“¹³¹⁴ Auch die Aussagen zur Menschenwürde in Artikel 1 I GG und ihre damit verbundene Bedeutung für die Grundrechtsartikel und den „Geist der Verfassung“ begründen nach Böckenförde kein expansives Verfassungsverständnis: „Eine prinzipielle Erweiterung und Verallgemeinerung des Grundrechtsgehaltes in Richtung objektiver Gehalte ist damit nicht verbunden.“¹³¹⁵ Der „idealtypische Gegensatz von limitierender und expansiver Verfassungstheorie“ bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und sein Plädoyer für eine „limitierende Verfassungstheorie“ zeigt die Grenzen der Verfassung auf.¹³¹⁶

¹³⁰⁹ Siehe hierzu: „Um das ‚Von-sich-aus‘ der Verfassung positiv zu formulieren, entwickelt Böckenförde eine historisch-politische Theorie, die berücksichtigt, dass das Problem der Bedeutungsoffenheit von Begriffen in neuzeitlichen Theoriezusammenhängen Ausdruck des Verlustes von feststehend ‚vorgegebenen‘ Inhalten ist. Es geht (...) um den hermeneutisch-methodischen Bestandteil von Böckenfördes Versuch, Verfassung als historisch-politische Errungenschaft zu begreifen.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 69.

¹³¹⁰ Siehe hierzu: „Die Darstellung des interpretativen Positivismus Böckenfördes hat die Unterscheidung von spezifischen Verfassungsanordnungen und Prinzipiengehalten interpretationsmethodisch zu typisieren versucht, indem sie die geistesgeschichtlichen sowie historischen Bezüge zu Böckenfördes Interpretationsansatz gegenüber der positivistischen Isolierung derselben abhob.“, in: Ebd., S. 75.

¹³¹¹ Siehe hierzu: „Die limitierende Verfassungstheorie und der interpretative Positivismus Böckenfördes differenzieren also danach, ob und inwieweit die herausgearbeitete normative Grundintention des Grundrechtsteiles im einzelnen in der durch die Verfassungspositivierung getroffenen und erst dadurch im Rechtssinne verbindlichen Entscheidung ausgestaltet wird. Vor dem Hintergrund der Rahmenbestimmung des Grundrechtsgehaltes ist auf die konkrete textliche Gestalt und systematische Stellung der einzelnen Bestimmungen genau zu achten, um die Positivität der Verfassung als Gehalt eigenständiger historisch-politischer Entscheidung zu begreifen.“, in: Ebd., S. 82.

¹³¹² Ebd., S. 83. Siehe hierzu: SVD, S. 143.

¹³¹³ Siehe hierzu: „Historisch gesehen ist zwar der objektiv-rechtliche Gehalt von Freiheitsrechten auch für Böckenförde nicht per se ausgeschlossen. Diesen weitreichenden Aspekt des historischen liberalen Rechtsstaatsgedankens aber greift das Grundgesetz mit seiner Konzeption von Grundrechten als subjektiven Abwehrrechten gegen den Staat Böckenförde zufolge gerade nicht auf.“, in: Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S. 85.

¹³¹⁴ Ebd.

¹³¹⁵ Ebd., S. 86.

¹³¹⁶ Ebd., S. 153.

Es wird dadurch deutlich, dass die Verfassung im Sinne der „limitierenden Verfassungstheorie“ eine Rahmenordnung des Rechts ist und keine rechtliche Lebensordnung, wie sie eine „expansive Verfassungstheorie“ insinuiert. Grundrechte sind personal-subjektive Rechte des Einzelnen, sie sind mutatis mutandis nicht Grundelemente einer objektiven Wert- oder Prinzipienordnung. Die Grundrechte als solche gehen der verfassungsrechtlichen Fixierung voraus, sie gehören gemäß dem „Böckenförde-Diktum“ zu den Voraussetzungen des Staates und können durch diesen nicht erst geschaffen werden. Im Modell der „limitierenden Verfassungstheorie“ ist das Grundrecht auf Religionsfreiheit als Individualrecht das Ergebnis eines historischen Prozesses. Zu seinen Koordinaten gehört einerseits die Entwicklung eines begrifflichen und inhaltlichen Verständnisses von Menschenwürde, die die Konsequenz des freien Bekenntnisses bzw. Nichtbekenntnisses einschließt, andererseits die geschichtliche Entstehung des weltanschaulich-neutralen Staates als Folge einer zunehmenden Säkularisierung, der den rechtlichen Rahmen für die Ausübung der Religionsfreiheit bieten kann. Die Religionsfreiheit als Verfassungsrecht bleibt innerhalb der Grenzen der Verfassung ein offenes, im Wesentlichen nicht beschränktes Grundrecht, sie unterscheidet sich als „Form der Freiheit“ kategorial von einer expansiven Verfassungsinterpretation, die sie objektivrechtlich im Sinne eines Verfassungspatriotismus zu fassen versucht.¹³¹⁷

5.2.3 Bedeutung des Politischen

Ernst-Wolfgang Böckenförde spricht vom „Begriff des Politischen“, um zum einen im Kontext der Unterscheidung von Gesellschaft und Staat das verfassungsorganisatorische Prinzip der politischen Willensbildung als gesellschaftlichen Prozess, der dem Staat vorausliegt, und zum anderen die Bedeutung der politischen Wirksamkeit von Religion bzw. Kirche, zu thematisieren. In diesem Zusammenhang versteht Böckenförde den Staat als „politische Einheit eines Volkes“.¹³¹⁸ Das Verständnis von Politik als „das Politische“ und das Verständnis des Staates als „politische Einheit eines Volkes“ bilden in dieser Verknüpfung grundsätzliche Ausgangsvoraussetzungen für die Bedeutung der Verfassung und den, durch den Staat zu gewährleistenden Rahmen der Friedensordnung. Als konstitutive Voraussetzung für die Verfassung ist das Bestehen eines Staates zu sehen, der Staat selbst bedarf des Politischen. Die freiheitlichen Grundrechte sind aber „vor- und überstaatliche Menschenrechte, die dem Staat vorausliegen“, es sind dies „nur die individualistischen Freiheitsrechte im strengen Sinn, d. h. die Freiheitsrechte des isoliert gedachten Einzelmenschen, die seine private Sphäre umgrenzen und schützen.“¹³¹⁹ Zu diesen Grundrechten zählen die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen. Böckenförde bezieht sich in seinen Ausführungen zum „Begriff des Politischen“ auf Carl Schmitt.¹³²⁰ Wie Schmitt argumentiert Böckenförde in einem rechtsphilosophischen Stufenmodell. Demzufolge geht der Verfassung der Staat voraus, Staat und Gesellschaft sind bei Böckenförde zwar eindeutig getrennt und unterschieden, aber

¹³¹⁷ Siehe hierzu: „Die Verfassung lebt von Voraussetzungen, die sie nicht selbst garantieren kann. Vielmehr erscheint sie als Form der Freiheit, die deren konfliktträchtige Realisierung als komplexe Aufgabe sozialer Gestaltung begreift und von Verfassungstextinterpretation kategorial unterscheidet.“, in: Ebd., S. 154.

¹³¹⁸ Böckenförde, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, S. 346.

¹³¹⁹ Ebd., S. 358.

¹³²⁰ Zur kritischen Diskussion über die Bedeutung des „Politischen“ bei Carl Schmitt: Siehe hierzu: Manemann, Carl Schmitt und die politische Theologie; S. 13-55. Ebenso: Mehring, Welch gütiges Schicksal. Ernst-Wolfgang Böckenförde / Carl Schmitt. Briefwechsel 1953-1984.

dennoch durch den politischen Prozess aufeinander bezogen, insofern kann das Politische als grundlegend erachtet werden. Die Freiheitsrechte, und damit auch die Religions- und Gewissensfreiheit, sind zwar der „unpolitische Teil“ der Verfassung, weil sie dem Politischen vorausgehen, sie werden bei Böckenförde aber aufgrund ihrer verfassungsrechtlichen Garantie zu politischer Relevanz innerhalb der Gesellschaft. Die Freiheitsrechte stehen, trotz fehlenden Verfassungsvorbehalts, nicht außerhalb des positiven Rechts. Um seiner Friedens- und Freiheitsfunktion willen, bedarf es der Wahrung der Einheit im Staat und damit eine, die politischen Gegensätze umgreifenden und ordnenden Macht. Böckenförde transformiert den grundlegenden „Begriff des Politischen“, in seiner Ausdifferenzierung auf das Verfassungsverständnis, auf den freiheitlich-demokratischen Staat des Grundgesetzes, in dem die vorstaatlichen Freiheitsrechte garantiert werden und gleichzeitig aufgrund der, dem Staat nicht verfügbaren Voraussetzungen, zu dessen Begründung dienen. Im „Böckenförde-Diktum“ wird aber deutlich, dass Böckenförde die Voraussetzungen für den „freiheitlich, säkularisierten Staat“, die er selbst nicht herzustellen und zu garantieren vermag, nicht im fassbar Politischen verortet, sondern in den moralisch-ethischen Haltungen des Individuums, seiner „moralischer Substanz“, begründet sieht.¹³²¹

5.3 Fazit

Der vorliegende Versuch der Systematisierung und Einordnung der Erörterungen Böckenfördes über die Religionsfreiheit, die hervorgehobene Bedeutung des „Böckenförde-Diktums“ und das Ineinandergreifen von sozialethischen, rechtsphilosophischen und ekklesiologischen Ebenen im Rahmen des Verfassungsrechts, zeigen eine umfassende Perspektivität des Autors. Ergänzung erfährt die verfassungsrechtliche Bestimmung der Freiheitsrechte durch die Konsequenzen, die sich aus der Trennung von Gesellschaft und Staat für den Bereich des politischen Prozesses, ergeben. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit ermöglicht die Ausbildung moralisch-ethischer Grundhaltungen in Leben und Denken der Bürger und trägt damit wesentlich, gemäß dem „Böckenförde-Diktum“ zu den Voraussetzungen des Staates bei, die dieser weder selbst zu schaffen noch zu garantieren vermag. Die inhaltliche Entfaltung des Ineinandergreifens von Freiheit, Recht und Staat führt dabei zur Erkenntnis, dass der Staat einer sittlichen Begründung von außen bedarf. Das Recht, das wesentlich von seiner Friedens- und Freiheitsfunktion her bestimmt ist, konkretisiert sich in einem Verfassungsrecht, das die Grund- und Freiheitsrechte als Individualrechte und damit als „Abwehrrechte gegen den Staat“ versteht. Die verfassungsrechtliche Bestimmung der Religionsfreiheit als Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, als das Recht auf ungestörte Religionsausübung und als Recht auf freie religiöse Vereinigung wird auf die Menschenwürde zurückgeführt und durch diese begründet. Bedeutsam sind die Differenzierungen, die sich daraus ergeben: So unterliegt die Religionsfreiheit keinem Verfassungsvorbehalt, sie ist aber dennoch durch die Verfassung selbst begrenzt und kann unter sehr engen Bedingungen, im Sinne der Gefährdung des Gemeinwohls, auch eingeschränkt werden. Als „staatsgerichtetes, subjektives Freiheitsrecht“ ist die Religionsfreiheit eine „objektive Grundsatznorm“, die den Staat zur weltanschaulichen Neutralität verpflichtet, diesem aber gleichzeitig keine Indifferenz in Weltanschauungsfragen

¹³²¹ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229f.

auferlegt; Kirche und Staat stehen in der Bundesrepublik Deutschland in einem „balancierten Verhältnis“. Im Verständnis der „limitierenden Verfassungstheorie“ besteht eine grundsätzliche Offenheit und Unabgeschlossenheit der Verfassung. Das ineinandergreifen individuell-subjektiver und grundsätzlich-objektiver Perspektiven macht die Religionsfreiheit zu einem „umfassenden Grundrecht“, zu dem sowohl die positive Bekenntnis- und Gewissensfreiheit als auch der Verzicht auf ein Bekenntnis oder eine Gewissensentscheidung gehört. Im politischen Prozess, der dem Staat und der Verfassung grundsätzlich vorausgeht, sich aber ebenso im Rahmen der Verfassung und unter der Differenz von Gesellschaft und Staat vollzieht, haben die Religionsgemeinschaften bzw. Kirchen eine aktive Möglichkeit der Mitwirkung. Diese Mitwirkung ist grundsätzlich und wird allenfalls durch theologische, in diesem Sinne ekklesiologische Bestimmungen, wie z. B. durch die Aufgabenzuweisung an Amtsträger und Laien, geregelt. Die Freiheit als Prinzip der Verfassungsordnung bedingt zwar, dass die Freiheitsrechte dem Politischen vorausgehen, dennoch begründet das Freiheitsprinzip die Mitwirkung am politischen Prozess innerhalb der Gesellschaft. Die vorliegenden Kriterien der Systematisierung durch unterschiedliche Zugänge und die Kriterien der Einordnung durch die Darstellung der Religionsfreiheit im Grundgesetz, durch die „limitierenden Verfassungstheorie“ in der Frage der Begrenzung der Verfassung sowie durch den Blick auf die Bedeutung des Politischen, wird das zentrale Interesse von Ernst-Wolfgang Böckenförde, dem Thema „Religionsfreiheit“ eine differenzierte und damit vielfältige Begründung zu geben, es verfassungsrechtlich zu verankern und dadurch den Raum für seine positive Entfaltung zu schaffen, systematisch vertieft und weiter entfaltet.

III. Zusammenfassung und Ausblick auf Herausforderungen der Gegenwart

Im dritten Teil dieser Arbeit geht es um eine zusammenfassende Darstellung der historischen Entwicklung des Rechts auf Religionsfreiheit in der spezifischen Berücksichtigung der Auseinandersetzung mit diesem Thema in Theologie und Kirchengeschichte. Es geht ferner um eine systematisierende Zusammenschau der Freiheitslehre von Ernst-Wolfgang Böckenförde wie sich diese aus der, im zweiten Teil dieser Studie dargestellten Auswahl thematischer Werke erheben lässt. Im Sinne eines problematisierenden Ausblicks soll es um die Frage nach den Auswirkungen des gesellschaftlichen Pluralismus und der vielfältigen Ströme eines religiös motivierten Fundamentalismus auf Gestalt und Bedeutung der Religionsfreiheit gehen. Die Aussagen des Konzils und zentrale Hauptaussagen von Böckenförde dienen dabei als Bewertungshintergrund.

1. Zusammenfassung

Nach Rudolf Uertz legt die katholische Kirche in ihrer Reaktion auf das Zeitalter der Aufklärung, auf die Auswirkungen der Französischen Revolution und der Säkularisation den Weg vom „Gottesrecht“ zum „Menschenrecht“ zurück.¹³²² Das Ergebnis dieses komplexen und vielschichtigen Übergangs führte von der radikalen Ablehnung und apologetischen Entgegnung der Menschenrechte zu ihrer grundsätzlichen und mit einer positiv-inhaltlich Bewertung ausgestatteten Anerkennung. Ausdrücklich festzuhalten ist diese Entwicklung in der Abwendung von der Idee des „katholischen Staates“ und der Hinwendung zu einer „politischen Ethik“.¹³²³ Korrespondierend dazu ist die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche zu sehen. Mit der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ erfolgt eine Neukonzeption des Verhältnisses der katholischen Kirche anderen Bekenntnissen und Religionen gegenüber, die sich allerdings keineswegs in einem alleinigen Wandel vom Gottes- bzw. Wahrheitsrecht zum Menschenrecht erschöpft, sondern eine Differenzierung zwischen moralischem und rechtsphilosophischem Prinzip aufzeigt. In der nachfolgenden Zusammenfassung des ersten und des zweiten Teils dieser Arbeit, sollen die historischen Entwicklungslinien im Verhältnis von Kirche und Staat systematisiert und die Bedeutung der Religionsfreiheit im Werk Ernst-Wolfgang Böckenfördes als Freiheitsordnung innerhalb des Staatsrechts sowie deren sozialpolitische Auswirkungen zusammenfassend dargestellt werden. Es wird dabei klar, dass das Ende des Konfessionalismus nicht zur Neutralisierung der Religion in Gesellschaft und Staat führt, sondern sich vielmehr durch die Umsetzung der Religionsfreiheit in das Recht neue Möglichkeiten im Verhältnis zueinander ergeben.

1.1 Vom Konfessionalismus bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit

Eine analytische Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat stellt im Rahmen dieser Arbeit die Ausgangsvoraussetzung für die geschichtliche Darstellung der Entwicklung bis zur

¹³²² Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 18.

¹³²³ Siehe hierzu: „Der Begriff der christlichen bzw. katholischen Staatslehre wurde stillschweigend aufgegeben und durch den der politischen Ethik ersetzt. Die relative Geschlossenheit der früheren Sozialdoktrin ist seither einer Pluralität von sozial- und politikethischen Ansätzen im Katholizismus gewichen.“, in: Ebd., S. 19.

Erklärung „Dignitatis humanae“ durch das Zweite Vatikanische Konzil und deren nachkonkiliaren Rezeption dar. Diese Verhältnisbestimmung bezieht sich zunächst auf zentrale philosophische und theologische Fragestellungen, wie sie sich durch spezifische Perikopen aus dem Neuen Testament, im Blick auf das Werk „De civitate Dei“ des Kirchenvaters Augustinus, sowie durch schlaglichtartige Hinweise auf Aussagen der Scholastik und der Neuscholastik ergeben. Eine Darstellung der traditionellen katholischen Staatslehre der Neuzeit, exemplarisch verdeutlicht durch eine 1948 von Oswald von Nell-Breuning vorgelegten Studie, fasst in einer Art Gesamtschau die bisherige Lehre der katholischen Staatsidee zusammen. Obwohl die Idealform des „katholischen Staates“ als nicht mehr einholbar angesehen werden muss, verliert das Christentum seine Bedeutung für Staat und Gesellschaft nicht. Aus verschiedenen Beiträgen von Josef Isensee wird die These vom Verfassungsstaat als „Derivat des Christentums“ vorgestellt. Isensee geht es hierbei vor allem um die Begründung des, der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland zugrundeliegenden Menschenbildes aus der Bibel und der christlichen Tradition. Daraus folgert Isensee eine Ethik der Grundrechte im Verfassungsstaat, der trotz seiner erklärten weltanschaulichen Neutralität weiterhin auf dem Boden des Christentums steht, und nur aus einem im christlichen Glauben gründenden Wertesystem entstehen konnte. Es wird hierbei deutlich, wie sehr auch in einem sich weltanschaulich neutral definierenden Staat eine direkte Rückbindung an die ethischen Maßstäbe einer konkreten Religion erfolgen kann. Die ausgewählten Aspekte weisen auf basale Voraussetzungen hin, die das Verhältnis von Kirche und Staat im Rahmen einer freiheitlich-demokratischen Verfassungsordnung bestimmen und die Folgewirkungen des Grundrechts auf Religionsfreiheit konstituieren. Dabei wird deutlich, dass die Religionsfreiheit für den Staat die Möglichkeit eröffnet, Voraussetzungen für sein eigenes Bestehen aufzunehmen, die er aufgrund seiner Verpflichtung auf die Freiheit nicht selbst schaffen kann.

1.1.1 Zur grundlegenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat

Das Verhältnis der Kirche zu den Herrschenden bzw. von Kirche und Staat ist in seiner historischen Durchsicht von heterogenen und ambivalenten Entwicklungen geprägt. Die neutestamentliche Verkündigung entwickelt keine spezifisch christliche Staatstheorie. Aus der Predigt des Reiches Gottes durch Jesus von Nazareth und der damit verbundenen Parusieerwartung ergeben sich lediglich sekundäre Ableitungen für das Handeln des Menschen innerhalb seiner, ihn jeweils bestimmenden sozialen Gesellschaftsform. Die historisch-kritische Exegese erschließt zwar aus Mk 12,17 par. eine wichtige Abgrenzung zwischen den Sphären Gottes und des Kaisers und damit zwischen Geistlichem und Weltlichem, eine exakte Trennung der Bereiche lässt sich bibelwissenschaftlich daraus aber nicht ableiten. Das Neue Testament richtet sich damit zwar gegen eine Vergöttlichung der Mächtigen und wendet sich so gegen den römischen Kaiserkult des 1. Jahrhunderts, die Überzeugung, dass die irdische Herrschermacht grundsätzlich dem Willen Gottes entspricht, bleibt aber gewahrt. Die paulinische Theologie (z. B.: Röm 13; 1 Tim 2) fordert die Anerkennung der vorgegebenen Machtverhältnisse und den Gehorsam der Christen den Herrschenden gegenüber ein. Den Schriften des Neuen Testaments geht es primär um das Verhalten des Einzelnen der politischen Herrschaft gegenüber und nicht um die

Fundamentierung einer spezifisch christlichen Machtordnung.¹³²⁴ Der Kirchenvater Augustinus von Hippo widmet sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts mit seiner Schrift „De civitate Dei“, nach dem Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion, den Fragen einer Verhältnisbestimmung mit einem systematischen Konzept; er verpflichtet in diesem die Herrschenden zu einem tugendgemäßen Handeln.¹³²⁵ Die Lehre des Augustinus führt allerdings in ihrer geschichtswirksamen Konsequenz zur „Zweit-Schwerter-Theorie“ und damit unweigerlich zur Konfrontation zwischen Sacerdotiums und Imperium im Hochmittelalter. Vor dem Hintergrund des beginnenden Auseinandertretens von geistlicher und weltlicher Herrschaft, und der damit verbundenen Infragestellung des mittelalterlichen Einheitsgedankens, formuliert Thomas von Aquin die scholastische „societas perfecta“-Lehre. Ecclesia und Imperium bilden demnach eine je selbständige „societas perfecta“, sie treten damit als unabhängige soziale Größen in Erscheinung. Mit diesem Modell wendet sich Thomas gegen ein hierokratisches Verständnis von Herrschaft, er tritt für eine Differenzierung von Kirche und Reich ein und begründet langfristig, dass Kirche und Staat voneinander unabhängige Herrschaftsordnungen sind.¹³²⁶ Durch die Verpflichtung auf das Bonum commune erfolgt in der Lehre des Thomas allerdings, neben ihrer eschatologischen Ausrichtung auf das Reich Gottes, eine grundsätzliche Orientierung der Gewalten auf ein anthropologisch begründetes, innerweltliches Ziel.

1.1.2 Zur Entwicklung des Rechts auf Religionsfreiheit in der katholischen Kirche vom Zeitalter der Reformation bis zu Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils

Unter dem Eindruck der Reformation und der Konfessionskriege in Europa führen die Gelehrten der spanischen Scholastik seit dem Ende des 16. Jahrhunderts den naturrechtlichen Nachweis der Souveränität des Fürsten. Francisco de Vitoria und Francisco Suárez sehen durch die Eingrenzung der Machtbefugnisse der Fürsten und durch die Ablehnung einer Suprematie des Papstes über weltliche Belange die Möglichkeit für die Schaffung einer Friedensordnung über den streitenden Religionsparteien.¹³²⁷ Jean Bodin, Thomas Hobbes und John Locke formulieren zur Friedenssicherung in Europa und unter der nüchternen Einschätzung, dass der Streit um die Frage der religiösen Wahrheit für die staatliche Gewalt unlösbar ist, ebenfalls den Souveränitätsgedanken und verbinden diesen mit der Vorstellung der persönlichen Freiheit des Individuums. Die Beantwortung der Wahrheitsfrage ist damit nicht mehr eine Aufgabe der weltlichen Gewalt, sondern eine persönliche des Menschen. Glaube und Religion werden somit individualisiert, sie werden zu einer Angelegenheit des Gewissens. Um die Freiheit religiöser Minderheiten nicht zu gefährden und den Frieden zu sichern, werden Freiheitsrechte gewährt. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das Edikt von Nantes, in dem die Hugenotten in Frankreich, wo die katholische Kirche weiterhin Staatsreligion ist, eine Rechtssicherheit erhalten, die die bisherige Praxis der Toleranzgewähr als Gnadenerweis des Königs übertrifft. Um des Friedenserhalts willen erfolgt eine Bindung der Freiheit an das Recht und damit eine weitreichende Sicherheit sowohl für die Glaubensfreiheit des Einzelnen wie für den Bestand des Staates. Der moderne Verfassungsstaat mit seiner Garantie der

¹³²⁴ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 18.

¹³²⁵ Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, S. 254-264.

¹³²⁶ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 54.

¹³²⁷ Sparn, Suárez, Sp. 1812.

Grundrechte, die der Entfaltung von Frieden und Freiheit dienen, wird damit grundgelegt. Die katholische Apologetik des 19. Jahrhunderts, die sich gegen den Liberalismus infolge der Französischen Revolution zur Wehr setzt, greift dagegen auf den thomistischen Ansatz zurück und erteilt den Gedanken der anglo-französischen Staatstheoretiker und der spanischen Scholastik eine klare Absage. In der neuscholastisch ausgerichteten Staatslehre besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, erfolgt die philosophische Staatsbegründung auf einer dezidiert naturrechtlichen Basis. Beispielhaft dafür ist Viktor Cathrein, der das Naturrecht als „lex naturalis“ mit der göttlichen Schöpfungsordnung, der „lex aeterna“ verbindet, und ein naturrechtliches Gegenmodell zur Aufklärung und zur Französischen Revolution entwirft.¹³²⁸ Demnach ist der Staat eine „naturrechtliche Anstalt“, die Moral innerhalb des Staates wird als Gesetzesethik verstanden. Cathrein sieht dadurch Würde und Lebensrecht des Menschen garantiert, er wendet sich gegen den „Rechtspositivismus der historischen Schule“ des frühen 19. Jahrhunderts und sieht diesen als grundsätzliche Gefahr für die Freiheit des Menschen an.¹³²⁹ Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, das sich im geschichtlichen Durchblick als eine spannungsreiche und komplizierte Bestimmung darstellt, erhält aus der Verknüpfung mit dem Naturrecht und in Abwehr des Liberalismus und der individuellen Freiheitsrechte durch die Kirche wichtige Impulse und führt im 19. Jahrhundert zur Entwicklung einer „traditionellen Lehre der Kirche über den Staat“, das sich am Leitbild des „katholischen Staates“ orientiert. Oswald von Nell-Breuning hält noch 1948 an diesem Modell fest, muss aber erkennen, dass sowohl dieses als auch das Modell des „christlichen Staates“ unter den Bedingungen der Gegenwart eine Utopie ist. Eine alternative Option, die zumindest prinzipiell an der traditionellen Lehre vom katholischen Staat festhält, ist für Nell-Breuning der „objektive Staat“, in dem, unter der Vorgabe einer pluralen Gesellschaft gemeinsame Werte erkannt und zur Grundlage des Staates erhoben werden; das Modell des „weltanschaulich-neutralen Staates“ wird in diesem Zusammenhang allerdings als unzureichend abgelehnt.¹³³⁰ Die Wirkungsgeschichte des Evangeliums einerseits und eine dezidiert theologische Begründung der Menschenrechte andererseits, führt Josef Isensee zur Feststellung, dass der moderne Verfassungsstaat europäischer Prägung ohne christliche Wurzeln nicht zu denken ist. Das Christentum liefert dafür eine „Ethik der Grundrechte“, die zum Grundkonsens der Nation wird und als „staatsfreie Ethik“ dem Staat die Möglichkeit gibt, sich zur Wahrheitsfrage neutral zu erklären. Der Gefahr eines Staatstotalitarismus wird durch eine metaphysische Begründung der Freiheitsrechte wirkungsvoll begegnet. Isensee spricht vor diesem Hintergrund von der „Transzendenzperspektive“, derer der Staat bedarf, ohne sie allerdings aus eigener Kraft zu bestimmen.¹³³¹ Der Kirche als Trägerin des Transzendenzglaubens kommt deshalb im Staat eine entscheidende Korrektivfunktion zu. Der Verfassungsstaat wird von Isensee im Unterschied zu Nell-Breuning nicht von der Idee des „katholischen“ bzw. „christlichen Staates“ her verstanden, sondern als „Derivat des Christentums“ gesehen.¹³³² Im Kontext des Relevanzverlustes von Kirche innerhalb der Gesellschaft und einer zunehmenden Pluralisierung stellt sich für Isensee aber ein erhebliches

¹³²⁸ Sass, Recht und Staat bei Viktor Cathrein, S. 17f.

¹³²⁹ Cathrein, Die Grundlagen des Völkerrechts, S. 48.

¹³³⁰ Nell-Breuning, Zur christlichen Staatslehre, Sp. 22.

¹³³¹ Isensee, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, S. 6.

¹³³² Isensee, Der lange Weg zu Dignitatis humanae, S. 35-46.

Problem für die Gestalt des Verfassungsstaates und für seine moralisch-ethischen Voraussetzungen.

Für die katholische Kirche ist der Weg zur Anerkennung der Menschenrechte, besonders der Religionsfreiheit, ein langer und steiniger Pfad. Er beginnt mit der Ausdifferenzierung zwischen der weltlichen Macht des Staates und der geistlichen Dimension der Kirche. Unter Wahrung des Gehorsams der irdischen Gewalt gegenüber als neutestamentlich begründeter Haltung, erfolgt die Unterstellung des Imperiums unter das Sacerdotium als Konsequenz aus der „Civitates-Lehre“ des Augustinus und des Gedankens der beiden „societates“ bei Thomas von Aquin. Der Weg setzt sich in der Etablierung des „Souveränitätsgedankens“ zur Befriedung der streitenden Religionsparteien nach der Reformation fort. Die naturrechtliche Begründung des Staates in der Neuscholastik und die ausführlichen Darlegungen über die Relevanz des christlichen Glaubens und der Kirche für den Verfassungsstaat der Moderne zeigen das Ineinandergreifen von Friedenssicherung, Freiheitbestreben und Rechtsordnung als Ergebnis eines historischen Prozesses. Die Problematik im Zu- und Gegeneinander von Kirche und Staat, von Individualität und Allgemeinheit, von Wahrheit und Freiheit bleibt dabei über die Epoche der Aufklärung hinaus bestehen. In Aufnahme der Freiheitserklärung der Französischen Revolution durch Félicité de Lamennais und seiner Forderung nach einer umfassenden Freiheit, zu der auch die Freiheit von Religion und Gewissen gehört, sieht sich das kirchliche Lehramt im 19. Jahrhundert zur Abwehr des Liberalismus genötigt.¹³³³ Die Nähe der libertären Forderungen zu einem aufgeklärten, deistischen Religionsbegriff und einem rein immanent begründeten Freiheitsverständnis einerseits und aus politischen Gründen der Restauration andererseits, verurteilen Papst Gregor XVI. und Papst Pius IX. den Liberalismus als Irrlehre. Die Enzykliken „Mirari vos“ und „Quanta cura“ argumentieren dabei vom Prinzip der Wahrheit her. Im lehramtlichen Verständnis resultiert die Wahrheit aus der Offenbarung und wird von der katholischen Kirche volumnäglich bewahrt und vertreten. Von daher ist die Religionsfreiheit ein Ausdruck des Indifferentismus und der Blasphemie.¹³³⁴ Das kirchliche Lehramt stellt damit das Wahrheitsprinzip nicht nur dem Freiheitsprinzip gegenüber, die Wahrheit wird vielmehr über die Freiheit gesetzt.¹³³⁵ Die katholische Kirche steht damit in einem konfrontativen Gegenüber zur weltlichen Ordnung in Staat und Gesellschaft, die sich zunehmend dem Prinzip der Freiheit verpflichtet sehen und diesem im Verfassungsrecht, einschließlich einer staatlichen Kirchenordnung, Ausdruck geben. Die Konfrontation zwischen katholischer Kirche und Staat kulminiert schließlich im preußischen Kulturkampf.¹³³⁶ Im Pontifikat von Papst Leo XIII., dem Nachfolger Pius' IX., wird die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus vor allem mit den Mitteln einer philosophisch-theologischen Argumentation weitergeführt. Leo XIII. greift dabei auf die Lehre des Thomas von Aquin zurück und begründet Freiheit als scholastisches Prinzip aus dem Naturrecht. Dabei betont der Papst das Prinzip des Gemeinwohls und integriert die Gewissensfreiheit in den Freiheitsbegriff.¹³³⁷ Aus der historischen Bewertung ergibt sich, dass es Papst Leo XIII. gelingt, das Wahrheitsprinzip zu betonen, gleichzeitig aber durch den Verweis auf das Bonum commune und die Gewissensfreiheit die Tür für eine Weiterentwicklung der kirchlichen Lehre über die Freiheit

¹³³³ Maier, Revolution und Kirche, S. 162f.

¹³³⁴ DH 2730-2731.

¹³³⁵ Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht, S. 52.

¹³³⁶ Schmidt-Volkmar, Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890, S. 113ff.

¹³³⁷ Zilkens, Christentum und Verfassungsstaat, S. 71f.

zu öffnen. Unter dem Eindruck totalitärer Staatssysteme in Europa und der Formulierung des Subsidiaritätsprinzips in der katholischen Soziallehre tritt Papst Pius XI. für die Rechte der individuellen Freiheit ein. In seiner Gegnerschaft zu Totalitarismus und Diktatur erhebt er, besonders in den den 1930er Jahren, die Forderung nach Begrenzung der Staatsmacht und betont die unverfügaren Individualrechte des Menschen.¹³³⁸ Papst Pius XII., der in seiner Weihnachtsansprache von 1944 die Demokratie als legitime Staatsform würdigt, nimmt nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt die Menschenrechte in den Blick.¹³³⁹ Pius XII. vertritt eine Korrelation zwischen Menschen- und Naturrecht und erklärt die Kirche als Küberin und Beschützerin der Freiheitsrechte. In der Frage der Religionsfreiheit hält Pius XII. allerdings an der traditionellen Lehre vom Vorrang der Wahrheit fest. In der „Toleranzansprache“ von 1953 erkennt er lediglich die Ausübung von Toleranz anderen Religionsbekenntnissen gegenüber unter Berücksichtigung der Gemeinwohlverpflichtung des Staates als Weg des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Bekenntnisse an.¹³⁴⁰ Mit seinen Sozialencykliken „Mater et Magistra“¹³⁴¹ und „Pacem in terris“¹³⁴² stellt erst Papst Johannes XXIII. eine Verbindung zwischen Personalprinzip und Gemeinwohlorientierung her und begründet das Personalprinzip offenbarungstheologisch in der Personalität Gottes. Die Würde der menschlichen Person wird so im Licht der Offenbarungswahrheit gesehen. Ein wesentlicher Schritt zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche erfolgt bei Johannes XXIII. durch die Begründung der Menschenrechte im Personalprinzip und damit in der Offenbarung selbst.

Von der Verurteilung des Liberalismus im 19. Jahrhundert bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils währt somit eine andauernde Auseinandersetzung über die Freiheitsrechte des Individuums, und hierbei besonders der Religionsfreiheit. Die Betonung des Gemeinwohlprinzips und die Anerkennung der Gewissensfreiheit bei Leo XIII., das Eintreten für Freiheit gegenüber Diktatur und politischer Ideologie durch Pius XI., die Verbindung zwischen Menschen- und Naturrecht bei Pius XII. und die Hervorhebung des Personalprinzips bei Johannes XXIII. markieren einen vorsichtigen Weg zur Klärung der Problematik. Im Zeitraum zwischen 1880 und 1963 stellt sich das päpstliche Lehramt damit entschieden den zeitgenössischen Fragen zur Gesellschafts- und Sozialordnung, zu den Menschen- und Freiheitsrechten. Es ist unter Berücksichtigung des historischen Kontextes eine substantielle Fortentwicklung der katholischen Soziallehre zu konstatieren. Leo XIII. korrigiert die rein apologetische Verurteilung des Liberalismus durch eine wissenschaftliche Darstellung der scholastischen Prinzipienlehre, er bezieht den Gedanken des Gemeinwohls mit ein und ermöglicht so die Formulierung einer Toleranzlehre. Papst Pius XI. betont die Individualrechte und fordert von den totalitären Staatssystemen seiner Zeit umfassende Freiheitsrechte zur Ausübung des religiösen Bekenntnisses. Dazu betont er nachhaltig die Prinzipien der Subsidiarität und der Personalität. Mit Pius XII. würdigt ein Papst erstmals die Demokratie und begründet sie aus den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die sich auf dem Fundament einer Verknüpfung von Naturrecht und Schöpfungsordnung entfalten. In diesem Kontext erlangen die Menschenrechte und der Gedanke der Menschenwürde lehramtliche

¹³³⁸ Ebd., S. 82.

¹³³⁹ UG 3476-35-10.

¹³⁴⁰ UG 3963-3986.

¹³⁴¹ UvG IV 196-459

¹³⁴² UvG XXVIII 94-265.

Bedeutung. Gleichzeitig hält er aber am Vorrang der Wahrheit und dem damit verbundenen Rechtsprinzip zu Ungunsten des Personalprinzips fest und beharrt auf der traditionellen Toleranzlehre. Papst Johannes XXIII. wendet sich der Individualität des Menschen zu und betont das Personalprinzip und die Verantwortung für das Gemeinwohl. Die Menschenrechte, aus dem Personalprinzip begründet, finden Anerkennung als Personrechte des Einzelnen. Am sprichwörtlichen „Vorabend des Konzils“ bietet sich damit die Bandbreite einer in den Sozialprinzipien entfalteten Individual- und Sozialethik, die die Voraussetzung für einen systematischen Neuansatz einer lehramtlichen Darstellung bietet.

1.1.3 Zur Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ und ihrer Rezeption

Zu Beginn des Konzils ist es noch nicht gelungen die Prinzipien der Wahrheit und der Freiheit in Einklang zu bringen. Das Festhalten an der Vorrangigkeit des Wahrheitsprinzips hat bis zu diesem Zeitpunkt eine allgemeine Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht durch die Kirche verhindert. Diese erfolgt erst nach langwierigen Debatten und der Vorlage mehrerer Entwürfe durch die Erklärung „Dignitatis humanae“ am letzten Sitzungstag des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die katholische Kirche erkennt darin das Grundrecht auf Religionsfreiheit als in der Würde des Menschen begründet und auf der Basis einer verantworteten Freiheit als Menschenrecht an. Theologisch geschieht dies durch die Verschiebung des „Rechts der Wahrheit“ zum „Recht der Person“. ¹³⁴³ Die umstrittene und bis zum Abschluss des Konzils leidenschaftlich diskutierte Wahrheitsfrage wird als „officium morale“ in den Verantwortungsbereich des Individuums gegeben. ¹³⁴⁴ Das Lehramt gibt damit den Wahrheitsanspruch des katholischen Glaubens nicht auf, erklärt die Suche danach aber zur moralischen Verpflichtung des Einzelnen. Das Konzilsdokument versteht Religionsfreiheit nicht als Ausdruck der Gleichheit aller Religionen und Weltanschauungen, sondern als Regelung des Verhältnisses moralischer Subjekte zueinander. Religionsfreiheit bedeutet die Anerkennung der Menschenwürde, es wird dadurch aber keine Entscheidung über die Wahrheitsfrage selbst getroffen. „Dignitatis humanae“ formuliert die Verwiesenheit der Religionsfreiheit auf den Staat, der Kraft seiner Rechtssetzungsfunktion für den Schutz und die Entfaltung der freiheitlichen Grundrechte verantwortlich ist. Eine Einschränkung der Religionsfreiheit durch den Staat ist nur bei einer ernsten Gefährdung des Gemeinwohls möglich. ¹³⁴⁵ Die Konzilserklärung bezieht sich in ihrer argumentativen Begründung auf die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, in der das Hören auf die Stimme des Gewissens als sittliches Gebot erklärt und die Würde des Menschen als Grund seiner Freiheit betont wird. ¹³⁴⁶

¹³⁴³ DiH 1.

¹³⁴⁴ DiH 6.

¹³⁴⁵ Ebd.

¹³⁴⁶ Siehe hierzu: „In eigener Erfahrung dieser Nöte (= Angst und Hoffnungslosigkeit der Menschen, Anmerkung E.S.) kann die Kirche doch, von der Offenbarung Gottes unterwiesen, für sie eine Antwort geben, um so die wahre Verfassung des Menschen zu umreißen und seine Schwäche zu erklären, zugleich aber auch die richtige Anerkennung seiner Würde und Berufung zu ermöglichen.“, in: GS 12.

„Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muss und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft (...) Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird. Das Gewissen ist die verborgene Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist. (...) Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen verbunden im Suchen

Durch das „Recht der Person“ unter Wahrung des Wahrheitsanspruchs der Kirche, in der Verbindung von Bonum commune und Menschenwürde sowie durch die inhaltliche Bestimmung der Freiheit als Gebot der Offenbarung gelingt die Aufnahme der Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht in die lehramtliche Verkündigung der katholischen Kirche. Gleichwohl und trotz der großen Zustimmung der Konzilsväter zu „Dignitatis humanae“ ist dadurch die Diskussion über ihre Einordnung in die katholische Tradition nicht beendet. In der Nachkonzilszeit wird die Frage der Traditionsgebundenheit der Erklärung und die These vom Traditionsbruch heftig diskutiert. John Courtney Murray, der bereits vor dem Konzil in Anknüpfung an die amerikanische Tradition der Gewissens- und Religionsfreiheit gearbeitet hatte und auf dem Konzil nachhaltigen Einfluss auf die Entstehung von „Dignitatis humanae“ nahm,¹³⁴⁷ betont unmittelbar nach dem Konzil die Traditionsgebundenheit der Erklärung über die Religionsfreiheit.¹³⁴⁸ Um eine Kontinuität mit der traditionellen kirchlichen Lehre zu begründen, führt Murray einen umfangreichen Nachweis in der päpstlichen Lehrentwicklung von Pius IX. bis Johannes XXIII. an.¹³⁴⁹ Murray folgert am Ende seiner Ausführungen in einer grundsätzlichen Feststellung:

„Das Konzil selbst hat gezeigt, wie vielleicht niemals zuvor in der Geschichte, dass die Kirche selbst nicht den Irrtum eines Archaismus akzeptiert, der in dem Wunsch besteht, das Wachstum des Geistes der Kirche auf einem bestimmten Niveau seiner Entwicklung anzuhalten (...) und die Möglichkeit eines weiteren Wachstums abzulehnen.“¹³⁵⁰

Inhaltlich bewertend betrachtet Murray die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit als ein, an den zeitbedingten Voraussetzungen seiner Entstehung orientiertes Dokument. Das Konzil verzichtet auf eine „eigentliche, vollständige Freiheitstheologie“¹³⁵¹ und formuliert seine Zielsetzung in der Darstellung der Religionsfreiheit als menschliches und bürgerliches Recht.¹³⁵² Das päpstliche Lehramt rezipiert in den Jahrzehnten nach dem Konzil die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit und ihre menschenrechtliche Verankerung mit jeweils spezifisch konnotierter Akzentsetzung. Der Konzilspapst Paul VI. thematisiert vor allem, wohl auch aufgrund der Debatten während der Kirchenversammlung, die Verankerung der Religionsfreiheit in der Würde des Menschen und in Aussagen des Evangeliums. Paul VI. sieht

nach der Wahrheit und zur wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen. (...) Nicht selten jedoch geschieht es, dass das Gewissen aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt, ohne dass es dadurch seine Würde verliert.“, in: GS 16.

„Die Würde des Menschen verlangt daher (= aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit, Anmerkung E.S.), dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang.“, in: GS 17.

¹³⁴⁷ John Courtney Murray und Pietro Pavan sind die „unermüdlichen Baumeister des Dokuments über die Religionsfreiheit“. In: Sebott, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat, S. V, (Einleitung).

¹³⁴⁸ Siehe hierzu: „Abschließend (...) lässt sich sagen, dass die Lehre von Dignitatis humanae völlig im Rahmen der Tradition liegt. Sie ist neu in dem Sinne, wie zur Tradition ja zugleich Wachstum und Fortschritt mit dazugehören.“, in: Murray, Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit, S. 163.

¹³⁴⁹ Ebd., S. 125-163.

¹³⁵⁰ Ebd., S. 165.

¹³⁵¹ Murray, Die Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 319.

¹³⁵² Siehe hierzu: „Erstens ist die Erklärung das einzige Konzilsdokument, das sich formell an die ganze Welt richtet (...). Zweitens will die Welt als ganze und wollen die kirchentreuen Gläubigen heute in erster Linie wissen, wie sich die Kirche zur Religionsfreiheit als einem menschlichen und bürgerlichen Recht stellt. (...) Drittens würde die theologische Argumentation, so wie sie oben vorgeschlagen wurde, historische und theologische Probleme aufwerfen, über die sich die Theologen heute noch nicht einig sind (...).“, in: Ebd., S. 320.

die Menschenrechte grundsätzlich im Evangelium begründet, er erachtet die neue Haltung der katholischen Kirche zur Religionsfreiheit als entscheidenden Beitrag zur friedlichen Koexistenz der Völker.¹³⁵³ Für Papst Johannes Paul II. ergibt sich die Religionsfreiheit aus einer christologischen Anthropologie, die soteriologisch verstanden, allen Menschen unveräußerliche Freiheitsrechte kategorisch zuspricht.¹³⁵⁴ In einer zweiten Argumentationslinie versteht Johannes Paul II. die Religionsfreiheit naturrechtlich als den „Maßstab aller Grundrechte“.¹³⁵⁵ Vor dem zeitbedingten Hintergrund, zunächst der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus und nach dessen Zusammenbruch der Kritik am Neokapitalismus, referiert Johannes Paul II. über die Religionsfreiheit in ausgesprochen politischer und sozialethischer Hinsicht. Die Verlautbarungen und Ansprachen von Papst Benedikt XVI. widmen sich zunächst der fundamentaltheologischen Perspektive. Er thematisiert die auf dem Konzil diskutierte Wahrheitsfrage neu und betont die Verpflichtung des Einzelnen, die Wahrheit zu suchen und an ihr festzuhalten.¹³⁵⁶ Im theologischen Denken von Benedikt XVI. stehen die Kategorien der Wahrheit und der Liebe analog für das Wesen Gottes, von daher wendet er sich gegen jede Form der Indifferenz und warnt vor der Gefahr einer Diktatur des Relativismus in der postmodernen Welt. Die Aussagen von „*Dignitatis humanae*“ stehen für Benedikt XVI. nicht in Diskontinuität zur vorkonziliaren Lehre, er spricht hier von einer „Hermeneutik der Reform“.¹³⁵⁷ Papst Benedikt XVI. bezieht ferner in seinen Erörterungen zu Fragen der philosophisch-metaphysischen Begründung des Staates die Religionsfreiheit mit ein und erklärt diese als für die rechtsstaatliche Ordnung unverzichtbar und nötig. Papst Franziskus stellt die gesellschaftspolitische und globale Bedeutung der Religionsfreiheit in den Vordergrund seiner Äußerungen. In einem von ihm promulgierten Dokument der Internationalen Theologischen Kommission von 2019 wird das Thema der Religionsfreiheit vor den gegenwärtigen Herausforderungen der Migrationsbewegungen und multikultureller Gesellschaftsordnungen erörtert und aktualisiert.¹³⁵⁸ Trotz ihrer jeweiligen, unterschiedlichen Akzente erfährt die Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil in den Pontifikaten seither eine kontinuierliche Rezeption. Anders als in der Bewertung vieler Theologen, die bei „*Dignitatis humanae*“ im Vergleich zur vorhergehenden Kirchenlehre von einem eminenten Beispiel eines Traditionsbruchs und einem grundlegenden Neuansatz sprechen, beispielhaft sei hier Michael Seewald genannt,¹³⁵⁹ ist die päpstliche Rezeption zum einen stark von jeweils zeitbedingten Frage- und Problemstellungen geprägt und andererseits um eine Einordnung in die kirchliche Tradition bemüht.

War das Verhältnis von Kirche und weltlicher Herrschaft seit der Antike zunächst vorwiegend eine Machtfrage in der es um die Klärung der Bereiche und Sphären zueinander ging, was im mittelalterlichen Einheitsgedanken einen statischen Ausdruck gefunden hatte, traten Kirche

¹³⁵³ Paul VI., Enzyklika „*Evangelii nuntiandi*“.

Paul VI., Botschaft zum Weltfriedenstag 1969.

¹³⁵⁴ Johannes Paul II., Enzyklika „*Redemptor hominis*“, Nr. 17.

¹³⁵⁵ Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1988.

¹³⁵⁶ KKK 2104-2109.

¹³⁵⁷ Benedikt XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium am 22.12.2005, S. 11.

¹³⁵⁸ Franziskus, Enzyklika „*Evangelii gaudium*“, Nr. 255.

Internationale Theologenkommission, Religionsfreiheit, Nr. 70.

¹³⁵⁹ Seewald, Reform, S. 97ff.

und Regnum bald in einen harten Kampf um die Vorherrschaft, die in der Bewertung Böckenfördes zu einem irreversiblen Auseinandertreten der Gewalten und im Prozess einer fortschreitenden Säkularisierung zur Entstehung des Staates führte. Seit der Reformation war die Wahrheitsfrage in die Mitte der Auseinandersetzungen getreten. Aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, die Wahrheitsfrage mit kriegerischen Mitteln und durch Zwangsmaßnahmen an jeweiligen Minderheiten zu klären bzw. durchzusetzen, erwuchs die Überzeugung, dass es der Souveränität der Fürsten und in deren Konsequenz der des Staates bedarf, um zu einer dauerhaften Friedenssicherung zu gelangen. Der Gedanke der Freiheit, als zentrale Erkenntnis der Aufklärung, verbunden mit der Selbstverantwortung des Einzelnen veränderte die Situation zusätzlich. Entscheidend war jetzt nicht mehr nur die Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat, sondern die Frage der Verwirklichung individueller Freiheitsrechte. Religion wurde in diesem Zusammenhang zunehmend individualisiert, die Französische Revolution erklärte die Religionsfreiheit als allgemeines Menschenrecht und entzog damit die Religion aus dem Zugriff des Staates. Die Verankerung der Religionsfreiheit als individuelles Freiheitsrecht und ihre Garantie als Grundrecht erfolgte allerdings erst im freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaat des 20. Jahrhunderts. Für die katholische Kirche bedurfte es einer langwierigen Auseinandersetzung zunächst in der Frage der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Kirche, in der bis ins 20. Jahrhundert grundsätzlich an der Idee des „katholischen Staates“ festgehalten wurde und die Anerkennung anderer Religionen nur über den Toleranzgedanken und unter Berücksichtigung des Prinzips des Bonum commune möglich erschien, und sodann in der theologischen Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit, um zur Anerkennung des weltanschaulich neutralen Staates und eines allgemeinen Menschenrechts auf Religionsfreiheit zu gelangen. In der schrittweisen Überwindung der Apologetik des 19. Jahrhunderts und einer zunehmenden theologischen Reflexion über die Frage der Begründung der personalen Freiheit in Schöpfungslehre und Christologie vollzog die katholische Kirche schließlich im Zweiten Vatikanischen Konzil einen fundamentalen Schritt in der Anerkennung allgemeiner Freiheitsrechte, die als individuelle Freiheitsrechte in der Menschenwürde und vom Personalprinzip her verstanden, in der Offenbarung gründen. Das Verhältnis von Staat und Kirche wurde damit auf eine neue Basis gestellt. Ging es vorher um eine Verhältnisklärung zwischen Machtbereichen, geht es jetzt um ein Zusammenwirken im Dienste des Menschen.

1.2 Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich garantiertes Grundrecht

Die, für den zweiten Teil dieser Arbeit ausgewählten Werke von Ernst-Wolfgang Böckenförde setzen zeitgeschichtlich in den 1960er Jahren, während der Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, an. Böckenförde nimmt ausführlich an den Diskussionen über die Frage einer Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche teil. Aus der wissenschaftlichen Perspektiven des Juristen beleuchtet er dabei die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Recht und formuliert die axiomatische Bestimmung eines Freiheitsbegriffs, den er als Prinzip des Rechts versteht. In die gleiche Zeit fällt seine historische Darstellung zur Entstehung des Staates mit der Formulierung des „Böckenförde-Diktums“. Anthropologisch verankert Böckenförde das Freiheitsrecht im Individuum, er geht vom Menschen als Subjekt des Rechts aus. Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft bildet eine zentrale Voraussetzung dafür, dass das Recht für alle Staatsbürger in gleicher

Weise gilt. Um die Freiheitsrechte des Menschen, die sich durch eine Begrenzung des staatlichen Machtmonopols entfalten können, nicht individualistisch auszuweiten, sondern sozial zu verankern, bedarf es spezifischer Korrektivfunktionen. Anhand der Religionsfreiheit als verfassungsrechtlich verankertem Grundrecht, stellt Böckenförde die Grundbedingungen eines Freiheitsrechts dar. Böckenförde beleuchtet das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland in seiner staatsrechtlichen und gesellschaftspolitischen Relevanz. Einen breiten Raum gibt der Verfasser der Bedeutung eines politischen Mandats der Kirche, das er sowohl theologisch wie politisch betrachtet. Ausgehend von seinen Äußerungen zur Konzilsdebatte über die Religionsfreiheit entwickelt Böckenförde eine Systematik der Freiheitsrechte. Aus einer Gesamtbewertung seines verfassungstheoretischen Werkes ergibt sich die Feststellung, dass Böckenförde durch sein limitierendes Verfassungsverständnis eine „Unabgeschlossenheit der Grundrechte“ vertritt und ihrer Weiterentwicklung dadurch entsprechenden Raum gibt.

1.2.1 Zur Religionsfreiheit in Kirche und Staat

Vor dem Hintergrund der totalitären Systeme und Staatsideologien, die besonders den ersten Teil des 20. Jahrhunderts geprägt und in ihrer Folge zu Weltkrieg und Völkermord geführt hatten, aber auch aufgrund der Prinzipien der Freiheit und der Personalität, die in der Menschenwürde gründen, tritt Ernst-Wolfgang Böckenförde seit den 1960er Jahren leidenschaftlich und nachhaltig für die Anerkennung der Religionsfreiheit als Grundrecht aller Menschen durch die katholische Kirche ein. Fachwissenschaftlich widmet er sich diesem Thema in rechtsphilosophischer und verfassungstheoretischer Perspektive. Durch die Methoden der historischen Beweisführung stellt er die geschichtliche Entwicklung, die zur Entstehung des modernen weltanschaulich-neutralen Staates führten, als fortdauernden Prozess der Säkularisierung, beginnend mit einem anfänglichen Auseinandertreten von königlicher und kirchlicher Gewalt im hochmittelalterlichen Investiturstreit, dar.¹³⁶⁰ Die historische Entwicklung schließt zentral die Wahrheitsfrage, als absolute Aussage über den wahren Glauben, mit ein. Durch den Verzicht auf die Beantwortung der Wahrheitsfrage durch den Staat öffnet sich der Weg für die Entfaltung einer Religionspolitik, die folglich in die rechtliche Gewähr von Toleranz und schließlich, unter maßgeblicher Einwirkung der Französischen Revolution, zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Grundrecht durch den Staat führt.¹³⁶¹ Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Versöhnung von Wahrheit und Freiheit auf der Basis des Rechts; sie wird durch den Staat und das Verfassungsrecht ermöglicht und durch das Grundrecht der Religionsfreiheit garantiert. Für Böckenförde steht die Religionsfreiheit im modernen Verfassungsstaat nicht im Gegensatz zum christlichen Glauben, seiner Anthropologie und seinem theologischen Verständnis von Freiheit und Personalität, sie ist vielmehr etwas „spezifisch Christliches“.¹³⁶² Von daher fordert Böckenförde als Jurist während der laufenden Beratungen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche. Als diese mit der Erklärung „Dignitatis humanae“ schließlich tatsächlich erfolgt, und der Schritt vom „Recht der Wahrheit“ zum

¹³⁶⁰ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 214f.

¹³⁶¹ Ebd., S. 224-226.

¹³⁶² Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 201.

„Recht der Person“ vollzogen wird, weist Böckenförde auf den rechtsphilosophisch begründeten Grundsatz hin, dass das zivile Recht zwar seine mittelalterliche Bedeutung als „Tugend- und Wahrheitsordnung“ verloren hat, aber die persönliche Verpflichtung des Menschen zur Wahrheit, im Sinne des vom Konzil formulierten „officium morale“, als „Friedens- und Freiheitsordnung“ ermöglicht.¹³⁶³ So sind rechtliche und sittliche Freiheit zwar voneinander zu unterscheiden, sie bleiben aber, vor allem durch den Rahmen des Rechts, aufeinander bezogen. Die Entstehung des Staates, die Böckenförde als „Vorgang der Säkularisation“ versteht, die weltanschauliche Neutralität des Staates und das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft führt zur Frage nach den homogenitätsstiftenden Kräften, derer der Staat als Bedingung für seine Voraussetzung als freiheitlicher Staat bedarf. Im „Böckenförde-Diktum“, das er 1967 formuliert, nimmt er dafür die christliche Religion und damit die Kirche in den Blick und in die Mitverantwortung. Diese Rückbindung und der Verzicht auf eine staatseigene Begründung seiner Voraussetzungen gehört nach Böckenförde zum „Wagnis“, das der Staat eingeht, um dem Prinzip der Freiheit gerecht zu werden.¹³⁶⁴

1.2.2 Zur Freiheit als Prinzip des Rechts

Böckenförde erörtert grundlegend das Verhältnis von Freiheit und Recht, das in der Fixierung der Religionsfreiheit als Grundrecht einen, für Rechtsphilosophie und Verfassungstheorie exemplarischen Ausdruck findet. Im empirischen Zugang zeigt sich, dass Freiheit auf einer subjektiv-individuellem Ebene und einer objektiv-metaphysischen Ebene in Erscheinung tritt. Auf der objektiven Ebene, der es vorwiegend um das Recht einer Wahrheitsordnung geht, sieht Böckenförde die Gefahr des Totalitarismus, auf der subjektiven Ebene die Gefahr eines sozial unverträglichen Individualismus gegeben. Das Prinzip des Rechts im Kontext des Freiheitsverständnisses dient deshalb der Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit.¹³⁶⁵ Für den politischen Prozess, der dem positiven Recht vorausgeht, bedeutet dies, dass unter anderem auch die Religionsfreiheit die Artikulation der kulturellen, moralischen und religiösen Vorstellungen der Bürger eines Staates ermöglicht. Die ethisch-sittlichen Bindekräfte des Religiösen werden zu einem aktiven Teil des politischen Prozesses, die Religionsfreiheit ist damit von politischer Relevanz.¹³⁶⁶ Das Ziel des Rechts, Freiheit zu ermöglichen und zu garantieren, kann allerdings durch das Gewaltmonopol des Staates und die damit gegebene Machtfunktion, aber ebenso durch divergierende soziale Kräfte innerhalb der Gesellschaft grundsätzlich in Gefahr geraten. Das Recht muss dagegen Schutzmaßnahmen errichten, die nach Ansicht Böckenfördes auf der sittlichen Ordnung einer Gesellschaft gründen und auf diese bezogen sind. Der Staat seinerseits darf allerdings keinen Zugriff auf die Gesinnung seiner Bürger erhalten, um sie zu bestimmen; dies muss als gefährliches „Zeichen seiner Schwäche“ verhindert werden.¹³⁶⁷ Es besteht aber trotzdem ein reziprokes Verhältnis zwischen dem Recht und seiner Rezeption in der sozialen Wirklichkeit einer Gesellschaft, die von der Anerkennung seiner „ethisch-sittlichen Verbindlichkeit“ abhängig

¹³⁶³ Ebd., S. 209. Siehe hierzu: Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 235.

¹³⁶⁴ Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, S. 229f.

¹³⁶⁵ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 47.

¹³⁶⁶ Ebd., S. 48f.

¹³⁶⁷ Ebd., S. 56.

ist.¹³⁶⁸ Das Recht, das sich vom Prinzip der Gerechtigkeit her metaphysisch begründet, ist deshalb in seinem positiven Ausdruck wesentlich vom Ethos der Staatsbürger abhängig und durch den Staat nicht bestimbar.¹³⁶⁹ Böckenförde spricht in dieser Hinsicht von einer „positiv ethischen Bestimmung“ des Rechts und von seiner „metaphysisch-theologischen Begründung“ im Sinne einer Erhaltungsordnung, um fundamentale „Unabdingbarkeiten“, wie die Unverfügbarkeit des Lebens, zu garantieren.¹³⁷⁰ Aus der Erkenntnis, dass Sittlichkeit Gesellschaft und Staat prägen, resultiert die programmatische Aussage vom „sittlichen Staat“. Damit ist keine verpflichtende, totalitäre Staatsethik gemeint, die im ideologischen Sinne alle Staatsbürger von außen her bestimmt, sondern die Erkenntnis, dass der Staat notwendig eines ethischen Fundamentes bedarf. Es sind jene moralisch-ethischen Lebenskonzepte, die als Voraussetzung für den Staat im „Böckenförde-Diktum“ formuliert werden.¹³⁷¹ Es gehört von daher zu den Funktionen des Staates, die moralisch-ethische Ordnung, unter anderem im Gewissen des Einzelnen gründende Entscheidungen und die Religionsfreiheit zu schützen, und in positiver Hinsicht zu fördern.

1.2.3 Zur anthropologischen Grundbestimmung

Freiheit und Recht haben ihren gemeinsamen Bezugspunkt im Individuum. Der zunehmende Verlust einer metaphysisch-transzendenten Dimension und der Pluralismus in den gesellschaftlichen Milieus und individuellen Lebenskonzepten auf der einen Seite und ein tief ins gesellschaftliche Bewusstsein eingedrungenes Verständnis der Menschenrechte als ausschließlich individuell begriffene Freiheitsrechte andererseits führen nach Ansicht Böckenfördes zu Formen des Individualismus, die häufig zu Lasten der Sozietät gehen.¹³⁷² Daher wird die Verfassung, durch ihre Festsetzung von Verfahrensregeln für die Verbindung zwischen individueller Freiheit und sozialer Wirklichkeit, zunehmend zu einem Korrektiv für ein ausschließlich subjektives Freiheitsverständnis.¹³⁷³ Zum Schutz vielfältiger Lebenskonzeptionen und individueller Freiheitsrechte tritt Böckenförde gesellschaftspolitisch für eine Verbindlichkeit des Einzelnen hinsichtlich des Allgemeinen ein. Die grundlegende Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat und die axiomatische Bestimmung, dass die Gesellschaft dem Staat vorausgeht, dient letztlich der Freiheit des Individuums, verpflichtet den Menschen aber als Teil der Gesellschaft zur Teilhabe an der politischen Willensbildung und nimmt ihn für die Freiheitsrechte in die Verantwortung.¹³⁷⁴ Als verfassungsorganisatorisches Prinzip ermöglicht die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft die Rechtsgleichheit der Individuen innerhalb der Gesellschaft.¹³⁷⁵ Damit soziale Gegensätze aber die Rechtsgleichheit nicht in eine Gefährdungslage führen, ist der Staat durch die Gesetzgebung zum sozialen Ausgleich verpflichtet. Der soziale Ausgleich dient der Gewährleistung der Freiheitsrechte ebenso wie die Begrenzung der Macht der Mehrheit

¹³⁶⁸ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 216.

¹³⁶⁹ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 54f.

¹³⁷⁰ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 224-227. Siehe hierzu: Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, S. 36.

¹³⁷¹ Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, S. 36.

¹³⁷² Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, S. 60f.

¹³⁷³ Ebd., S. 63.

¹³⁷⁴ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, S. 220.

¹³⁷⁵ Ebd., S. 223.

innerhalb des demokratischen Systems zugunsten von Minderheiten. So können sich die Freiheitsrechte innerhalb des Staat einerseits durch die Reduktion seiner Machtfunktion, andererseits durch den bewussten Einsatz seiner Korrektivfunktion entfalten.¹³⁷⁶ Komplementär zur Religionsfreiheit, die im Grundgesetz vorrangig als Glaubensfreiheit begriffen wird, ist die Gewissensfreiheit zu sehen. Böckenförde sieht die Gewissensfreiheit hinsichtlich des Menschenbildes, das der Verfassung zugrunde liegt, insofern als bestimmt an, weil ihr im Unterschied zur Glaubensfreiheit ein säkulares Verständnis aneignet.¹³⁷⁷ Für Böckenförde ist der Gewissensbegriff in der persönlichen Identität eines Menschen und in seiner Bereitschaft begründet, Konsequenzen aus den Entscheidungen seines Gewissens zu tragen.¹³⁷⁸ Das Grundgesetz unterstellt die Gewissensfreiheit ebenso wie die Glaubensfreiheit keinem Verfassungsvorbehalt. Für Böckenförde dispensiert diese grundsätzliche Festlegung aber nicht von der Verpflichtung zur Verfassungsbindung der Freiheitsrechte, besonders im Falle der Bedrohung der verfassungsrechtlichen Staatszwecke.¹³⁷⁹

1.2.4 Zum Christsein im politischen Prozess

Eine spezifische Konkretisierung findet das verfassungsrechtlich garantierte Grundrecht auf Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, in dem sich der Staat zwar zu weltanschaulich-religiösen Bekenntnissen neutral erklärt, aber trotzdem keine Haltung der Indifferenz der Religion gegenüber einnimmt. Das Verhältnis zu den christlichen Kirchen wird von Böckenförde als „balanciertes Verhältnis“ bezeichnet.¹³⁸⁰ Es ermöglicht den Religionsgemeinschaften eine relativ umfassende Selbstorganisation und Selbstverwaltung, der Staat seinerseits unterstützt sie durch die Förderung ihrer Institutionen und stellt den Rahmen für eine pastorale Betätigung in staatlichen Organisationen zur Verfügung. Böckenförde erörtert das „balancierte Verhältnis“ ausführlich am Beispiel der Beziehung zwischen Staat und katholischer Kirche. Die Religionsfreiheit auf dem Boden des Grundgesetzes ist als „individuelles und kooperatives Freiheitsrecht“ verstanden. Neben der individuellen Glaubens- und Bekenntnisfreiheit gehört die Freiheit der religiösen Vereinigung wesentlich dazu. Die freie Ausübung der Religion schließt den freien Verzicht darauf mit ein. Innerhalb der Unterscheidung, bei gleichzeitiger Zuordnung von Gesellschaft und Staat sowie der rechtlichen Grundlagen, wirkt die Kirche im politischen Prozess als gesellschaftlich relevante Organisation mit. Die Mitwirkung der Kirche charakterisiert Böckenförde inhaltlich allerdings als ein „unpolitisch-politisches Wirken“.¹³⁸¹ Die Kirche ist einerseits an die Botschaft des Evangeliums gebunden und übt von daher eine kritische Funktion aus, zum anderen ist sie aber am Fortbestehen der freiheitlichen Grundordnung im Staat interessiert. Das politische Wirken der katholischen Kirche sollte nach der Überzeugung Böckenfördes, und in argumentativer Rückbindung an Aussagen über das Laienapostolat im Zweiten Vatikanischen Konzil, vorrangig durch die Laien erfolgen.¹³⁸² Ihre Aufgabe besteht nach Ansicht Böckenfördes

¹³⁷⁶ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, S. 226f.

¹³⁷⁷ Böckenförde, Das Grundrecht der Gewissensfreiheit, S. 200.

¹³⁷⁸ Ebd., S. 245.

¹³⁷⁹ Ebd., S. 231f.

¹³⁸⁰ Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“, S. 264f.

¹³⁸¹ Ebd., S. 274.

¹³⁸² Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 177.

weniger in Beiträgen zur Konsensbildung, sondern innerhalb des politischen Prozesses darin, Inhalte der christlichen Glaubensbotschaft einzubringen und den „entscheidenden Unterschied des Christlichen“ zu markieren.¹³⁸³ Den kirchlichen Amtsträgern sind dagegen innerhalb des politischen Prozesses enge Grenzen gesetzt, da sie aufgrund ihrer Ordination erstrangig auf Person und Botschaft Christi verpflichtet sind. Nur im Falle der unmittelbaren geistlichen Dimension in einer politischen Thematik ist eine aktive Beteiligung des Amtes legitimiert.¹³⁸⁴ Nach Ansicht Böckenfördes bedarf das politische Mandat der Kirche einer theologischen Legitimation und einer nachhaltigen Begründung in der Kirchenverfassung. Diese sind durch die Botschaft Jesu von Nazareth und durch das Evangelium in indirekter Weise gegeben und in einschlägigen Konzilsdokumenten, wie „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ konkretisierend zum Ausdruck gebracht.¹³⁸⁵ Aus den Vorgaben einer spezifisch theologischen Reflexion ergibt sich die Konsequenz eines sozialen und politischen Wirkens der Kirche. Böckenförde plädiert hierbei allerdings sowohl für die Autonomie des Politischen, als auch für die Freiheit der Kirche, die sich in der Freiheit des Glaubensaktes und in Entscheidungen aufgrund des Glaubens, zeigt. Böckenförde wendet sich gegen eine Politisierung der Kirche, wie sie etwa durch stark politisierte Forderungen der Befreiungstheologie in Lateinamerika oder durch Themen der „Neuen Politischen Theologie“ im Anschluss an Johann Baptist Metz in Erscheinung treten.¹³⁸⁶ Die politische Mitwirkung der Kirche resultiert für Böckenförde immer aus dem Evangelium, Inhalt und Begrenzung erfährt sie durch die Botschaft Jesu. Es geht dabei nicht um eine Haltung des Unpolitischen, sondern um die Wahrung einer grundsätzlichen Differenz.¹³⁸⁷

1.2.5 Zur Systematisierung und Einordnung

Die abschließende Systematisierung und Einordnung der Ausführungen Böckenfördes über die Religionsfreiheit zeigen durch differenzierte Zugänge, die die historische, die rechtsphilosophische, die sozialethische und die ekklesiologische Perspektive beleuchten, die zentrale Bedeutung des „Böckenförde-Diktums“. Zu den darin apostrophierten Voraussetzungen des Staates gehören Moral, Ethos, Sitte und Religion der Bürger. Die Verwiesenheit darauf bringt Böckenförde mit den Aussagen vom „sittlichen Staat“ zu entfaltetem Ausdruck. In der rechtsphilosophischen Perspektive zeigt er die Friedens- und Freiheitsfunktion des Rechts auf; Freiheit, Recht und Staat werden zu Koordinaten der Garantie und Verbindlichkeit der Grundrechte. Das Recht, das sich nicht als Tugend- und Wahrheitsordnung versteht, sondern aus dem Prinzip der Gerechtigkeit der Freiheit dient, ermöglicht eine positive Entfaltung der Religionsfreiheit als Individualrecht des Einzelnen, als Abwehrrecht gegenüber dem Staat und als Mitwirkungsrecht am politischen Prozess. Durch das sozialethisch formulierte Personalprinzip und in Verbindung mit dem Freiheitsgedanken entstehen, unter der Berücksichtigung einer Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, Freiheitsräume für die Ausübung der Grundrechte. Die Verfassung schafft dafür den

¹³⁸³ Ebd., S. 196.

¹³⁸⁴ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, S. 259.

¹³⁸⁵ Böckenförde, Staat. Gesellschaft. Kirche, S. 178.

¹³⁸⁶ KGZ, S. 249. Siehe hierzu: Böckenförde Politisches Mandat der Kirche?, S. 262. Metz, Zum Begriff der neuen politischen Theologie.

¹³⁸⁷ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, S. 263f.

geeigneten Rahmen. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass das Grundgesetz die Religionsfreiheit in spezifischen Einzelrechten ausdrückt und in der Formulierung des Artikel 4 I GG auch die Gewissensfreiheit einschließt. Die Kontextualisierung auf Artikel 1 GG begründet die Religionsfreiheit fundamental in der Menschenwürde. Durch die „limitierende Verfassungstheorie“, die systematisch das verfassungstheoretische Werk Böckenfördes charakterisiert, sind alle Grundrechte unabgeschlossen, sie besitzen den Charakter der Offenheit. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies, dass sie wesentlich zur verfassungsrechtlich garantierten Rahmenordnung gehört, die das Zueinander von Individuum und Staat unter Berücksichtigung der Trennung von Gesellschaft und Staat, regelt. Für den politischen Diskurs bedeutet dies die Ermöglichung der aktiven und freien Beteiligung der Angehörigen einer Glaubens- oder Weltanschauungsgemeinschaft durch die Religionsfreiheit. Das freie Bekenntnis des Glaubens und die freie Religionsvereinigung machen die Religion im positiven Fall zu einem wichtigen Bestandteil der Staatsordnung und der Gesellschaft. Die Religionsfreiheit leistet durch das Einbringen religionsspezifischer Sichtweisen, wie z. B. der Maßstäbe der Bergpredigt oder des Gebots der Nächstenliebe, in den politischen Prozess einen wichtigen Beitrag, der die rein immanente Perspektive durchbricht und die moralisch-ethischen Grundlagen der Gesellschaft sowie die anthropologischen Unabdingbarkeiten, wie die Unverfügbarkeit des Lebens, in Erinnerung ruft.

1.3 Ergebnissicherung

Der erste Teil dieser Arbeit zeigt in der Form einer historischen Abhandlung, die anhand markanter geschichtlicher Fakten erfolgt, die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche auf. Zu den epochalen Veränderungen der Neuzeit gehört die Entstehung des Staates als Ergebnis einer fortschreitenden Säkularisierung und seine Entwicklung zum freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat, dem die Rahmenordnung einer Verfassung zugrunde liegt. Die vielschichtigen und uneinheitlichen Reaktionen der katholischen Kirche auf diese Veränderungen seit dem Mittelalter belegen ein wechselseitiges Verhältnis von Herrschaftsorganisationen zueinander. Von der kirchlichen Apologetik des 19. Jahrhunderts bis zur Verabschiedung der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ und der damit verbundenen allgemeinen Anerkennung der Religionsfreiheit zeigt sich eine Heterogenität in der theologischen und naturrechtlichen Argumentation sowie in der Bewertung der sozialetischen Prinzipien, besonders der Personalität, die schließlich zu einer neuen, von der traditionellen Lehre sich absetzenden, Begründung für die Freiheit des Glaubensaktes und seiner Ausübung, führen. Hierbei spielt besonders die Frage nach der Wahrheit eine wichtige Rolle. Im zweiten Teil dieser Arbeit geht es um die Einbettung und Umsetzung der Freiheit in das Recht eines freiheitlich-demokratischen Staates. Ernst-Wolfgang Böckenförde gibt der Religionsfreiheit in diesem Zusammenhang einen weiten Raum. Er berührt sein eigenes Glaubensverständnis in der Forderung nach Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Zweite Vatikanische Konzil, wozu er einen pointierten kirchenpolitischen Beitrag leistet. Im Kontext seiner juristischen und philosophischen Reflexionen über den Zusammenhang von Freiheit, Recht, Staat und Gesellschaft, ist die Religionsfreiheit von beispielhafter Bedeutung für die Grundlagen einer freiheitlich-demokratischen Ordnung. Die Religionsfreiheit schafft ein Beziehungsfeld zwischen Staat und Religionsgemeinschaft bzw. Kirche, zwischen Rechtswissenschaft und Theologie, sowie zwischen Glaubensleben und politischem Prozess.

Es werden aber auch die Grenzen der Religionsfreiheit als Individualrecht, etwa in ihrer Verfassungsbindung und der Möglichkeit ihrer Begrenzung im Falle einer engumschriebenen und grundsätzlichen Gefährdung des Gemeinwohls deutlich. Im Kontext seines Diktums von den Voraussetzungen des Staates, die dieser selbst nicht zu garantieren vermag, trägt die Religionsfreiheit wesentlich zur Ausbildung moralischer, ethischer und sittlicher Werte in der Bürgerschaft bei und hilft zur Konzeption eines Staates, der sich *sui generis* als „sittlicher Staat“ versteht. Wenn Böckenförde vom „Wagnis der Freiheit“ spricht, das der Staat um der Freiheit seiner Bürger willen eingeht und dadurch seinen eigenen Bestand stets neu hinterfragen lässt, dann ist die Religionsfreiheit in der Garantie ihrer rechtlichen Form, mit allen Facetten, die dabei mit zu bedenken sind, ein gewichtiger Aspekt um in diesem Wagnis zu bestehen. In einer abschließenden Ergebnissicherung soll es darum gehen, die Vielfältigkeit in der Entwicklung der sozialethischen Prinzipien innerhalb des historischen Prozesses bis hin zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche festzuhalten. Es geht ferner um ein zusammenfassendes Resümee der rechtsphilosophischen und verfassungsrechtlichen Ausführungen von Ernst-Wolfgang Böckenförde hinsichtlich der Religionsfreiheit und ihrer Auswirkung für ein politisches Mandat der Kirche.

1.3.1 Vielfalt ethischer Prinzipien

Die historische Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat sowie des langwierigen Prozesses bis zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschen- und Grundrecht durch die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil, zeigt in der systematischen Bewertung dieser geschichtlichen Entwicklung, trotz wiederkehrender Abbrüche und Rückschritte, eine zunehmende Bewusstwerdung und Entfaltung sozialethisch relevanter Prinzipien. Auch wenn keine organische Entwicklung in dieser Frage festgestellt werden kann, zeigen sich dennoch in der Gesamtbewertung für die jeweilige Epoche aufschlussreiche, ethisch konnotierte Akzente. In der Zeit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons ab der Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. steht der Gehorsamsgedanke als sowohl theologisches wie auch im weiteren Sinne staatstheoretisches Prinzip im Mittelpunkt. Obwohl das Neue Testament keine eigene Staatstheorie entwickelt und an der Anerkennung der Machtposition der Herrschenden unhinterfragt festhält, somit also keinen Umsturz entfacht, verlangt es den Gehorsam Gott und dem Kaiser bzw. den Mächtigen der Welt gegenüber. Dies wird vor allem im Hinblick auf spezifische Ausführungen in den synoptischen Evangelien, wie z. B. in der Perikope Mk 12,17 und in den Paulusbriefen, exemplarisch in Röm 13, deutlich. Der Gehorsamsgedanke ist auch bezüglich der Konsequenzen leitend, die sich aus der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in moralischer Hinsicht ergeben. Im Mittelpunkt der systematischen Darstellung im Werk „*De civitate Dei*“ von Augustinus steht die Verpflichtung der Herrschenden zu einem tugendgemäßen Handeln und damit ein tugendethisches Konzept. Die Entwicklung der Lehre von den beiden „*societates perfectae*“ in ihrer Verpflichtung auf das *Bonum commune* bei Thomas von Aquin betont die anthropologische Zielrichtung seiner „Staatstheorie“, die auf eine grundsätzliche Unterscheidung von Staat und Kirche als getrennte Herrschaftsordnungen zielt. Thomas stellt damit dem tugendethischen Konzept des Augustinus ein rechtsethisches gegenüber. Die Vordenker der spanischen Scholastik de Vitoria und Suárez entwickeln am Ende des Zeitalters der postreformatorischen Glaubenskriege den Gedanken der Souveränität des Fürsten mit dem Ziel, eine Ordnung zu begründen, die über dem Streit der

Religionsparteien einen dauerhaften Frieden ermöglicht. Bodin, Hobbes und Locke verbinden die Souveränitätsidee mit dem Gedanken der persönlichen Freiheit des Individuums in der Beantwortung der Frage nach der wahren Religion. Die Beantwortung der Wahrheitsfrage wird damit in die Verantwortung des Einzelnen gelegt, Glaube und Religion werden zu Angelegenheiten des persönlichen Gewissens. Die damit gewonnene Freiheit als Verantwortung des Individuums führt zu einer Bindung der Freiheit an das Recht. Für die Zeit nach dem Ende der Glaubenskriege in Europa heißt dies, dass zunächst ein Friedensverständnis Raum gewinnt, innerhalb dessen sich Grundgedanken einer unabhängigen Staatsordnung mit der Vorstellung einer persönlichen Freiheit des Einzelnen verknüpfen. Die Bindung dieser Freiheit an das Recht führt zur Frage nach einer Rechtsethik. Konträr zu dieser Entwicklung verhält sich die katholische Apologetik des 19. Jahrhunderts, die in den Freiheitsrechten eine Bedrohung des Glaubens propagiert. Als Gegenmodell zum Liberalismus und damit auch zu den Erkenntnissen einer aufgeklärten Staatsphilosophie ist der Versuch zur Etablierung einer neuscholastischen Staatslehre zu sehen, die im interpretatorischen Rückgriff auf Thomas von Aquin eine naturrechtliche Begründung von Wahrheit und Recht im Staat sucht und die Aussagen der spanischen Scholastiker wie der anglo-französischen Staatstheoretiker konterkariert. Der Staat, der als „naturrechtliche Anstalt“ begriffen wird, hat sich hierbei zur Durchsetzung der „lex naturalis“ des positiven Gesetzes zu bedienen. Im Gegensatz zur Frage nach einer Rechtsethik, die sich aus der Freiheitsbindung ergibt, geht es im naturrechtlichen Kontext um das Thema einer „Gesetzesethik“. Von daher wird bis ins 20. Jahrhundert hinein die Idee eines „katholischen Staates“ als Leitbild vertreten, der aber unter den Bedingungen der Gegenwart letztlich nur noch eine Utopie ist. Eine neue Perspektive im Rahmen des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates eröffnet exemplarisch Josef Isensee, der eine „Ethik der Grundrechte“ aus dem Christentum und der Verkündigung der Botschaft Jesu Christi durch die Kirche ableitet und darin begründet. Innerhalb der Systematik zur Begründung einer Grundrechtsethik wird die Transzendenzperspektive angesehen, die der Gefahr eines Staatstotalitarismus begegnet; der Kirche wird dadurch eine Korrektivfunktion innerhalb des Staates zugemessen. Die historische Betrachtung zeigt bis zu diesem Punkt der Entwicklung das Ineinandergreifen von Friedenssicherung, Freiheitsstreben und Rechtsordnung und die damit verbundenen, komplementär zu verstehenden Fragen nach einer Friedens-, Freiheits- und Rechtsethik.

1.3.2 Religionsfreiheit als Ergebnis anthropologischer und theologischer Prinzipien

Der lange Weg der katholischen Kirche zur Anerkennung der Religionsfreiheit durch das Konzilsdokument „Dignitatis humanae“ beginnt zunächst mit der Zurückweisung der Forderungen nach einer Anerkennung umfassender Freiheitsrechte in der Kirche durch die lehramtlichen Verurteilungen der Päpste Gregor XVI. und Pius IX. Das päpstliche Lehramt stellt dabei das Prinzip der Wahrheit und damit der katholischen Religion über die Freiheit. Die Pontifikate der Folgezeit halten bis kurz vor Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils an dieser Grundaussage fest, obwohl bereits mit Papst Leo XIII. durch die Integration des Gedankens der Gewissensfreiheit in den Freiheitsbegriff und die Betonung des Gemeinwohlprinzips nicht nur eine Akzentverschiebung, sondern eine vorsichtige Öffnung der bestimmenden Lehrmeinung erfolgt. Papst Pius XI. formuliert in der kirchlichen Soziallehre das Subsidiaritätsprinzip und hebt die Individualrechte hervor, um den totalitären

Bestrebungen der Diktaturen seiner Zeit entgegen zu können. Papst Pius XII. würdigt zwar die Staatsform der Demokratie, er nimmt zudem die Menschenrechte stärker in den Blick und deklariert die Kirche als Beschützerin der Freiheitsrechte, in der Wahrheitsfrage hält er aber unbeirrt an der traditionellen Lehre fest. Noch im Jahr 1953 erklärt er, dass der Irrtum kein Recht besitzt; seinen Ausführungen nach, gesteht die Kirche anderen Bekenntnissen und Religionen lediglich einen Toleranzstatus zu, den der Staat um des Gemeinwohls in der Gesellschaft willen gewährt. Erst Papst Johannes XXIII. verbindet die Gemeinwohlorientierung mit dem fundamentalen Gedanken des Personalprinzips. Die Begründung des Personalprinzips in der Personalität Gottes gibt diesem eine theologische Bedeutung und führt zur Verankerung der Menschenrechte in der Offenbarung.

Die Erklärung „*Dignitatis humanae*“ begreift die Religionsfreiheit anthropologisch als Menschenrecht auf der Grundlage der Menschenwürde und theologisch vom Personalprinzip her. Obwohl die zentrale Bedeutung der Erklärung in der Ablösung des Rechts der Wahrheit durch das Recht der Person liegt, gibt die katholische Kirche ihren Wahrheitsanspruch nicht auf. Die Religionsfreiheit im Verständnis der Kirche führt nicht zur Gleichheit aller Religionen, sondern betrifft vielmehr eine Regelung des Verhältnisses moralischer Subjekte zueinander. Dadurch und durch die Verpflichtung des Einzelnen, die Wahrheit zu suchen („*officium morale*“) wird die Religionsfreiheit zu einem moralischen Prinzip. Die Kirche liefert damit eine inhaltliche, anthropologisch und theologisch begründete Definition der Religionsfreiheit und verweist gleichzeitig auf den Staat und dessen Rechtssetzungsvollmacht, um die Religionsfreiheit als Grundrecht nach außen zu schützen und damit ihre Entfaltung zu ermöglichen. Die innerkirchlich diskutierte Frage nach der Traditionsgesetzmäßigkeit bzw. nach dem Traditionsbrech der Konzilserklärung erscheint aus sozialethischer Perspektive von nachrangigem Interesse zu sein. Vorrangig ist vielmehr, dass es der katholischen Kirche gelungen ist, eine wichtige Frage der Gegenwart aufzugreifen und mittels einer theologisch nachvollziehbaren Argumentation einer positiven Antwort zuzuführen. Die Kirche leistet damit im Sinne von Papst Paul VI. einen wichtigen Beitrag zum Frieden in der Welt, sie formuliert mit einer soteriologischen Begründung den theologischen Maßstab eines Grundrechts, wie besonders von Papst Johannes Paul II. betont, und bezieht in gesellschaftspolitischen Debatten Stellung für ein unveräußerliches Menschenrecht. Die Religionsfreiheit in der lehramtlichen Verkündigung ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Ergebnis dezidierter anthropologischer und theologischer Auslegungen. Die propagierte Ablösung des Gottesrechts durch das Menschenrecht ist deshalb keine endgültige und prinzipielle, es zeigt sich vielmehr ein sich gegenseitiges Bedingen von Wahrheit und Freiheit und die unabdingbare Notwendigkeit der Bindung der Religionsfreiheit an das staatliche Recht als Garanten dieses Grundrechts, das damit Auswirkungen auf Selbstverständnis und Gestalt des Staates und der, diesen tragende Gesellschaft hat.

1.3.3 Recht ist Friedens- und Freiheitsordnung

Ernst-Wolfgang Böckenförde verfolgt in seiner Darstellung der Religionsfreiheit als eines in der Verfassung verankerten Grundrechts eine rechtsphilosophische und eine verfassungsrechtliche Perspektive. Die Entstehung des weltanschaulich-neutralen Staates als Ergebnis eines langen Prozesses der Säkularisierung, die Lösung des politischen Streits um die Wahrheitsfrage nach den Konfessionskriegen durch den Souveränitätsgedanken und die

Erklärung des Staates, sich in der Religionsfrage neutral zu verhalten, führt nicht nur zu einer Trennung von Staat und Kirche, sondern ebenso zur Ausklammerung der Frage nach der wahren Religion. Dies bedeutet für Böckenförde aber keine strikte Trennung von Staat und Kirche, die Voraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates ermöglichen vielmehr eine Versöhnung von Wahrheit und Freiheit durch das Recht und konstituieren ein neues Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Diese Versöhnung verwirklicht sich in der Bundesrepublik Deutschland durch das verfassungsrechtlich garantierte und geschützte Grundrecht der Religionsfreiheit. Durch die rechtliche Verankerung der Religionsfreiheit werden spezifisch christliche Grundsätze, wie das theologische Verständnis von Freiheit und Personalität, Teil einer staatlich ermöglichten Werteordnung. Gemäß dem „Böckenförde-Diktum“ leistet die christliche Glaubensgemeinschaft somit einen wesentlichen Beitrag zu den „homogenitätsstiftenden Kräften“, derer der Staat bedarf, die er aber um der Freiheit seiner Bürger willen selbst nicht zu schaffen vermag. Das Recht, das sich aufgrund der weltanschaulichen Neutralität des Staates nicht mehr als „Tugend- und Wahrheitsordnung“ verstehen kann, wird zu einer „Friedens- und Freiheitsordnung“, die neben der freien Ausübung der Religion auch die Ausbildung ethisch-sittlicher Werte in Freiheit ermöglicht. Trotz aller grundsätzlichen Trennungen sind Kirche und Staat somit aufeinander bezogen und angewiesen. Die Religionsfreiheit ist in diesem Kontext von exemplarischer Bedeutung, sie hat eine politische Relevanz. Das Recht und seine Durchsetzungsfähigkeit sind wesentlich von der sozialen Wirklichkeit einer Gesellschaft abhängig. Den religiös-weltanschaulichen Bindekräften kommt dabei eine wichtige Funktion zu, denn sie sind mitverantwortlich für die Etablierung ethisch-moralischer Überzeugungen und prägen Tugenden, Einstellungen und Haltungen der Bürger. Der Staat ist insofern auf die Religion angewiesen, will er nicht unmittelbar Zugriff auf die Gesinnung der Bürger ausüben und somit ihre Freiheit einschränken. Böckenförde spricht hier zum einen von der notwendigen metaphysisch-theologischen Begründung des Rechts, zum andern vom „sittlichen Staat“, als Voraussetzung für eine freiheitliche Staatsordnung. Ein Fundamentalprinzip des demokratischen Verfassungsstaates ist die Freiheit, sie ermöglicht die freie Ausübung der Religion und stärkt dadurch wiederum die, dem Staat zugrundeliegenden Voraussetzungen. Für den christlichen Glauben bedeutet dies, dass die Religionsfreiheit einerseits der Kirche dient, indem sie ihre Bekenntnis- und Wirkungsfreiheit garantiert. Dem Staat dient die Religionsfreiheit andererseits für Begründung und Vermittlung des Rechts.

1.3.4 Verfassungsbindung und politische Wirksamkeit

Böckenförde konstatiert die Gefahr des Individualismus in der postmodernen Gegenwart. Diese zeigt sich auch in einem zunehmend singulär individuell begriffenen Freiheitsverständnis; die Verbindlichkeit des Einzelnen auf das Allgemeine einer Gesellschaft und des Staates wird dabei zweitrangig. Nach Böckenförde hat die Verfassung aber eine Korrektivfunktion, um mittels des Rechts einer einseitig subjektiv verstandenen Freiheit entgegenzuwirken und ihre gesellschaftlich-politische Bedeutung hervorzuheben. Die Rechtsgleichheit der Individuen, die sich aufgrund der Unterscheidung von Gesellschaft und Staat ergibt, kommt dabei ebenso in den Blick, wie ihre Verpflichtung auf das soziale Ganze. Bezüglich der Freiheitsrechte, besonders der Glaubens- und Gewissensfreiheit, muss deshalb ihre Verfassungsverankerung hervorgehoben werden. Die Religionsfreiheit als individuelles

und kooperatives Freiheitsrecht ist in ihrer Bindung an die Verfassung zu verstehen. Die Religionsfreiheit als Verfassungsrecht ist, obwohl sie unter keinem Verfassungsvorbehalt steht, nicht individualistisch verengt zu sehen, sondern als gebundene Freiheit im Rahmen einer verbindlichen Rechtsordnung zu begreifen. Dazu gehört wesentlich, im Rahmen des „balancierten Verhältnisses“ mit dem Staat, die Möglichkeit einer Beteiligung der Kirche am politischen Prozess. Als gesellschaftlich relevante Organisation und aufgrund ihres eigenen Interesses am Fortbestand der freiheitlichen Grundordnung gehört es zu den Aufgaben der Kirche, sich am politischen Prozess aktiv zu beteiligen. Die politische Mitwirkung ist für Böckenförde in erster Linie ein Betätigungsfeld der Laien. Gemäß spezifischer Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es die Aufgabe der Laien, den „Unterschied des Christlichen“ zu markieren. Nur für den Fall einer unmittelbar geistlichen Dimension ist seiner Ansicht nach eine politische Aktivität des kirchlichen Amtes angezeigt. Böckenförde verlangt für das politische Mandat der Kirche ausdrücklich eine theologische Legitimation. Die politischen Mitwirkungsmöglichkeiten der Kirche ergeben sich aus ihrer rechtlich geschützten Freiheit, diese ist im Sinne der Freiheit des Glaubensaktes unbedingt zu wahren. Gleichzeitig gilt es aber, auch die Autonomie des Politischen festzuhalten. Im Spannungsfeld dieser Differenzierung sieht Böckenförde die politische Mitwirkung der Kirche verortet.

2. Ausblick

Im „2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit“ vom 28.10.2020¹³⁸⁸ wird die „Religions- und Weltanschauungsfreiheit“ als Menschenrecht verstanden, das im Sinne eines „internationalen Pakts“ alle Staaten der Erde in gleicher Weise verpflichtet, aber auch im Spannungsverhältnis zu anderen Freiheitsrechten, etwa der Meinungsfreiheit, geraden kann.¹³⁸⁹ Im thematischen Überblick und mittels einer spezifischen Analyse der weltweiten Lage der Religionsfreiheit zeigen sich demgemäß drei aktuelle Herausforderungen: „1. Blasphemie- und Anti-Konversionsgesetze, 2. digitale Kommunikation, 3. der Bereich staatlicher Bildungsangebote.“¹³⁹⁰ Neben diesen globalen Herausforderungen und unter Berücksichtigung der gesetzlichen Verankerung der Religionsfreiheit in der Bundesrepublik Deutschland, besonders hinsichtlich der verfassungsrechtlichen Bestimmungen des Grundgesetzes, konstatiert der genannte Bericht:

„Auf staatlicher Ebene ist das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit in Deutschland grundgesetzlich und verfassungsrechtlich verankert und garantiert. Hinsichtlich der Religionsausübung in der Praxis, d. h. auf gesellschaftlicher Ebene, sind

¹³⁸⁸ BMZ, 2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit. Berichtszeitraum 2018 bis 2019. Vorlage durch Markus Grübel, Beauftragter der Bundesregierung für weltweite Religionsfreiheit.

¹³⁸⁹ Siehe hierzu: „Religions- und Weltanschauungsfreiheit stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang mit den anderen Menschenrechten. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist im Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sowie in Artikel 18 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte <VN-Zivilpakt> verankert. Menschenrechte verpflichten Staaten dazu, Garanten der Freiheits- und Schutzrechte zu sein. Die Menschenrechte sind universell, unveräußerlich und unteilbar. Das Menschenrechte auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit kann gleichwohl im Spannungsverhältnis mit anderen Rechten stehen – etwa dem der Meinungsfreiheit. Ebenso bestehen auch Synergien. So bedeutet gerade das Zusammenwirken der Menschenrechte auch eine wechselseitige Stärkung der jeweiligen Freiheitsrechte.“, in: BMZ, 2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit, S. 5.

¹³⁹⁰ Ebd., S. 6.

jedoch Herausforderungen zu beobachten und die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist immer wieder Gegenstand gesellschaftlicher Debatten und auch gerichtlicher Entscheidungen.“¹³⁹¹

Im Bericht wird hierfür exemplarisch die Einschränkung der Versammlungsfreiheit im Zusammenhang der COVID-19-Pandemie im Jahr 2020 und das damit verbundene Verbot religiöser Zusammenkünfte, besonders zu Ostern, Pessach und Ramadan, benannt.¹³⁹² Die Bundesregierung setzt hinsichtlich der Garantie der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf die Förderung des interreligiösen Dialogs zur Friedenssicherung innerhalb der Gesellschaft:

„Um den gesellschaftlichen Herausforderungen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit in der Praxis zu begegnen, fördert die Bundesregierung vor dem Hintergrund der religiösen Neutralität des Staates den interreligiösen Dialog, da dieser zu einem friedlichen Leben in der multireligiösen Gesellschaft beträgt. Die Bundesregierung steht in einem regen Austausch mit Vertretungen der Religionsgemeinschaften und führt mit diesen regelmäßige Dialoggespräche.“¹³⁹³

Aus dieser knappen Darstellung wird ersichtlich, dass die Bundesregierung von einer Gleichrangigkeit von Religion und Weltanschauung ausgeht, den christlichen Konfessionen keine besonders privilegierte Sonderstellung zumisst, die menschenrechtliche Verankerung der Freiheitsrechte betont und von dieser her die grundgesetzlichen Bestimmungen versteht und einordnet. Die Bundesregierung bewertet die Neutralität des Staates in einer multireligiösen Gesellschaft als Dienst an der Freiheit.

Von daher soll am Ende dieser Arbeit in Form eines Ausblicks die Frage nach den Herausforderungen für das Grundrecht auf Religionsfreiheit stehen, die sich aus den anthropologischen und sozialen Voraussetzungen der Gegenwart ergeben. Exemplarisch dafür soll ein Blick auf die heterogenen Phänomene des Pluralismus und des religiösen Fundamentalismus gelegt werden. Eine Problematisierung hinsichtlich dieser Phänomene ergibt sich aus dem Rekurs auf die, im ersten und zweiten Teil dieser Studie entwickelten Darstellung. Eine letzte Unabgeschlossenheit lässt sich aufgrund der fortwährenden Veränderungen in diesen Bereichen nicht vermeiden.

2.1 Religionsfreiheit und Pluralismus

„Pluralismus“ gehört zu den Charakteristika der postmodernen Gegenwart. Er äußert sich in pluralen Formen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens ebenso wie in der Heterogenität von Wertbegründung und Religion. Die Bewertung hinsichtlich des Grundrechts auf Religionsfreiheit stellt sich entsprechend vielschichtig dar. Ernst-Wolfgang Böckenförde weist auf eine Problematik des Pluralismus hin, sie ergibt sich grundsätzlich aus den „Freiheitsbereichen“, die der moderne Verfassungsstaat in Religion, Bildung, Wissenschaft und Kunst gewährt. Der Staat fördert damit die individuelle Subjektivität, die „Freiheitsbereiche“ sind damit nicht mehr zwangsläufig Teilbereiche des „Allgemeinen der staatlichen Ordnung“.¹³⁹⁴ In wie fern der Rahmen der Verfassung ausreicht, um mittels der

¹³⁹¹ Ebd., S. 11.

¹³⁹² Ebd., S. 11f.

¹³⁹³ Ebd., S. 12.

¹³⁹⁴ Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, S. 62.

Rechtsordnung eine ausreichende Einbindung der Freiheitsrechte in die Ordnungen und Institutionen der Gesellschaft zu gewährleisten, bleibt offen. Es besteht auf jeden Fall die Gefahr, dass die Freiheitsrechte unter dem Vorzeichen des Pluralismus zu immer größeren „Punkten des Unverfüglichen“ werden und dadurch die, vom Verfassungsrecht gesetzten Grenzen deutlicher hervortreten.¹³⁹⁵ Für Jürgen Habermas stellt die verfassungsrechtliche Garantie der Gewissens- und Religionsfreiheit eine „angemessene politische Antwort auf die Herausforderungen des religiösen Pluralismus“ dar.¹³⁹⁶ Habermas konstatiert:

„So (= durch das Grundrecht der Gewissens- und Religionsfreiheit, Ergänzung E.S.) kann nämlich auf der Ebene des sozialen Umgangs der Staatsbürger das Konfliktpotential entschärft werden, das auf der kognitiven Ebene zwischen den existentiell relevanten Überzeugungen von Gläubigen, Andersgläubigen und Ungläubigen uneingeschränkt fortbesteht. Für eine gleichmäßige Gewährleistung der Religionsfreiheit ist nun der säkulare Charakter des Staates zwar eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung.“¹³⁹⁷

Aufgrund des Pluralismus der Weltanschauung in einem Staat bedarf es zur demokratischen Legitimierung der Staatsgewalt eines demokratisches Verfahren der politischen Beteiligung und der Diskursivität.¹³⁹⁸

2.1.1 Pluralismus als religiöses Phänomen

Peter L. Berger versteht Pluralismus als „Koexistenz verschiedener Weltanschauungen und Wertesysteme in ein und derselben Gesellschaft“, die in ihrer Konsequenz für die Religion zu einer grundsätzlichen Veränderung „sowohl im Bewusstsein des Individuums als auch in der institutionellen Ordnung“ führt.¹³⁹⁹ Im Zusammenhang des Pluralismus stehen die Charakteristika der Gegenwart, vor allem die Massenbewegungen der Migration, die Urbanisierung und die schier unerschöpflichen Möglichkeiten der Kommunikationsformen.¹⁴⁰⁰ Für den individuellen Glauben des Einzelnen und sein religiöses Bekenntnis ergeben sich daraus unterschiedliche Formen und Möglichkeiten für ein ethisches Fundament der Lebensorientierung und der Kontingenzbewältigung. Berger formuliert als zwangsläufige Konsequenz:

„Die Moderne führt nicht notwendigerweise zu Säkularisierung; wo das dennoch so ist, darf diese Entwicklung nicht vorausgesetzt werden, sie muss vielmehr erklärt werden. Die Moderne führt aber notwendigerweise zu Pluralismus. Das wiederum stellt den

¹³⁹⁵ Ebd., S. 63.

¹³⁹⁶ Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, S. 125.

¹³⁹⁷ Ebd.

¹³⁹⁸ „Das demokratische Verfahren verdankt seine Legitimationserzeugende Kraft zwei Komponenten – einerseits der gleichmäßigen politischen Beteiligung der Bürger, die gewährleistet, dass sich die Adressaten der Gesetze zugleich als deren Autoren verstehen können, andererseits der epistemischen Dimension von Formen einer diskursiv gesteuerten Auseinandersetzung, die die Vermutung auf rational akzeptable Ergebnisse begründen.“ Ebd., S. 126.

¹³⁹⁹ Berger, Altäre der Moderne, S. 8.

¹⁴⁰⁰ Siehe hierzu: „Modernisierung entfesselt alle Kräfte, die Pluralismus erzeugen – Urbanisierung, Massenmigration (...), allgemeiner Alphabetisierungsgrad und höhere Bildung für immer mehr Menschen sowie all die modernen Kommunikationstechniken.“, in: Ebd., S. 33.

Glauben tatsächlich vor eine bedeutende Herausforderung, allerdings vor eine andere als die Säkularisierung.“¹⁴⁰¹

Der Pluralismus verändert religiöse Institutionen nachhaltig, ihre Objektivität zerfällt in kleinteilige Subjektivität.¹⁴⁰² Aus dem Konzept des friedlichen Pluralismus ergibt sich als unabdingbare Folge eine Annäherung der Religionen im Sinne einer „interreligiösen Toleranz.“¹⁴⁰³ Eine entscheidende Veränderung zeigt sich innerhalb der katholischen Kirche im Verhältnis zwischen Klerus und Laien. In einem stark subjektiv geprägten Glaubensverständnis und der damit einhergehenden Deinstitutionalisierung, verschiebt sich das Machtgefüge zugunsten der Laien.¹⁴⁰⁴ Trotz aller Veränderungen, die der religiöse Pluralismus als Konsequenz des Individualismus mit sich bringt, ergeben sich nach Berger positive Folgen:

„Die zwei großen Effekte der Pluralisierung passen (...) zusammen – der Glaube, der auf einer individuellen Wahl / Entscheidung und nicht auf Schicksal oder einem Geburtsfehler beruht, und der Glaube, der in Form einer freiwilligen Vereinigung institutionalisiert ist. Beide haben eine profunde Affinität mit der Moderne, die die Selbstverständlichkeit aller Institutionen, nicht nur der religiösen schwächt.“¹⁴⁰⁵

Durch den Pluralismus verändert sich das Verhältnis von Religion zur Gesellschaft und zum Staat zwar nachhaltig, der Pluralismus selbst führt aber zu keiner Auflösung von Religion; die Frage nach ihrem Verhältnis zu Gesellschaft und Staat stellt sich unter veränderten Vorzeichen aber umso drängender. Hans-Joachim Höhn stimmt der These Bergers zu, wonach es in der Moderne zu keinem Verschwinden der Religion kommt:

„Zwar transformiert sich die Welt des Religiösen; ihre Form wird liquide und ihre Funktionen verändern sich. Innerhalb wie außerhalb der etablierten religiösen Institutionen und Organisationen vollziehen sich erhebliche Umbrüche. Aber sie führen nicht zum Verschwinden religiöser Traditionen. Mehr noch: Sie halten sich mit bemerkenswerter Zähigkeit am Leben – und dies nicht nur in den frommen Enklaven der Gesellschaft.“¹⁴⁰⁶

Die religiösen Transformationsprozesse in der Moderne können in „Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen“ analytisch nachgezeichnet werden, sie führen offensichtlich auch zu bestimmten Formen des Zurückdrängens von Religion aus dem öffentlichen Leben, aber nicht zu deren Ende.¹⁴⁰⁷ Für die Kirche bedeutet dies einerseits eine „Entkirchlichung des

¹⁴⁰¹ Ebd., S. 39.

¹⁴⁰² Siehe hierzu: „Im Prozess einer Deinstitutionalisierung wird die Objektivität ausgehöhlt und subjektiviert.“, in: Ebd., S. 58.

¹⁴⁰³ Siehe hierzu: „Pluralismus verändert auch die Beziehungen der religiösen Institutionen untereinander, grob gesagt, in Richtung ökumenischer und interreligiöser Toleranz.“, in: Ebd., S. 76.

¹⁴⁰⁴ Siehe hierzu: „Schließlich verändert der Pluralismus das Verhältnis zwischen Klerus und Laien. Laien, die nicht zwangsverpflichtet sind, gewinnen unvermeidlich an Macht gegenüber den religiösen Autoritäten und dem Klerus.“, in: Ebd., S. 77.

¹⁴⁰⁵ Ebd.

¹⁴⁰⁶ Höhn, Gewinnwarnung, S. 21.

¹⁴⁰⁷ Siehe hierzu: „Die westliche Moderne – von anderen Weltreligionen und Kulturen ganz zu schweigen – kann nach etlichen Rationalisierungs- und Entmythologisierungswellen nicht auf Religion im Ganzen zurück schauen, sondern nur auf bestimmte Formate ihrer Säkularisierung. Nicht die Religion ist völlig am Ende, sondern das Proklamieren ihres völligen und angeblichen Endes.“, in: Ebd., S. 26f.

Christentums und eine Entchristlichung der Religiosität“, andererseits zeigt sich eine „verstärkte mediale Präsenz des Themas Religion“ in der Öffentlichkeit.¹⁴⁰⁸

2.1.2 Konsequenzen für die Religionsfreiheit

Der religiöse Pluralismus und die damit verbundenen Auswirkungen auf die Gesellschaft provoziert die Frage nach einer neuen Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Religion im weltanschaulich neutralen Staat, der sich dem Grundrecht auf Religionsfreiheit verpflichtet weiß. Es geht ferner darum, zu klären, inwiefern der Staat Maßnahmen ergreift, um die Koexistenz verschiedener Weltanschauungen und Religionen zu regulieren. Peter L. Berger plädiert für „Friedensformeln“, um ein friedliches Zusammenleben verschiedener Religionen und Richtungen innerhalb einer Gesellschaft zu ermöglichen.¹⁴⁰⁹ Dafür gibt es sowohl theologische als auch philosophische Argumente, denn die weitgehende Befürwortung der Religionsfreiheit kommt letztlich aus der „Grundannahme (dessen), was es bedeutet, Mensch zu sein.“¹⁴¹⁰ Horst Dreier postuliert vor dem Hintergrund der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates einen „Staat ohne Gott“, in ihm können Menschen verschiedener Religionen und Überzeugungen leben,

„während der Staat sich zur absoluten Wahrheitsfrage distanziert verhält und sie weder beantworten will noch kann, weil ihm dafür schlicht die Kompetenz fehlt.“¹⁴¹¹

Dreier versteht diese Neutralität des Staats als absolut, da nur dadurch auch die Religionen im Staat „Freiheitsträger“ sein können.¹⁴¹² Für Dreier stehen die im Grundgesetz verbürgten Rechte über jeder Form eines „christlichen Staates“, er erklärt: „Im freiheitlichen Verfassungsstaat ist die Autorität des Rechts von der Autorität eines bestimmten Glaubens oder einer bestimmten Weltanschauung abgekoppelt.“¹⁴¹³ Die staatliche Gewalt begründet sich demgemäß weder metaphysisch noch religiös, „sondern allein auf den Willen der zum Staatsvolk zusammengefassten Individuen.“¹⁴¹⁴ Die strikte Trennung von Staat und Religion entspricht den „pluralen Bedingungen der säkularen Moderne“, sie dient dem Zusammenhalt der Gesellschaft.¹⁴¹⁵ Für Dreier stellt dieses Konzept „kein anti-religiöses Projekt“ dar. „Denn gerade weil umfassende Religionsfreiheit gewährt wird, ist insbesondere den Glaubengemeinschaften breiter Raum zur Entfaltung, zur hör- und sichtbaren Praxis, auch

¹⁴⁰⁸ Ebd., S. 29.

¹⁴⁰⁹ Siehe hierzu: „Religiöser Pluralismus verursacht zwei distinkte politische Probleme: nämlich, wie der Staat seine eigene Beziehung zu Religion definiert, und was der Staat unternimmt, um die Beziehung der verschiedenen Religionen untereinander zu regulieren. In der Praxis mündet das in die Suche nach etwas, wofür ich die Bezeichnung ‚Friedensformeln‘ vorschlage. Anders ausgedrückt, müssen Formeln für eine friedliche Koexistenz verschiedener Traditionen und Institutionen innerhalb einer Gesellschaft definiert werden.“, in: Berger, Altäre der Moderne, S. 117.

¹⁴¹⁰ Ebd., S. 134f.

¹⁴¹¹ Dreier, Staat ohne Gott, S. 9.

¹⁴¹² Siehe hierzu: „Die verschiedenen religiösen Gruppen können sich überhaupt nur dann ungehindert als gleichberechtigte Freiheitsträger mit umfänglichen Betätigungsmöglichkeiten entfalten, wenn der Staat sich selbst weltanschaulich strikt neutral verhält und nicht Partei ergreift.“, in: Ebd., S. 10.

¹⁴¹³ Ebd.

¹⁴¹⁴ Ebd., S. 11.

¹⁴¹⁵ Siehe hierzu: „Müssen sich Politik und Religion, Herrschaft und Heil, Staat und Gesellschaft trennen und der Staat sich ohne Transzendenzbezug etablieren und legitimieren, führt das weder zur Heillosigkeit der Welt noch zum verordneten Atheismus, sondern entpuppt sich gerade unter den pluralen Bedingungen der säkularen Moderne als heilsam (...).“, in: Ebd., S. 12.

zur Einmischung in öffentliche Angelegenheiten gegeben.“¹⁴¹⁶ Dreier verweist die Religion ausdrücklich in den Bereich der Gesellschaft, sie ist privater Natur und „nicht länger Fixpunkt und Legitimationsanker politischer Herrschaft“.¹⁴¹⁷ Gleichwohl gilt die Erkenntnis:

„Die gewachsene religiöse Diversität stellt höhere Anforderungen an die Kompatibilität unterschiedlicher Freiheitsansprüche im Sinne der Verwirklichung religiös geprägter Verhaltensweisen.“¹⁴¹⁸

Im staats- und verfassungsrechtlichen Kontext bedeutet die strikte Neutralität des Staates zunächst seinen „Verzicht auf Transzendenz als Begründungsressource“ und damit den „Verzicht auf ein Votum in religiösen oder weltanschaulichen Wahrheitsfragen.“¹⁴¹⁹ Der freiheitliche Verfassungsstaat lässt Glaubensfreiheit zu, indem er in der Wahrheitsfrage neutral bleibt; Dreier spricht hier vom verfassungsrechtlichen Grundsatz einer „Religionsindifferenz der Religionsfreiheit.“¹⁴²⁰ Es bedarf keiner religiösen Legitimation der politischen Ordnung:

„Der freiheitliche Verfassungsstaat, der mit den Grundrechten und nicht zuletzt mit der Religionsfreiheit den gesellschaftlichen Pluralismus garantiert und sich selbst religiös-weltanschaulich neutral verhalten hat, beruht gerade auf der Trennung von Religion und Politik. Er gewährt umfassende Freiheit auch und vor allem im weltanschaulich-religiösen Bereich, während für ihn selbst das Identifikationsverbot gilt und die religiöse Wahrheitsfrage tabu bleibt. (...) Sie (= Trennung von Politik und Religion, Anmerkung E.S.) schafft vielmehr die zentrale und indisponible Voraussetzung dafür, unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralität eine friedensstiftende und freiheitsermöglichte Ordnung zu gestalten und zu bewahren.“¹⁴²¹

Vor diesem Hintergrund bewertet Dreier das „Böckenförde-Diktum“ kritisch, denn der Staat kann heute nicht mehr „auf das einigende Band einer allen gemeinsamen Religion“ zurückgreifen.¹⁴²² Die Sentenz Böckenfördes sieht Dreier deshalb lediglich als Versuch, auf die „prekären Legitimationsgrundlagen in einer vielfach gespaltenen, pluralen modernen Gesellschaft“ mit dem Ziel der Integration in den Staat zu reagieren.¹⁴²³ Christian Waldhoff konstatiert eine „Überidentifikation der katholischen Kirche mit dem Verfassungsstaat“, der im universellen Anspruch der Kirche begründet liegt.¹⁴²⁴ Diese „Überidentifikation“ ist vor allem dann gegeben, „wenn theologische Argumentation oder schlicht Verkündigung durch den Verweis auf Rechtsnormen, vorrangig solche des Verfassungsrechts, ersetzt werden.“¹⁴²⁵ In Bezug auf die Grundrechte, die sich historisch auch im Spannungsverhältnis zur Lehre der katholischen Kirche, durchgesetzt haben, kann heute

¹⁴¹⁶ Ebd., S. 13.

¹⁴¹⁷ Ebd.

¹⁴¹⁸ Ebd., S. 15.

¹⁴¹⁹ Ebd., S. 59.

¹⁴²⁰ Ebd., S. 61.

¹⁴²¹ Ebd., S. 167f.

¹⁴²² Ebd., S. 208.

¹⁴²³ Ebd.

¹⁴²⁴ Siehe hierzu: „Die katholische Kirche kann als weltumspannende Organisation mit universellem Anspruch charakterisiert werden. Der Verfassungsstaat ist demgegenüber sowohl historisch als auch – trotz aller inter- und supranationalen Verflechtungen notwendig immer noch – gegenwärtig eine partikulare Entwicklung, die zwar teilweise universellen Entwicklungen zu folgen scheint, sich jedoch jeweils in einer bestimmten Rechts- und Staatsordnung konkretisiert.“, in: Waldhoff, Katholizismus und Verfassungsstaat, S. 43.

¹⁴²⁵ Ebd., S. 44f.

„zum Teil eine übertriebene Aneignung einer vornehmend grundrechtlich inspirierten Ethik auf Kosten theologischer Substanz beobachtet werden, die Menschenrechte werden zum ‚Grundbestand‘ der ‚Botschaft‘ der Kirche.“¹⁴²⁶

Waldhoff hält eine „einseitige Einverleibung der Grundrechte des modernen Verfassungsstaates durch die katholische Kirche“ für nicht unproblematisch.¹⁴²⁷ Er verfolgt allerdings im Unterschied zu Dreier nicht das Konzept der strikten Trennung von Kirche und Staat, er misst vielmehr der Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche einen hohen Wert bei. Die Kirche anerkennt die pluralistische Wirklichkeit der Gegenwart und die Säkularität des Staates. Unter Wahrung ihres ureigenen Auftrags schafft sie so die Möglichkeit von „Kooperation und Koordination“.¹⁴²⁸ Paul Kirchhof formuliert bei den Essenern Gesprächen 2013 den Leitsatz:

„Ein Recht ohne ausreichende Begründung oder gar Begründbarkeit ist substantiell gefährdet.“¹⁴²⁹

Von daher ergibt sich ein Eintreten der Kirche für „staatserhebliche Prinzipien“.¹⁴³⁰ Nach Kirchhof trägt die Kirche wegen des „Prinzips der rechtlichen Bindung aller politischen Herrschaft“ eine Mitverantwortung für die Demokratie.¹⁴³¹ Das Böckenförde-Diktum bedeutet deshalb nicht, dass die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates dessen begrenzte Verantwortung für die Freiheit bewirkt. „Die Freiheit vom Staat ist in ihren Voraussetzungen vielfach eine Freiheit durch den Staat.“¹⁴³² Kirchhof unterstreicht den Auftrag der Kirchen, an der Begründung des Rechts mitzuwirken, grundsätzlich gilt:

„Die Kirchen erhalten gerade in der Gegenwart einer orientierungsarmen Gesetzgebung die Spannung zwischen gesetztem Recht und vorgefundenen Gerechtigkeitsprinzipien aufrecht. Wenn das Grundgesetz zwischen ‚Gesetz und Recht‘ unterscheidet, der Gleichheitsgrundsatz nach einem ‚vernünftigen Grund‘ für Unterscheidungen fragt, das Verhältnisprinzip eine Angemessenheitsprüfung fordert, so öffnet das Recht ein Fenster zur Ethik, damit für die Wirkungen kirchlicher Lehren.“¹⁴³³

2.1.3 Problematisierung und Einordnung

Der Pluralismus als Charakteristikum der Moderne hat nachhaltige Konsequenzen für den gesamten Bereich des Religiösen. Peter L. Berger verweist, wie oben dargestellt, auf Veränderungen, die sowohl das individuelle Bekenntnis des Einzelnen betreffen, wie auch die

¹⁴²⁶ Ebd., S. 51.

¹⁴²⁷ Ebd.

¹⁴²⁸ Siehe hierzu: „Staat und Verfassung sind (...) für die Kirche Teil der weltlichen Sphäre. Der entscheidende Schritt (...) ist die Anerkennung der Religionsfreiheit für die weltliche Sphäre als unabdingbare Bedingung für ein friedliches Miteinander der Religionen. Für diese weltliche Sphäre wird das pluralistische System anerkannt, für den Glaubensbereich muss die katholische Kirche auf ihrem Auftrag beharren. Die Anerkennung der Säkularität weltlicher Herrscher ist der entscheidende Schritt um Kooperation und Koordination zu ermöglichen, ohne den eigenen Auftrag aufzugeben.“, in: Ebd., S. 67.

¹⁴²⁹ Kirchhof, Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie, S. 87.

¹⁴³⁰ Siehe hierzu: „Das Nebeneinander von individueller Freiheit als Bedingung für Recht und der staatlichen Willkür als Ausdruck für elementares Unrecht bedarf einer neuen Vergewisserung., in: Ebd., S. 88.

¹⁴³¹ Ebd.

¹⁴³² Ebd., S. 89.

¹⁴³³ Ebd., S. 90.

Systematik der institutionellen Ordnung von Religion tangieren. Die Vorrangigkeit der Subjektivität bei gleichzeitiger Zurückdrängung der Objektivität führt zwar zu keiner Auflösung von Religion, stellt diese aber in Transformationsprozesse, die die Stellung von Religion im öffentlichen Leben grundsätzlich verändert. Die Folgen für das Grundrecht auf Religionsfreiheit im weltanschaulich-neutralen Verfassungsstaat, wie er auf dem Boden des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland existiert, werden in Bezug auf die christlichen Kirchen verfassungsrechtlich sehr unterschiedlich gesehen und bewertet. Während Horst Dreier einen „Staat ohne Gott“ postuliert, die weltanschauliche Neutralität des Staates im Dienste der Freiheitsgewähr in einer pluralistischen Gesellschaft als absolut ansieht und den Grundsatz einer „Religionsindifferenz der Religionsfreiheit“ formuliert,¹⁴³⁴ sprechen sich Christian Waldhoff und Paul Kirchhof für eine relative Religionsfreiheit aus. Waldhoff kritisiert zwar eine „Überidentifikation der katholischen Kirche mit dem Verfassungsstaat“,¹⁴³⁵ misst aber der Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Kirche einen hohen Wert bei, da dieser die Anerkennung der pluralistischen Wirklichkeit in der Gegenwart bedeutet. Für Kirchhof ist die Mitwirkung der Kirchen und damit der Theologie an der Begründung des Rechts im Prinzip der Gerechtigkeit notwendig,¹⁴³⁶ er plädiert deshalb nachdrücklich für eine aktive Mitwirkung der Kirchen an der Demokratie durch ihr Eintreten für „staatserhebliche Prinzipien“.¹⁴³⁷

Für Ernst-Wolfgang Böckenförde ist der Mensch das Subjekt des Rechts.¹⁴³⁸ Von daher ist die moderne Bestimmung des Menschen innerhalb eines pluralistischen Systems faktisch festzuhalten. Werden das Recht und dabei besonders die Freiheitsrechte aber einseitig individuell verstanden, so impliziert dies nach Böckenförde einerseits die Gefahr einer Verschiebung zulasten der Sozietät, andererseits wird die fundamentale Funktion des Rechts als Vermittlung zwischen subjektiver und objektiver Freiheit in Frage gestellt.¹⁴³⁹ In diesem Zusammenhang betont er die Korrektivfunktion des Rechts, um dessen individualistische Ausweitung zu verhindern. Dem Pluralismus gegenüber tritt damit das Recht in seiner spezifischen gesamtgesellschaftlichen Verankerung in Erscheinung. Die Freiheit des Menschen begründet sich bei Böckenförde in rechtlicher Perspektive vorrangig nicht individualistisch, sondern aus der Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Staat, wobei die Gesellschaft dem Staat vorausgeht. Von daher geht die Freiheit des Individuums gleichzeitig auch mit dessen Verpflichtung einher, für die Freiheitsrechte Verantwortung zu übernehmen.¹⁴⁴⁰ Die persönlichen Freiheitsrechte sind damit sozial als Rechtsgleichheit der Individuen innerhalb der Gesellschaft begründet.¹⁴⁴¹ Die Freiheitsrechte benötigen, um sie auch Minderheiten zu garantieren, innerhalb der demokratischen Ordnung eine Begrenzung der Macht der Mehrheit. Freiheitsrechte können sich deshalb nach Böckenförde innerhalb des Staates nur dann entfalten, wenn der Staat seine Machtfunktion begrenzt und gleichzeitig seine Korrektivfunktion bewusst einsetzt.¹⁴⁴² Das Recht selbst ist inhaltlich als „Freiheits- und

¹⁴³⁴ Dreier, Staat ohne Gott, S. 61.

¹⁴³⁵ Waldhoff, Katholizismus und Verfassungsstaat, S. 44f.

¹⁴³⁶ Kirchhof, Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie, S. 90.

¹⁴³⁷ Ebd., S. 88.

¹⁴³⁸ Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung, S. 60f.

¹⁴³⁹ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 47.

¹⁴⁴⁰ Böckenförde, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, S. 220.

¹⁴⁴¹ Ebd., S. 223.

¹⁴⁴² Ebd., S. 226f.

„Friedensordnung“ konzipiert, es erhebt nach der Freisetzung der Wahrheitsfrage im neuzeitlichen Staat keinen Anspruch mehr darauf, „Tugend- und Wahrheitsordnung“ zu sein.¹⁴⁴³ Die Versöhnung von Freiheit und Wahrheit wird allerdings trotzdem auf der Basis des Rechts ermöglicht und durch das Recht auf Religionsfreiheit vollzogen. In diesem Sinn versteht Böckenförde die Religionsfreiheit als etwas „spezifisch Christliches“.¹⁴⁴⁴ Weil das Recht stets der Rezeption durch die Gesellschaft bedarf, ist es von der Anerkennung seiner „ethisch-sittlichen Verbindlichkeit“ abhängig; weil es sich vom Prinzip der Gerechtigkeit her begründet, besitzt es eine metaphysische Ebene.¹⁴⁴⁵ Böckenförde spricht in diesem Zusammenhang vom „sittlichen Staat“. Er meint damit die Erkenntnis, dass der Staat eines ethischen Fundaments bedarf.¹⁴⁴⁶ Der Staat muss folglich die ethisch-moralische Ordnung fördern, wozu wesentlich die Religionsfreiheit gehört. Sie dient neben der Gewährleistung individueller Freiheitsrechte auch für eine metaphysisch-theologische Begründung des Rechts als Fundament für „Unabdingbarkeiten“, wie es der Schutz des Lebens darstellt.¹⁴⁴⁷ Die sittliche Ordnung der Gesellschaft ist die entscheidende Schutzmaßnahme derer das Recht bedarf, um seine unterschiedlichen Funktionen erfüllen zu können. Böckenförde erkennt im Recht eine subjektiv-individuelle Ebene, die in den Freiheitsrechten greifbar wird, hinzu kommt aber eine objektiv-metaphysische Ebene, die mit dem Diktum vom „sittlichen Staat“ einen begründenden Letzerverweis des Rechts in Prinzipien wie der Menschenwürde und der Gerechtigkeit berührt. Im Sinne des „balancierten Verhältnisses“ zwischen Staat und Kirche erklärt sich der Staat in der Bundesrepublik Deutschland den weltanschaulich-religiösen Bekenntnissen gegenüber zwar neutral, er nimmt den Religionen gegenüber aber trotzdem keine indifferente Haltung ein.¹⁴⁴⁸ Für die Kirche bedeutet dies zunächst, dass sie innerhalb des politischen Prozesses eine aktive Rolle spielt. Ihre Mitwirkung bezeichnet Böckenförde unter Berücksichtigung ihrer Verpflichtung auf das Evangelium als „unpolitisch-politisches Wirken.“ Da die Kirche selbst am Fortbestehen der freiheitlichen Grundordnung im Staat interessiert ist, erhält ihre Beteiligung am politischen Prozess eine theologische Dimension. Die Trennung zwischen Kirche und Staat ergibt sich nach Böckenförde zum einen in der Autonomie des Politischen und zum anderen in der Glaubens- und Gewissensfreiheit des Einzelnen. Er wendet sich gegen eine Politisierung der Kirche ebenso wie gegen eine Verkirchlichung der Politik oder des Staates und spricht sich somit für die Wahrung einer grundsätzlichen Differenz aus.¹⁴⁴⁹ Die Religionsfreiheit, die sich im Grundgesetz in spezifischen Einzelrechten ausdrückt, gehört zur verfassungsrechtlichen Rahmenordnung des Staates, sie regelt das Verhältnis von Staat und Kirche ebenso wie deren Trennung. Entsprechend dem „Böckenförde-Diktum“ zählt das christliche Bekenntnis, seine Organisationsform als Kirche ist davon nicht getrennt, zu den Voraussetzungen des freiheitlichen Staates, derer er bedarf ohne sie selbst garantieren zu können. In diesem Sinne ist der Ausgang vom Menschen in der Darstellung Böckenfördes nicht individualistisch zu sehen, sondern als in einen sozialethischen Rahmen hineingestellt, zu begreifen. Die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ argumentiert

¹⁴⁴³ Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, S. 209.

¹⁴⁴⁴ Ebd., S. 201.

¹⁴⁴⁵ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 216.

¹⁴⁴⁶ Böckenförde, Der Staat als sittlicher Staat, S. 36.

¹⁴⁴⁷ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 224ff.

¹⁴⁴⁸ Böckenförde, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“, S. 264f.

¹⁴⁴⁹ Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche?, S. 263f.

in ähnlicher Weise, indem sie die Religionsfreiheit zwar fundamental in der Menschenwürde begründet sieht, gleichzeitig aber die verantwortete Freiheit des Einzelnen im Kontext der Soziätät in den Blick nimmt. Deshalb hebt das Konzilsdokument auch die Verwiesenheit auf das Gemeinwohl hervor.¹⁴⁵⁰ John C. Murray als wichtiger Interpret von „*Dignitatis humanae*“ betont die Zielsetzung des Konzils, die darin besteht, Religionsfreiheit als menschliches und bürgerliches Recht zu qualifizieren.¹⁴⁵¹ Eine individualistische Verengung der Religionsfreiheit ist mit der Konzilserklärung nicht zu begründen. Das Konzil geht vielmehr von einem Verständnis der positiven Religionsfreiheit aus, wodurch die Religionen die Freiheit haben, sich mit dem Potential ihrer gemeinschaftlichen Kraft in Staat und Politik konstruktiv einzubringen.¹⁴⁵² Roman A. Siebenrock stellt fest, dass „die Anerkennung der Religionsfreiheit die Voraussetzung für den fruchtbaren Beitrag der unterschiedlichen Religionen für die Gesamtgesellschaft“ ist.¹⁴⁵³ Ein „Staat ohne Gott“ als Folge eines gesellschaftlichen Pluralismus ist von daher nicht im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2.2 Religionsfreiheit und Fundamentalismus

Neben dem Pluralismus als Folge individualistischer Religionspraxis, stellt der religiös motivierte Fundamentalismus eine ernsthafte Bedrohung für das Grundrecht auf Religionsfreiheit dar. Hass, Rechtsextremismus, Antisemitismus und gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit ergeben sich in vielen Einzelfällen als Konsequenz aus der Verbreitung fundamentalistischer Ansichten.¹⁴⁵⁴ Es soll zunächst der Begriff „Fundamentalismus“ kurz beleuchtet werden. Anhand der Problematik von Hetzreden, die vor allem über die sozialen Medien verbreitet werden, wird die aktuelle Problemlage verdeutlicht. Zum Abschluss erfolgt der Versuch einer Bewertung aufgrund der von Ernst-Wolfgang Böckenförde und durch die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ entwickelten Richtlinien.

2.2.1 Der Begriff „Fundamentalismus“

Fundamentalismus als religiöses Phänomen ist zunächst inhaltlich von Haltungen zu unterscheiden, die sich als Begründung ihrer Überzeugungen zu letzten Grundsätzen bekennen. Nach Wolfgang Beinert liegt die Differenz darin,

„dass die Fundamentalisten eine bestimmte Konkretisierung der Letztgrundsätze für fundamental und damit letztgültig erklären. Für sie gibt es keinen Freiraum, innerhalb dessen man auf unterschiedliche Weise die Fundamente einer Lebens- oder Weltsicht bekennen, aus ihnen seine Existenz aufbauen kann. Wer anders als sie denkt und anders handelt, der ist dann schon ein Verräter an den letzten Prinzipien selbst.“¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵⁰ DiH 6.

¹⁴⁵¹ Murray, Die Erklärung über die Religionsfreiheit, S. 320.

¹⁴⁵² DiH 4.

¹⁴⁵³ Siebenrock, Kommentar zu DiH, S. 177f.

¹⁴⁵⁴ BMZ, 2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit, S. 15.

¹⁴⁵⁵ Beinert, Christentum und Fundamentalismus, S. 10.

Beinert charakterisiert den religiösen Fundamentalismus als „Protesthaltung“, die in Rückbindung an die Vergangenheit einen „Antimodernismus“ propagiert.¹⁴⁵⁶ Als Lebenseinstellung kann der Fundamentalismus dynamisch in Erscheinung treten, wie dies meist in der Form des „Islamismus“ geschieht, oder aber auch statischer Natur sein, was vor allem bei christlichen Gruppierungen zu konstatieren ist. Beinert führt dazu aus:

„Fundamentalistische Strömungen gibt es (...) heute in allen Religionen. Da diese unterschiedliche Geschichte haben, unterscheiden sich auch die verschiedenen Fundamentalismen erheblich. So ist der Islamismus vornehmlich eine Protesthaltung gegen die übermächtigen, als verdemütigend empfundenen Einflüsse der westlichen Kultur; er möchte die traditionellen Werte der koranischen Lebenseinstellung dagegen halten, aber mit dem erklärten Ziel, eben damit und dadurch die Gegenwart religiös, politisch und ökonomisch neu zu gestalten. Der islamische Fundamentalismus ist damit dynamisch. Im Christentum dagegen überwiegt die regressive Einstellung in den fundamentalistischen Gruppierungen: Natürlich wollen auch sie die Welt gestalten, aber so, dass die Werte der Vergangenheit wieder zu absoluter Geltung gebracht werden. Der christliche Fundamentalismus ist also eher statisch.“¹⁴⁵⁷

Der Fundamentalismus ist eine charakteristisch neuzeitliche Lebenseinstellung, er sucht Sicherheit in den Unwägbarkeiten der Gegenwart zu vermitteln und versteht sich in diesem Zusammenhang als Gegenbild zum Pluralismus.¹⁴⁵⁸ Erich Geldbach weist zudem darauf hin, dass der Begriff „Fundamentalismus“ nicht als Selbstbezeichnung einer Gruppe verwendet wird und in seiner Begrifflichkeit ein Werturteil enthält:

„Es ist ein negativ besetzter Begriff, der Engstirnigkeit, Intoleranz, Unaufgeklärtheit, einen nach rückwärts gerichteten Obskuratorismus sowie Fanatismus signalisiert.“¹⁴⁵⁹

Fundamentalistische Überzeugungen zeichnen sich nach Klemens Deinzer dadurch aus,

„dass sie ein bedingtes Lebens- und Bezugsfeld der Wirklichkeit verabsolutieren, indem sie das Rad der Geschichte restaurativ an einem Punkt blockieren.“¹⁴⁶⁰

Dies führt schließlich zur Bereitschaft, die eigene „Wahrheit“ mit allen zu Gebote stehenden Mitteln zu verbreiten und „Andersglaubende“ auszuschließen.¹⁴⁶¹ Fundamentalisten stellen ein Gefährdungspotential dar. In der ethischen Bewertung führt Johannes Gründel aus:

„Unsicherheit und Angst, Skepsis gegenüber der menschlichen Vernunft, Rückgriff auf irgendwelche Autorität als feste Basis, Abbruch einer Auseinandersetzung oder Diskussion durch hoheitliche Entscheidung sind für eine fundamentalistische Einstellung eigentümlich. Bereits hier wird deutlich, dass eine solche Position der

¹⁴⁵⁶ Siehe hierzu: „Fundamentalismus ist (...) wesentlich eine Protesthaltung, aus der eine Protestbewegung entspringt. Im Gegensatz zu anderen neuzeitlichen Protestbewegungen wie dem Feminismus kämpft er aber nicht gegen, sondern für die Vergangenheit. Fundamentalismus ist ein Antimodernismus.“, in: Ebd., S. 27.

¹⁴⁵⁷ Ebd., S. 28.

¹⁴⁵⁸ Siehe hierzu: „Der Fundamentalist sucht (...) gegenüber den Anfechtungen der Moderne Sicherheit um jeden Preis. Weil deren Kennzeichen die Komplexität und die Pluralität der Verhältnisse <gegenüber der statisch-eindimensionalen Ordnung der vorzeitigen Welt> sind, sucht er jene Sicherheit zu gewinnen, indem er alles daransetzt, die Eindeutigkeit der Verhältnisse zu schaffen.“, in: Ebd., S. 36.

¹⁴⁵⁹ Geldbach, Fundamentalismus, S. 1.

¹⁴⁶⁰ Deinzer, Sicherheit um jeden Preis?, S. 20.

¹⁴⁶¹ Siehe hierzu: „Zur Konsequenz hat diese fundamentalistische Überzeugung, im ‚Besitz‘ der Wahrheit zu sein und deshalb auch die entscheidenden Maßstäbe und Verhaltensnormen setzen zu können, dass diese entweder anderen Menschen aufgedrängt oder als ein ‚flammendes Schwert‘ gebraucht werden, um Andersglaubende auszutreiben.“, in: Ebd., S. 21.

Eigenverantwortung und Würde der menschlichen Person nicht hinreichend gerecht werden kann. Humanität erscheint durch ideologische und fundamentalistische Strömungen gefährdet, erst recht christlicher Glaube.“¹⁴⁶²

Im Rekurs auf die menschliche Ratio und auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils fordert Gründel eine Ethik der Vernunft, denn die Erkenntnis sittlicher Prinzipien ist nicht allein Angelegenheit des Glaubens, „sondern bleibt Aufgabe rationaler Erkenntnis, wobei dem Glauben durchaus eine maieutische Funktion zufällt.“¹⁴⁶³ Aufgrund dieser kurzen, schlaglichtartigen Darstellung wird deutlich, dass religiöser Fundamentalismus ein vielschichtiges Phänomen ist. Sein Gefahrenpotential wird häufig vor allem im Islamismus gesehen, liegt aber grundsätzlich in der Verabsolutierung singulärer Einsichten und Bekenntnisse, die ihre Kompatibilität mit einer differenzierten Wirklichkeit verloren haben.

2.2.2 „Online-Hassrede“ als Bedrohung der Religionsfreiheit

Eine wesentliche Bedrohung der Religionsfreiheit geht aktuell von Hassreden in den sozialen Kommunikationsforen des Internets aus. Der „2. Bericht der Bundesregierung zur Lage der Religionsfreiheit“ von 2020 widmet diesem Thema ein eigenes Kapitel.¹⁴⁶⁴ Nutzer bestimmter Foren der digitalen Kommunikation können sich radikalisieren und zu Gewalt aufrufen. Vor diesem Hintergrund verübte im Oktober 2019 ein bewaffneter Mann einen antisemitisch motivierten Anschlag auf die Synagoge in Halle. Es gelang ihm zwar nicht am höchsten jüdischen Feiertag Jom Kippur in das Gotteshaus einzudringen, aus Wut über den gescheiterten Attentatsversuch verletzte und tötete er aber Passanten.

„Der Täter zielte offenbar darauf ab, online zu weiteren Taten anzustiften. Er filmt seine Tat, kommentierte sie und übertrug das Video live ins Internet, wo es über verschiedene Kanäle verbreitet wurde und innerhalb der ersten 30 Minuten nach dem Anschlag rund 15.600 Nutzerinnen und Nutzer erreichte.“¹⁴⁶⁵

Ein wesentliches Problem der Hassrede in online-Foren besteht darin, dass die Identitäten der Initiatoren bestimmter Hasskampagnen unerkannt bleiben können und sich so jeder juristischen Verantwortung entziehen.¹⁴⁶⁶ Der Bericht der Bundesregierung konstatiert hinsichtlich der Menschenrechte und hier besonders der Religionsfreiheit: „Religions- oder gruppenbezogene Online-Hassrede gefährdet das Menschenrecht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit und die friedliche Koexistenz der Religionen.“¹⁴⁶⁷ Obwohl es gegenwärtig keine rechtlich gültige Definition von Hassrede gibt, eröffnen verschiedene Dokumente und Erklärungen der Vereinten Nationen einen Rahmen für politische und rechtliche Maßnahmen dieses international virulenten Themas. Hierbei wird vor allem auf den Schutz des Menschenrechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit verwiesen, wobei

¹⁴⁶² Gründel, Theologische Ethik und Fundamentalismus, S. 332f.

¹⁴⁶³ Ebd., S. 339.

¹⁴⁶⁴ BMZ, 2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit, S. 38-63.

¹⁴⁶⁵ Ebd., S. 39.

¹⁴⁶⁶ Siehe hierzu: „Die Anonymität der Kommunikation im Netz kann, im Vergleich zu Kommunikation in der analogen Welt, einen enthemmenden Einfluss auf das Verhalten der Nutzerinnen und Nutzer haben. So kann Anonymität Online-Hassrede fördern, da Menschen in der Regel eher bereit sind, aggressiv oder sogar gewaltverherrlichende Sprache gegenüber anderen zu nutzen, wenn sie anonym bleiben und ihre Identität nicht preisgeben müssen.“, in: Ebd.

¹⁴⁶⁷ Ebd., S. 40.

allerdings auch die Verhältnismäßigkeit entsprechender Einschränkungen oder Verbote herausgestellt wird.¹⁴⁶⁸ In der Bundesrepublik Deutschland ermöglicht das „Gesetz zur Bekämpfung des Rechtsextremismus und der Hasskriminalität“ von 2020 das Eingreifen des Staates gegen Online-Hass.

„Das Gesetz sieht verschiedene Maßnahmen vor, die eine intensivere und effektivere Bekämpfung von Rechtsextremismus und Hasskriminalität ermöglichen. Ziel ist es unter anderem zu verhindern, dass aus Hass und Hetze im Netz rechtsextremistisch motivierte Straftaten in der analogen Welt folgen.“¹⁴⁶⁹

Die Problematik der Hassrede im Internet und ihre Auswirkungen stellt eine globale Herausforderung dar, die sich durch nationale Gesetzgebungen nicht hinreichend kontrollieren und begrenzen lässt. Gleichwohl bedarf es der Bewusstwerdung innerhalb der Gesellschaft, um einer Gefährdung der Menschenrechte entgegenzuwirken. Von Form und Inhalt her, lässt sich das Phänomen der Online-Hassrede ins weite Feld des Fundamentalismus, zumindest grundsätzlich, einordnen. Dies zeigt sich besonders im radikalen Festhalten an bestimmten Überzeugungen einer Letztbegründung von Welt, die zur Verfolgung jeweils anderer Ansichten, Meinungen, Ethnien und Religionen führt, die diesen Überzeugungen nicht entsprechen. Die Online-Hassrede ist eine Form des extremen, dynamischen Fundamentalismus, eine gefährliche Form der Infiltration und der Agitation.

2.2.3 Bewertung und Konsequenzen

Die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit vollzieht den Schritt vom „Recht der Wahrheit“ zum „Recht der Person“.¹⁴⁷⁰ Damit wird die Bedeutung des Menschen als Subjekt seines religiösen Bekennens und Glaubens hervorgehoben. Die Religionsfreiheit als personales Recht des Individuums begründet das Konzil in der Offenbarung selbst. Von daher wird die Verpflichtung zur Wahrheit zu einer moralischen Verpflichtung, eine Dispens von der Wahrheit im Sinne einer allgemeinen Gleichheit aller Bekenntnisse und Religionen ist dem Konzil fremd. Ein weiterer wesentlicher Punkt liegt in der Stellung des Staates, der durch seine Rechtssetzungsfunktion dem Schutz und der Entfaltung der Grundrechte dient. Eine Einschränkung der Religionsfreiheit durch den Staat ist nach der Lehre des Konzils nur im Falle der Gefährdung des Gemeinwohls denkbar.¹⁴⁷¹ Das Konzil übergibt dem Staat für die Sicherung der Religionsfreiheit eine zentrale Aufgabe und vollzieht eine Verwiesenheit auf den Staat. Für die Konzilsväter gilt ferner die Überzeugung, dass Freiheit ein Gebot der Offenbarung ist. Phänomene des religiösen Fundamentalismus lassen sich somit durch die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ weder begründen noch als Ausdruck aktiver Religionsfreiheit rechtfertigen. Die Ausübung der Religion als „Recht der Person“, das nur aufgrund des Menschen als Subjekt und in Anerkennung seiner Freiheit zu verstehen ist, kann aber nicht im Sinne von Repression und Zwang verstanden werden. Freiheit im Sinne des

¹⁴⁶⁸ Siehe hierzu: „Eine menschenrechtsbasierte Regulierung von Hassrede erfordert den Schutz des Menschenrechts auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit <Artikel 18 des VN-Zivilpakts) ebenso, wie den Schutz der Meinungsfreiheit, der in Artikel 19 des VN-Zivilpakts verankert ist. Der VN-Menschenrechtsausschuss hat darauf hingewiesen, dass Einschränkungen der Meinungsfreiheit grundsätzlich, auch im Kontext von Hassrede, gesetzlich vorgeschrieben, notwendig und verhältnismäßig sein müssen.“, in: Ebd., S. 42.

¹⁴⁶⁹ Ebd., S. 44.

¹⁴⁷⁰ DiH 1.

¹⁴⁷¹ DiH 6.

Konzils wird zudem als Akt der Gewissenstreue und der Verantwortung gesehen, die nicht als Freiheit Einzelner über Andere missverstanden werden kann. Fundamentalismus, wie z. B. die Online-Hassrede, ist somit kein Ausdruck von Religionsfreiheit, sondern führt zu deren Gefährdung und Begrenzung. Die Verwiesenheit auf den Staat, dessen Aufgabe es ist, die Religionsfreiheit als Menschenrecht zu schützen und damit die Freiheit als höchstes Verfassungsgut zu wahren, führt zur Verpflichtung durch gesetzliche Regelungen einer Gefährdung des Gemeinwohls entgegenzuwirken. Die Religionsfreiheit als personales Recht des Individuums umfasst nach der Lehre des Konzils nicht die Phänomene des religiösen Fundamentalismus. Für Ernst-Wolfgang Böckenförde besteht ein reziprokes Verhältnis zwischen der positiven Rechtssetzung des Staates und der sozialen Wirklichkeit der Gesellschaft, zu der deren ethisch-sittliche Standards gehören.¹⁴⁷² Freiheit ist darauf angewiesen, als Recht formuliert zu werden, denn nur dann kann Freiheit in Ordnung verwirklicht und Ordnung durch Freiheit inhaltlich prägend ausgerichtet werden.¹⁴⁷³ So ist das Recht „Bedingung der Freiheit“ und Freiheit gleichzeitig Ziel des Rechts.¹⁴⁷⁴ Freiheit wird aber nicht singulär durch die Selbstbestimmung des Menschen als dessen rein subjektive Freiheit verwirklicht, das Recht beschränkt vielmehr die Freiheit des Einzelnen, um Freiheit als Bedingung des Menschseins zu ermöglichen; das Recht dient deshalb dazu, „Ziele der Freiheit und Inhalte des Freiheitsgebrauchs festzulegen.“¹⁴⁷⁵ Das Recht schützt demnach die subjektiven Freiheitsräume und bezieht sich inhaltlich auf eine metaphysische, objektive Ebene. Die Vermittlung von subjektiver und objektiver Freiheit geschieht durch das Recht mit dem Ziel, Menschsein zu verwirklichen.¹⁴⁷⁶ Der Staat besitzt die Macht, unter bestimmten Bedingungen, Freiheit zu begrenzen, um sich gegen die Bedrohung der Freiheit zu wehren. Es ist seine Pflicht dafür Sorge zu tragen, dass die rechtlich garantierte Freiheit gegen Angriffe und Infragestellungen verteidigt wird; zur „Selbstverteidigung des Staates“ gehört es, rechtliche Fürsorge für sein Bestehen zu treffen.¹⁴⁷⁷ Zum Spezifischen des Rechts gehört, dass es eine „Erhaltungsordnung für das Zusammenleben der Menschen“ ist.¹⁴⁷⁸ Damit die Ordnung des Staates als Friedensordnung, die auf Freiheit hin orientiert ist, Bestand hat, bedarf es einer Verknüpfung von „sittlicher Lebenswelt“ mit dem „Allgemeinen des Staates“, daraus folgt eine sittliche Bestimmung des Staates und eine Abwehr des Totalitarismus. Der „sittliche Staat“ versteht trotzdem Freiheit nicht als „Freiheit aller Sitten“, sondern als Freiheit in rechtlicher Fixierung. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies, dass der Staat die Gewalt besitzt, dieses Grundrecht zu begrenzen, wenn es um der öffentlichen Ordnung willen notwendig ist. Wegen des „Prinzips der Gemeinverträglichkeit“ hat der Staat die Pflicht, intolerantes und sozial unverträgliches Verhalten, das sich möglicherweise unter dem Deckmantel der Religionsfreiheit zu verbergen sucht, zu unterbinden.¹⁴⁷⁹ Für Ernst-Wolfgang Böckenförde ist der weltanschaulich-neutrale Staat keineswegs indifferent. Der Staat hegt ein vitales Interesse an Glauben und Bekenntnisäußerung seiner Bürger, von daher muss der Staat religiösen Fundamentalisten und ihren Organisationsstrukturen abwehrend

¹⁴⁷² Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 216.

¹⁴⁷³ Böckenförde, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, S. 43.

¹⁴⁷⁴ Ebd., S. 44.

¹⁴⁷⁵ Ebd., S. 46.

¹⁴⁷⁶ Ebd., S. 47.

¹⁴⁷⁷ Ebd., S. 56.

¹⁴⁷⁸ Böckenförde, Staatliches Recht und sittliche Ordnung, S. 224.

¹⁴⁷⁹ Böckenförde, Einleitung zur Textausgabe, S. 240f.

gegenüberstehen. Das Recht auf freie Meinungsäußerung und die Garantie der Religionsfreiheit im Sinne des Verfassungsstaates können deshalb nicht gegeneinander ausgespielt werden. Die Religionsfreiheit ist in diesem Sinne eine rechtliche Freiheit, sie ist vor Missbrauch und Gefährdung durch Missachtung des Menschseins zu schützen. Die Konzilserklärung „*Dignitatis humanae*“ und die Freiheitslehre von Ernst-Wolfgang Böckenförde belegen dies unmissverständlich.

Abschluss

Otfried Höffe schreibt im Kontext der Frage nach der Bedeutung der Freiheit für die Gegenwart:

„Die Freiheit (...) hat für den Menschen generell und für die Moderne im Besonderen eine konstitutive Bedeutung. Für beide ist sie das höchste Gut.“¹⁴⁸⁰

Die vorliegende Studie zum Recht auf Religionsfreiheit exemplifiziert die Bedeutung der Freiheit an einem höchst persönlichen, für Geschichte und Gegenwart sensiblen Punkt. Freiheit gehört zum Wesen des Menschen, bezogen auf die Religion und damit auf das Bekenntnis eines Glaubens an Gott erfährt sie neben ihrer anthropologischen Begründung eine Entgrenzung in die Transzendenz. Im sozialethischen Kontext wird sie zu einem Thema des gesellschaftlichen Miteinanders und damit zu einer Aufgabe innerhalb des freiheitlich-demokratisch verfassten Staates. Gleichzeitig unterliegt sie einer beständigen Gefährdung, die sich aus dem Zu- und Gegeneinander von Individualität und Sozialität ergibt. Im historischen Durchgang wird deutlich, dass das Verständnis der Religionsfreiheit als Menschen- und Grundrecht erst in einem langen Prozess zu Bewusstsein und formalem Ausdruck gefunden hat. Dabei sind stets politische und zeitgeschichtliche Bedingungen von großer Bedeutung. Ihrer geschichtlichen Bewusstwerdung und Entfaltung, im Bereich der katholischen Kirche ein Weg größter Heterogenität und Widersprüchlichkeit, gegenüber korrespondiert eine rechtsphilosophische Dimension, die sich im Gedanken der Gerechtigkeit und der Freiheit, als Prinzipien der Rechtsordnung, ebenso ausdrückt, wie in der grundsätzlichen Frage nach dem Wesen von Freiheit und Religion, und deren Verhältnis zueinander. Letztlich muss alles sowohl unter einer geschichtlichen wie einer juristischen Perspektive analysiert und bewertet werden. Wie alle Freiheitsrechte so unterliegt auch die Religionsfreiheit einer gesellschaftlichen Akzeptanz. Gleichwohl eröffnet der Hinweis auf die Transzendenz eine Perspektive des Absoluten, der gesellschaftliche Entwicklungen hinterfragt und auf letzte Begründungen zurückzuführen sucht. Eine theologische Begründung der Freiheitsrechte, und besonders der Religionsfreiheit, dient nicht vorrangig ihrer metaphysischen Fundamentierung und Ausrichtung, sondern vielmehr einer funktionalen Bestimmung, die in ihrer Korrektivfunktion gegenüber gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen besteht. Das Recht auf Religionsfreiheit ist ein dynamisches Grundrecht, es ist nicht ideell zu verstehen, sondern entwickelt sich aufgrund steter Herausforderungen. Dabei bleibt die Frage nach der das Recht begründenden Sitte der Menschen von ernsthafter Bedeutung. Das Recht braucht vor diesem Hintergrund notwendiger Weise eine Ethik der Freiheit.

Jürgen Habermas stellt die „Kategorie von Wahrheitsbedingungen“, die von der Religion heute geliefert werden kritisch in Frage und stellt dazu fest:

„Aber ob die Religion im Sinne eines Statthalters von Wahrheitspotentialen noch eine gegenwärtige Gestalt des Geistes darstellt, ist aus philosophischer Sicht nur von Fall zu Fall durch eine gelingende Entbindung dieses Potentials zu entscheiden.“¹⁴⁸¹

Religion ist untrennbar mit der Frage nach Wahrheit verbunden. Der Primat der Wahrheit hat es der Kirche lange Zeit unmöglich gemacht, die Religionsfreiheit, begründet in der

¹⁴⁸⁰ Höffe, Kritik der Freiheit, S. 13.

¹⁴⁸¹ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 78.

Menschenwürde, positiv zu verstehen und in ihr Lehrgebäude aufzunehmen. Seit dies auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch den Aufbruch des Vorrangs der Wahrheit zugunsten des Persönlichkeitsprinzips möglich wurde, versteht sich das kirchliche Lehramt kontinuierlich als Verkünder und Verteidiger der Religionsfreiheit. Gleichzeitig bleibt aber der Hinweis auf die Verpflichtung, die Wahrheit des Glaubens zu suchen und an ihr festzuhalten. Aus der Feststellung Habermas' wird offensichtlich, dass es „Wahrheitsbedingungen“ innerhalb des okzidental ausgerichteten Denk- und Lebenssystems bedarf. Es stellt sich deshalb als Herausforderung der Gegenwart dar, dass die Kirche sich im Kontext der grundrechtlich garantierten Religionsfreiheit darum bemüht, ihr „Wahrheitspotential“ konstruktiv in die Fragen der Zeit und des Lebens einzubringen. Ob und in wie fern dies gelingt, bleibt allerdings offen.

Ernst-Wolfgang Böckenförde spricht im Zusammenhang der Freiheit von einem „Wagnis“. Der Staat geht dieses Wagnis ein, weil es aufgrund des Freiheitsprinzips innerhalb des Rechts in dieser Weise konsequent ist. Damit ergibt sich allerdings immer die Möglichkeit der Gefährdung von Freiheit. Andererseits wird Freiheit damit zu einer Aufgabe, die sich die Menschheit in jeder Zeit neu stellen muss. Die Verpflichtung auf die Freiheit wird damit zu einem stets aktuellen Thema. Für die Religionsfreiheit bedeutet dies, dass sie sich als Freiheitsrecht innerhalb einer zunehmend ausdifferenzierten Gesellschaft bewähren muss. Für die Kirche bedeutet dies, dass die Verkündigung des Evangeliums mit der Botschaft von Wahrheit, die sich in Freiheit zu verwirklichen hat, eine niemals abgeschlossene Aufgabe ist. Die theologische Auseinandersetzung damit ist sowohl Teil der Verkündigung wie Teilnahme an der Verantwortung für die Welt, die sich aus dem christlichen Bekenntnis ergibt.

Abkürzungen

- AA Decretum de Apostolatu Laicorum. Dekret über das Apostolat der Laien („Apostolicam actuositatem“), in: LthK² (Ergänzungsbände 1-3), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Band 2, Freiburg im Breisgau: 1967, S. 585-701.
- BMZ Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung.
- DH Hünermann, Peter (Hrsg.), Heinrich Denzinger. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau: ³⁷1991.
- DiH Declaratio de Libertate Religiosa. Erklärung zur Religionsfreiheit („Dignitatis humanae“), in: LthK² (Ergänzungsbände 1-3), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen. Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Band 2, Freiburg im Breisgau: 1967, S. 712-748.
- GG Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, herausgegeben von der Bayerischen Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, München: 2021.
- GS Constitutio Pastoralis de Ecclesia. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute („Gaudium et spes“), in: LthK² (Ergänzungsbände 1-3), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Band 3, Freiburg im Breisgau: 1968, S. 241-592.
- KGZ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002 (Sammelband), Münster: 2004.
- KKK Katechismus der Katholischen Kirche, München: 1993.
- LCE Lexikon der christlichen Ethik, 2 Bände, Freiburg im Breisgau: 2014.
- LG Constitutio Dogmatica de Ecclesia. Dogmatische Konstitution über die Kirche („Lumen gentium“), in: LthK² (Ergänzungsbände 1-3), Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Band 1, Freiburg im Breisgau: 1966, S. 137-359.
- LThK² Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von Josef Höfer und Karl Rahner, 2. Auflage, Bände 1-10, Freiburg im Breisgau: 1957-1965.
- LThK³ Lexikon für Theologie und Kirche, herausgegeben von Walter Kasper, 3. Auflage, Bände 1-11, Freiburg im Breisgau: 1993-2001.
- RSF Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (Sammelband), Frankfurt am Main: 1991.

- SGK² Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Band 2: Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierung (Sammelband), Freiburg im Breisgau: 1989.
- SGK³ Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Band 3: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Sammelband), Freiburg im Breisgau: 1990.
- SNE Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie (Sammelband), Frankfurt am Main: ²2000.
- SVD Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht (Sammelband), Frankfurt am Main: ²1992.
- TRE Theologische Realenzyklopädie, herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bände 1-36, Berlin: 1977-2004.
- UG Utz, Arthur-Fridolin / Groner, Joseph-Fulko, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., 3. Bände: Freiburg im Breisgau: 1954-1961.
- UvG Utz, Arthur-Fridolin / von Galen, Brigitta (Hrsg.), Die Katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart, 4. Bände, Aachen: 1976.
- WRV Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 (Weimarer Reichsverfassung), München: 1922.

Bibliographie

A)

Adler, Manfred, Das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit. Anmerkungen zu einem Buch von Johannes Rothkranz, St. Ottilien: 1999.

Aland Kurt, Kirche und Staat in der alten Christenheit, in: Aland, Kurt / Schneemelcher, Wilhelm (Hrsg.), Kirche und Staat. Festschrift für Hermann Kunst, Berlin: 1967, S. 19-49.

Aleemann von, Ulrich, Politikbegriffe, in: Nohlen, Dieter (Hrsg.), Wörterbuch Staat und Politik, München: 1991, S. 490-493.

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948, in: Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn: ³1999, S. 52-59.

Althaus, Rüdiger / Schmidt, Jochen (Hrsg.), Staat und Religion. Aspekte einer sensiblen Verhältnisbestimmung, Questiones Disputatae 303, Freiburg im Breisgau: 2019.

Aubert, Roger, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Lutz, Heinrich (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt: 1977.

Augustinus, De civitate Dei, in: Bibliothek der Kirchenväter, Des Heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Aus dem Lateinischen übersetzt von Alfred Schröder, Bände 2-3 (Buch IX-XVI), Kempten / München: 1914.

B)

Barion, Hans, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn: 1984.

Bäumer, Beate / Zabel, Frank (Hrsg.), Wie viel Glaube braucht das Land? Antworten aus Politik, Kirche und Gesellschaft, Freiburg im Breisgau: 2017.

Baumgartner, Alois, Politische Ethik, in: LCE, Band 2, Sp. 1394-1397.

Bea, Augustin Kardinal, Konzil und Religionsfreiheit, in: Freiheit und Ordnung. Soziale Fragen der Gegenwart 50, Mannheim: 1966.

Becka, Michelle, Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik, in: Stimmen der Zeit 11 (2019), S. 813-822.

Beinert, Wolfgang, Christentum und Fundamentalismus, Nettetal: 1992.

Benedikt XVI., Papst, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22.12.2005, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: 2006.

Benedikt XVI., Papst, Ansprache im Deutschen Bundestag am 22.09.2011, in: Essen, Georg (Hrsg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau: 2012, S. 17-26.

Benedikt XVI., Papst, Botschaft zum Weltfriedenstag 2011, in: https://w2.vatican.va/benedikt-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html (abgerufen: 21.11.2021).

Benedikt XVI., Papst, *Caritas in veritate*. Enzyklika, Vatikanstadt: 2009.

Berger, David, *Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart*, Köln: 2001.

Berger, Peter L., *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main: 2015.

Bielefeldt, Heiner, *Bedrohtes Menschenrecht. Erfahrungen mit Religionsfreiheit*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), S. 65-70.

Bielefeldt, Heiner, *Das Islambild in Deutschland. Zum öffentlichen Umgang mit der Angst vor dem Islam*, Berlin: 2007.

Bielefeldt, Heiner, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt: 1998.

Bielefeldt, Heiner, *Streit um die Religionsfreiheit. Aktuelle Facetten der internationalen Debatte*, in: *Erlanger Universitätsreden* 77, 3. Folge, Erlangen: 2013.

Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main: 1998.

Bielefeldt, Heiner / Wiener, Michael, *Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts*, Bielefeld: 2020.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Gott und die Würde des Menschen*, Paderborn: 2017.

Bischur, Daniel, *Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration*, Wien: 2003.

Bickle, Peter, *Reformation und Freiheit*, in: Moeller, Bernd (Hrsg.), *Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch*, Gütersloh: 1996, S. 35-53.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Biographie / Bibliographie*, in: https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst-Wolfgang_Böckenförde (abgerufen: 21.12.2021).

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Das Bild des Menschen in der Perspektive der heutigen Rechtsordnung*, in: Michalski, Krystof (Hrsg.), *Der Mensch in der modernen Wissenschaft. Castelgandolfo-Gespräche o. J.*, Stuttgart: 1985, S. 91-99, hier zitiert aus: RSF, S. 58-66.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: *Hochland* 50 (1957/58), S. 4-19, hier zitiert aus: KGZ, S. 9-25.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Das Grundrecht der Gewissensfreiheit*, in: *Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* 28 (1970), S. 33-88, hier zitiert aus: SVD, 200-263.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts, in: Quaritsch, Helmut (Hrsg.), *Complexio Oppitorum. Über Carl Schmitt*, Berlin: 1988, S. 283, hier zitiert aus: RSF, S. 344-366.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Der Staat als sittlicher Staat, in: *Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte*, Band 14, Berlin: 1978.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Bedeutung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, in: SGK³, S. 59-70.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Bedeutung der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, in: *Rechtsfragen der Gegenwart. Festgabe für Wolfgang Hefermehl zum 65. Geburtstag*, Stuttgart: 1972, S. 11-36, hier zitiert aus: RSF, S. 209-243.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Zeitgebundene Fragestellungen und Leitbilder, Berlin: 1961.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien*, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart: 1967, S. 75-94, hier zitiert aus: KGZ, S. 213-230.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Die Nation. Identität in Differenz, in: Michalski, Kystof (Hrsg.), *Identität im Wandel. Castelgandolfo-Gespräche 1994*, Stuttgart: 1995, S. 129-154, hier zitiert aus: SNE, S. 34-58.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Die Organisationsgewalt im Bereich der Regierung*, Berlin: 1964.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Einführung, in: Ruh, Ulrich, Johannes Paul II. *Gewissen der Welt*, Freiburg: 2002.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Einleitung zur Textausgabe der „Erklärung über die Religionsfreiheit“, in: *Erklärung über die Religionsfreiheit (lateinisch und deutsch)*, Münster: 1968, S. 5-21, hier zitiert aus: KGZ, S. 231-246.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie*, Tübingen: 2002.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des rechtsstaatlichen Positivismus*, Berlin: 1957.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis*, Stuttgart: 1987.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Politische Theologie – politisches Mandat der Gemeinde?, in: SGK², S. 107-121.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verständnis: SGK², S 146-158.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Politisches Mandat der Kirche?, in : *Stimmen der Zeit* 184 (1969), S. 361-373, hier zitiert aus: KGZ, S.251-265.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht, Sittlichkeit, Toleranz. Überlegungen zu Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen des Rechts, Ulm: 2001.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Recht und Freiheit. Freiheit und Staat, in: Staatslexikon, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Band 2, Freiburg im Breisgau: ⁷1985, Sp. 704-713, hier zitiert aus: RSF, S. 42-57.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (1965), S. 199-213, hier zitiert aus: KGZ, S. 197-212.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat (1967/1979), in: SGK³ S. 33-58.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat. Gesellschaft. Kirche, in: SGK³, S. 113-208.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang., Staatliches Recht und sittliche Ordnung, in: Sternberg, Thomas (Hrsg.), Aufklärung durch Tradition. Symposium der Josef Pieper Stiftung zum 90. Geburtstag, Münster: 1995, S. 87-107, hier zitiert aus: SNE, S. 208.232.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Stellung und Bedeutung der Religion in einer „civil society“, in: Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“ 18 (1989), S. 584-597, hier zitiert aus: SNE, S. 256-275.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Zur Lage der Grundrechtsdogmatik nach 40 Jahren Grundgesetz, München: 1989.

Bohrmann, Thomas, Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Kirchliche Positionen, in: Bohrmann, Thomas (Hrsg.), Religion im säkularen Verfassungsstaat, Berlin: 2012.

Bohrmann, Thomas / Küenzlen, Gottfried (Hrsg.), Religion im säkularen Verfassungsstaat, Berlin: 2012.

Borowski, Martin, Die Glaubens- und Gewissenfreiheit des Grundgesetzes, Tübingen: 2006.

Brieskorn, Norbert, Maistre, LThK³, Band 6, Sp. 1214.

Brox, Norbert, Kirchengeschichte des Altertums, Düsseldorf: ³1989.

Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), 2. Bericht der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit. Berichtszeitraum 2018 bis 2019, Vorlage durch Markus Grübel, Beauftragter der Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit, Berlin: 2020.

Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (Hrsg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Kevelaer: ³1976.

Burdach, Konrad, Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung, Halle: 1893.

Buzzi, Franco / Krienke, Markus, Toleranz und Religionsfreiheit in der Moderne, Stuttgart: 2017.

C)

Campenhausen, Axel Freiherr von, Religionsfreiheit, in: Isensee, Josef / Kirchhof, Paul (Hrsg.), Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Band VI (Freiheitsrechte), Heidelberg: ²2001, S. 369-434.

Cathrein, Viktor, Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Eine staatsrechtliche Abhandlung, in: Stimmen aus Maria Laach, Ergänzungsheft 21, Freiburg im Breisgau: 1882.

Cathrein, Viktor, Die Grundlagen des Völkerrechts, in: Stimmen der Zeit (Ergänzungshefte), Erste Reihe: Kulturfragen, 5. Heft, Freiburg im Breisgau: 1918.

Cathrein, Viktor, Moralphilosophie. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung in zwei Bänden, Leipzig: ⁶1924.

Cathrein, Viktor, Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung: Darmstadt: 1964 (historischer Nachdruck von 1909).

Chadwick, Henry, Die Kirche in der antiken Welt, Berlin: 1972.

D)

Deinzer, Klemens, Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik, St. Ottilien: 1990.

Delgado, Mariano, Umstrittene Religionsfreiheit, in: Amherdt, Francois-Xavier, 50 Jahre Dignitatis Humanae, Fribourg: 2017.

Di Fabio, Udo, Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Begr.), herausgegeben von Burkhard Kämper und Hans-Werner Thönnes, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 42, Münster: 2008, S. 129-163.

Di Fabio, Udo, Die Balance von Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: Kretschmann, Winfried / Wodtke-Weber, Verena (Hrsg.), Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern: 2014, S. 75-82.

Dillmann, Rainer, Das Eigentliche der Ethik Jesu. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik; Mainz: 1984.

Dreier, Horst, Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München: 2018.

E)

Engel, Ulrich, Politische Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern: ³2017.

Ernst, Josef, Das Evangelium nach Markus, Regensburg: 1989.

F)

Frank, Isnard Wilhelm, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf: 1984.

Franziskus, Papst, Ansprache beim Empfang des Präsidenten Albaniens in Tirana am 21.09.2014, in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/pap-francesco_20140921_albania-autorit.html (abgerufen: 21.11.2021).

Franziskus, Papst, Ansprache im Präsidentenpalast in Ankara am 28.11.2014, in: http://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141128_turchia-incontro-autorita.html (abgerufen: 21.11.2021).

Franziskus, Papst, Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: 2013.

G)

Gabriel, Karl, Die Stellung des Religiösen in der Gesellschaft, in: Kretschmann, Winfried / Wodtke-Weber, Verena (Hrsg.), Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern: 2014, S. 59-73.

Geldbach, Erich, Fundamentalismus, in: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hrsg.), Handbuch der Religionen, Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Abschnitt I-10, Helmstedt: 1997-2021, S. 1-16.

Gerschat, Martin (Hrsg.), Die Aufklärung, Stuttgart: 1983.

Gosewinkel, Dieter / Masing, Johannes (Hrsg.), Die Verfassungen in Europa 1789-1949. Wissenschaftliche Textedition unter Einschluss sämtlicher Änderungen und Ergänzungen sowie mit Dokumenten aus der englischen und amerikanischen Verfassungsgeschichte, München: 2006.

Gregor XVI., Papst, Mirari vos. Enzyklika, in: DH 2730 – 2732; Gesamttext in: UvG II 1-24.

Große Kracht, Klaus, Von der „Pest des Laizismus“ zur „gesunden Laizität des Staates“. Katholische Antworten auf die Trennung von Staat und Kirche im 20. Jahrhundert, in: Kretschmann, Winfried / Wodtke-Weber, Verena (Hrsg.), Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern: 2014, S. 43-55.

Gründel, Johannes, Recht und Sittlichkeit. Studien zur theologischen Ethik, Freiburg im Breisgau: 1982.

Gründel, Johannes, Theologische Ethik und Fundamentalismus, in: Hunold, Gerfried W. / Korff, Wilhelm (Hrsg.), Die Welt von morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft (FS Franz Böckle), München: 1986, S. 328-343.

Gundlach, Gustav, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bände 1-2, Köln: 1964.

H)

Habermas, Jürgen, Auch eine Geschichte der Philosophie, Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin: 2019.

Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main: 2005.

Hamer, Jerome / Congar, Yves (Hrsg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit. Text und Kommentare, Paderborn: 1967.

Häring, Bernhard, Kommentar zur Enzyklika „Redemptor hominis“, in: Johannes Paul II., Papst, Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika, Freiburg im Breisgau: 1979, S. 111-140.

Hartmann, Albert, Cathrein Viktor, in: Neue deutsche Biographie, herausgegeben von der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Band 3, Berlin: 1971 (Nachdruck von 1957), S. 176.

Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektive im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg: 2010.

Heimbach-Steins, Marianne, Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn: 2012.

Heckel, Martin, Religionsfreiheit. Geschichte und Grundsatzfragen, in: Staatslexikon, herausgegeben von der Görres-Gesellschaft, Freiburg im Breisgau: ⁷1995 (Sonderausgabe), Band 4, Sp. 820-825.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Stuttgart: 1952.

Heussi, Klaus, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen: 1988 (17. Auflage).

Hilpert, Konrad, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf: 1991.

Hilpert, Konrad, Ethik der Menschenrechte. Zwischen Rhetorik und Verwirklichung, Paderborn: 2019.

Hilpert, Konrad, Rezension zu Hans Joas. Die Sakralität der Person, in: Theologie. Geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte 7 (2012), Saarbrücken: 2012, S. 205 – 209.

Hilpert, Konrad, Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte, Teil 2, Fribourg: 2016.

Hilpert, Konrad (Hrsg.), Theologische Ethik im Pluralismus, Fribourg: 2012.

Hinske, Norbert (Hrsg.), Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt: 1977.

Hirschberger, Johannes, Geschichte der Philosophie. Band 2, Freiburg im Breisgau: ¹²1991.

Hobbes, Thomas, Leviathan, Übersetzung von Jacob Peter Mayer, Stuttgart: 1970.

Hober, Samuel Maria, Menschenwürde als ethisches Beurteilungsprinzip, Trier: 2014.

Höffe, Otfried, Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne, München: 2015.

Höffner, Joseph, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer: ⁸1983.

Höhn, Hans-Joachim, Gewinnwarnung. Religion nach ihrer Wiederkehr, Paderborn: 2015.

Höhn, Hans-Joachim, Wer braucht eigentlich wen? Über die Rücksicht auf religiöse Belange im liberalen Verfassungsstaat, in: Kretschmann, Winfried / Wodtke-Weber, Verena (Hrsg.), Wie viel Religion verträgt der Staat? Aktuelle Herausforderungen und grundsätzliche Überlegungen, Ostfildern: 2014, S. 125-138.

Hösle, Vittorio, Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert, München: 1997.

Hollerbach, Alexander, Menschenrechte. Begriffliche Unterscheidungen, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft, Band 3, Freiburg im Breisgau: ⁷1995 (Sonderausgabe), Sp. 1104 f.

Honecker, Martin, Politik und Christentum, in: TRE, Band 27, Berlin: 1997-2000, S. 6-22.

Honnefelder, Ludger, Person und Menschenwürde, in: Honnefelder, Ludger/ Krieger Gerhard (Hrsg.), Philosophische Propädeutik, Band 2: Ethik, München: 1996, S. 213-266.

Horn, Christoph, Augustinus. De civitate Dei, Berlin: 1997.

Huber, Wolfgang, Kirche und Verfassungsordnung, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Begr.), herausgegeben von Burkhard Kämper und Hans-Werner Thöennes, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 42, Münster: 2008, S. 7-52.

Hübner, Jörg, Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive, Stuttgart: 2012.

Hutter, Franz-Josef / Kimmle, Carsten (Hrsg.), Das uneingelöste Versprechen. 60 Jahre Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, Karlsruhe: ²2015.

I)

Isensee, Josef, Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa, in: Humboldt Forum Recht (HRF), 1996, in: <http://www.rewi.hu-berlin.de/de/lf/oe/hfr/deutsch/1996-05.pdf> (abgerufen: 20.09.2022).

Isensee, Josef, Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: Krautschiedl, Joseph / Marré, Heiner (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster: 1977, S. 10-37.

Isensee, Josef, Der lange Weg zu Dignitatis humanae. Konvergenzen und Divergenzen von kirchlichem Wahrheitsanspruch und verfassungsrechtlichem Freiheitsverständnis, in: Hense, Ansgar (Hrsg.), Josef Isensee, Staat und Religion. Abhandlungen aus den Jahren 1974-2017, Berlin: 2019, S. 29-65.

Isensee, Josef, Die katholische Kritik an den Menschenrechten, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, Stuttgart: 1987, S. 138-167.

Isensee, Josef, Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates, in: Hense, Ansgar (Hrsg.), Josef Isensee, Staat und Religion. Abhandlungen aus den Jahren 1974-2017, Berlin: 2019, S. 179-189.

Isensee, Josef (Hrsg.), Europa als politische Idee und als rechtliche Form, Berlin: ²1994.

Isensee, Josef, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Hense, Ansgar (Hrsg.), Josef Isensee, Staat und Religion. Abhandlungen aus den Jahren 1974-2017, Berlin: 2019, S. 67-101.

Isensee, Josef, *Salus publica – suprema lex?*, Paderborn: 2006.

Isensee, Josef, Wer definiert die Freiheitsrechte?, in: Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe 145, Karlsruhe: 1980.

Iserloh, Erwin, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Hrsg.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* 3, Münster: 1968, S. 13-33.

Internationale Theologische Kommission, *Die Religionsfreiheit im Dienste des Allgemeinwohls. Eine theologische Auseinandersetzung mit den aktuellen Herausforderungen*, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 221, Bonn: 2020.

J)

Jedin, Hubert (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Band VI/1, Freiburg im Breisgau: 1971.

Jellinek, Georg, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, in: Schnur, Roman (Hrsg.), *Die Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt: 1964.

Joas, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin: ³2012.

Johannes XXIII., Papst, *Mater et Magistra*, Enzyklika, in: DH 3935-3953; Gesamttext in: UvG IV 196-459.

Johannes XXIII., Papst, *Pacem in terris*. Enzyklika, in: DH 3955-3997; Gesamttext in: UvG XXVIII 94-265.

Johannes Paul II., Papst, Botschaft an die Staatsoberhäupter der Unterzeichnerländer der KSZE Schlussakte von Helsinki am 01.09.1980, in: https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1980/documents/hf_jp-ii_mes_19800901_helsinki-act.html (abgerufen: 21.11.2021)

Johannes Paul II., Papst, Botschaft zum Weltfriedenstag 1988, in: Ruh, Ulrich, *Johannes Paul II. Gewissen der Welt*, Freiburg im Breisgau: 2002, S. 79-89.

Johannes Paul II., Papst, Predigt bei der Eucharistiefeier in Havanna am 25.01.1998, in: Ruh, Ulrich, *Johannes Paul II. Gewissen der Welt*, Freiburg im Breisgau: 2002, S. 89-91.

Johannes Paul II., Papst, *Redemptor hominis*. Enzyklika, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 6, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: 1979.

K)

Kasper, Walter, *Wahrheit und Freiheit. Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Heidelberg: 1988.

Kirchhof, Paul, Der kirchliche Beitrag zu Freiheit und Demokratie, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Begr.), herausgegeben von Kämper, Burkhard und Pfeffer, Klaus, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 48, Münster: 2015, S. 71-104.

Kirchhof, Paul, Die kulturellen Voraussetzungen der Freiheit, Heidelberg: 1995.

Kirchschläger, Peter G., Menschenrechte und Religionen. Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten, Paderborn: 2016.

Klissenbauer, Irene, Das Ringen um Religionsfreiheit. Die Positionen von John Courtney Murray und Fethullah Gülen im Vergleich, Wien: 2015.

Klövekorn, Fritz, Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, Berlin: 1911.

Kluxen, Wolfgang, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg: ²1980.

Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten von Katholiken im politischen Leben, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 158, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: 2002.

Korff, Wilhelm, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt am Main: 1979.

Korff, Wilhelm, Normen, in: LCE, Band 2, Sp. 1291-1295.

Kottje, Raymund und Moeller, Bernd (Hrsg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Band 3, Mainz: ⁴1989.

Krämer, Klaus / Vellguth, Klaus (Hrsg.), Religionsfreiheit. Grundlagen, Reflexionen, Modelle, Freiburg im Breisgau: 2014.

Krämer, Peter, Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung, Trier: 1981.

Kriele, Martin, Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Stuttgart: ⁶2003.

Kriele, Martin, Menschenrechte und Gewaltenteilung, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Stuttgart: 1987, S. 242-249.

Krölle, Ines Margret, Religiöse und weltanschauliche Freiheit, Abweichung und Kontrolle. Eine Untersuchung der Möglichkeiten rechtsstaatlichen Umgangs mit sogenannten neureligiösen und weltanschaulichen Gruppen in der Bundesrepublik Deutschland; Tübingen: 2003.

L)

Le Guillou, Louis, Félicité de Lamennais, in: Greschat, Martin (Hrsg.), Die neueste Zeit I, Stuttgart: 1985.

Leher, Stephan, Begründung ethischer Normen bei Viktor Cathrein und Wahrheitstheorien der Staatsphilosophie, Innsbruck: 1992.

Lehmann, Hartmut, Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber, Kiel: 2008.

Lehmann, Karl, Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Begr.), herausgegeben von Heiner Marré, Dieter Schümmelfeder und Burkhard Kämper, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33, Münster: 1999, S. 63-105.

Leinsle, Ulrich G., Scholastik. Neuscholastik, in: TRE, Band 30, S. 361-366.

Leo XIII., Papst, *Libertas praestantissimum*. Enzyklika, in: DH 3245-3255; Gesamttext in: UvG II 40-76.

Leo XIII., Papst, *Rerum novarum*. Enzyklika, in: DH 3265-3271; Gesamttext in: UvG IV 1-46.

Listl, Joseph, Die Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Grundgesetz, in: Krautscheidt, Joseph / Marré, Heiner (Hrsg.), Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 3, Münster: 1968, S. 96-133.

Listl, Joseph, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin: 1978.

Locke, John, Über die Regierung (The Second Treatise of Government), Übersetzung von Dorothee Tidow, Stuttgart: 1974.

Lübbe, Heinrich, Religion nach der Aufklärung, Graz: 1986.

Lübbe, Heinrich, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg: 1965.

Luhmann, Niklas, Die Gewissensfreiheit und das Gewissen, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Band 90/3, Tübingen: 1965, S. 257-286.

Luhmann, Niklas, Grundrechte als Institutionen. Ein Beitrag zur politischen Soziologie, Berlin: 1965.

M)

Maier, Hans, Kirche und Demokratie. Weg und Ziel einer spannungsreichen Partnerschaft, Freiburg im Breisgau: 1972.

Maier, Hans, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie, in: ders., Gesammelte Werke, Band 1, München: 2006.

Maihofer, Werner (Hrsg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus, Darmstadt: 1962.

Manemann, Jürgen, Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Modernismus, Münster: 2002.

Manterfeld, Norbert, Grenzen der Verfassung. Möglichkeiten limitierender Verfassungstheorie am Beispiel Ernst-Wolfgang Böckenfördes, Berlin: 2000.

Maunz, Theodor / Dürig, Günter (Begr.), Grundgesetz Kommentar, Band 1, Loseblattsammlung, München, Stand: 2018.

Maunz Theodor / Düring, Günter (Begr.) / Herzog, Roman, Grundgesetz Artikel 4, in: Maunz, Theodor / Dürig, Günter (Begr.), Grundgesetz-Kommentar, Band 1, 83. Ergänzungslieferung, München: 2018.

Mehl, Roger, Freiheit. Ethisch, in: TRE, Band 11, S. 512-518.

Mehring, Reinhard, Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen, ein kooperativer Kommentar, Berlin: 2003.

Mehring, Reinhard (Hrsg.), Welch gütiges Schicksal. Ernst-Wolfgang Böckenförde/Carl Schmitt, Briefwechsel 1953-1984, Baden-Baden: 2022.

Menschenrechte. Dokumente und Deklarationen, herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn: ³1999.

Metz, Johann Baptist, Das Problem einer „politischen Theologie“ und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, in: Concilium (4) 1968, S. 403-411.

Metz, Johann Baptist, Politische Theologie in der Diskussion, in: Peukert, Helmut (Hrsg.), Diskussion zur politischen Theologie, Mainz: 1969, S. 267-301.

Metz, Johann Baptist, Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz: 1997.

Mikat, Paul, Der Staat aus katholischer Sicht, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon, herausgegeben von der Görres Gesellschaft, Band 5, Freiburg: ⁷1995 (Sonderausgabe), Sp. 157-162.

Mikat, Paul (Hrsg.), Kirche und Staat in der neueren Entwicklung, Darmstadt: 1980.

Mittelstrass, Jürgen, Neuzeit und Aufklärung, Berlin: 1970.

Moulin, Leó, Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Spaemann, Robert (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen, säkulare Gestalt, christliches Verständnis, Stuttgart: 1987, S. 16-30.

Muckel, Stefan, Religiöse Freiheit und staatliche Letztentscheidung. Die verfassungsrechtlichen Garantien religiöser Freiheit unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, Berlin: 1997.

Müller, Gerhard, Die Reformation als Epoche europäischer Geschichte, in: Schmitt, Ludwig Erich (Hrsg.), Jahrbuch des Marburger Universitätsbundes, Band 1, Marburg: 1962.

Müller, Gerhard, Reformation, in: LThK³, Band 8, Sp. 939-949.

Murray, John Courtney, Die Erklärung über in Religionsfreiheit, in Concilium 2 (1966), S. 319-326.

Murray, John Courtney, Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre über die Religionsfreiheit, in: Hamer, Jerome und Congar, Ives (Hrsg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn: 1967, S. 125-165.

Mustafa, Imad, Der politische Islam. Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah, Wien: 2013.

N)

Nell-Breuning, Oswald, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, herausgegeben von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien: ³1983.

Nell-Breuning, Oswald, Zur christlichen Staatslehre, in: ders. (Hrsg.), Wörterbuch der Politik, Heft 2, Freiburg: 1948.

Nohlen, Dieter (Hrsg.), Wörterbuch Staat und Politik, München: 1991.

Nuscheler, Franz, Politik, in: LCE, Band 2, Sp. 1391-1393, Freiburg: 2003.

Nußberger, Angelika, Die Menschenrechte. Geschichte, Philosophie, Konflikte, München: 2021.

O)

Ockenfels, Wolfgang, Kolonialethik. Von der Kolonial- zur Entwicklungspolitik, Paderborn: 1992.

Ottaviani, Alfredo, Institutiones iuris publici ecclesiastici. Vol II (Ecclesia et Status), Roma: 1960.

P)

Pak, Chong-Tai, Religion und Gesellschaft. Die Religionsfreiheit in den neueren katholischen Naturrechtslehren, München: 1982.

Pape, Matthias, Humanitäre Intervention. Zur Bedeutung der Menschenrechte in den Vereinten Nationen, Baden-Baden: 1997.

Patenge, Markus, Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive, Münster: 2013.

Paul VI., Papst, Ansprache vor der Generalversammlung der UNO, in: Niemöller, Martin und Neuhäusler, Anton (Hrsg.), Pacem in terris, Köln: 1966, S. 65-76.

Paul VI., Papst, Botschaft zum Weltfriedenstag 1969, in: <https://w2.vatican.va/content/paul-vi/de/messages/peace.index.html> (abgerufen: 21.11.2019).

Paul VI., Papst, Enzyklika „Evangelii nuntiandi“, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: 1975.

Pavan, Pietro, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: LThK², Ergänzungsband 2, S. 704-748.

Pesch, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg: 2001.

Pius XI., Papst, Divini redemptoris. Enzyklika, in: DH 3771-3774; Gesamttext: UvG II 77-166.

Pius IX., Papst, Quanta cura. Enzyklika, in: DH 2890-2896; Gesamttext: UvG II 26-39.

Posselt, Martin (Hrsg.), Ich vertraue auf euch. Benedikt XVI. Die Predigten und Reden zum Beginn des Pontifikats, München: 2005.

R)

Rahner, Hugo, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung, München: 1961.

Rahner, Karl/ Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompendium, Freiburg im Breisgau: ²²1990.

Ratzinger, Joseph, Die Freiheit befreien. Glaube und Politik im dritten Jahrtausend, Freiburg im Breisgau: 2018.

Ratzinger, Joseph, Einführung in das Christentum, München: 1968.

Ratzinger, Joseph, Predigt in der Missa pro eligendo papa am 18.04.2005, in: Posselt, Martin, Ich vertraue auf euch. Benedikt XVI., Die Predigten und Reden zum Beginn des Pontifikats, München: 2005.

Ratzinger, Joseph, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg im Breisgau: ³1993.

Rauscher, Anton, Viktor Cathrein, in: Aretz, Jürgen (Hrsg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern, Band 4, Mainz: 1980, S.103-113.

Rawls, John, Liberalismus, übersetzt von Wilfried Hinsch, Frankfurt am Main: ⁶2017.

Rhonheimer, Martin, Christentum und säkularer Staat. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, Freiburg im Breisgau: 2002.

Rhonheimer, Martin, Säkularer Staat. Demokratie und Naturrecht. Rechtsethische und demokratietheoretische Aspekte der Bundestagsrede Benedikts XVI., in: Essen, Georg (Hrsg.), Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag, Freiburg im Breisgau: 2012, S. 75-90.

Rommen, Heinrich, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, München: ²1947.

Rommen, Heinrich, Die Staatslehre des Franz Suárez, Köln: 1926.

Rothbard, Murray N., Die Ethik der Freiheit, St. Augustin: 1999.

S)

Saberschinsky, Alexander, Die Begründung universaler Menschenrechte. Zum Ansatz der Katholischen Soziallehre, Paderborn: 2002.

Sass, Helga, Recht und Staat bei Viktor Cathrein, Berlin: 1966.

Saure, Philipp, Christliches Naturrecht in der pluralistischen Moderne. Jacques Maritains Kritik der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Paderborn: 2017.

Schachtschneider, Karl Albrecht, Grenzen der Religionsfreiheit am Beispiel des Islam, Berlin: ²2011.

Schambeck, Herbert, Der rechtsphilosophische und staatsrechtliche Gehalt der päpstlichen Lehräußerungen, in: Plöchl, Willibald M. (Hrsg.), Im Dienste des Rechtes in Kirche und Staat. Festschrift zum 70. Geburtstag von Univ.-Professor Prälat Dr. theol. et jur. Franz Arnold, Wien: 1963, S. 55-75.

Schambeck, Herbert, Kirche, Staat und Demokratie. Ein Grundthema der katholischen Soziallehre, Berlin: 1992.

Schatz, Klaus, Kirchengeschichte der Neuzeit, Zweiter Teil, Düsseldorf: ³2008.

Schatz, Klaus, Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main: 1986.

Schilling, Otto, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg im Breisgau: 1910.

Schmidt-Volkmar, Erich, Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890, Göttingen: 1962.

Schmitt, Carl, Der Begriff des Politischen, Berlin, erweiterte Auflage: 1963.

Schmitt, Carl, Politische Romantik, Berlin: ⁴1982.

Schmitt, Carl, Politische Theologie, München: ²1934.

Schmitt, Carl, Verfassungslehre, Berlin (8. Auflage): ⁸1993.

Schönberger, Christoph, Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen, in: Mehring, Reinhard, Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen, ein kooperativer Kommentar, Berlin: 2003, S. 21-44.

Schwartländer, Johannes, Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz: 1993.

Schwedt, Herman H., La Mennais, in: LThK³, Band 6, Sp. 568f.

Schrage, Wolfgang, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh: 1971.

Sebott, Reinholt, Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage, Roma: 1977.

Seewald, Michael, Reform. Dieselbe Kirche anders denken, Freiburg im Breisgau: 2019.

Siebenrock, Roman A., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae, in: Hünermann, Peter (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zeiten Vatikanischen Konzil, Band 4, Freiburg: 2005, S. 125-218.

Siedlaczek, Kornelia, Die Qualität des Sittlichen. Die neuscholastische Morallehre Viktor Cathreins in der Spannung von Natur und Norm, Frankfurt am Main: 1997.

Smolinsky, Herbert, Kirchengeschichte, Erster Teil, Düsseldorf: ³2008.

Soder, Josef, Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat. Recht und internationale Beziehungen, Frankfurt am Main: 1973.

Sommerville, Johann P., Suárez, in: TRE, Band 32, S. 290-293.

Sparn, Walter, Suárez, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), Band 7, Tübingen: ⁴2004, Sp. 1811-1813.

Spindler, Wolfgang, „Humanistisches Appeasement?“. Hans Barions Kritik an der Staats- und Soziallehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, Berlin: 2011.

Strätz, Hans-Wolfgang, Die Säkularisation und ihre nächsten staatskirchenrechtlichen Folgen, in: Moeller, Bernd (Hrsg.), Die frühe Reformation in Deutschland als Umbruch, Gütersloh: 1996.

Suárez, Franziscus, Opera omnia, 23 Bände, Venedig: 1740-1751.

Sutor, Bernhard, Katholische Soziallehre als politische Ethik. Leistungen und Defizite, Paderborn: 2013.

Sutor, Bernhard, Politische Ethik, Paderborn: ²1992.

Sutor, Bernhard / Sohst, Wolfgang (Hrsg.), Politische Ethik und kollektive Verantwortung, Berlin: 2015.

T)

Taylor, Charles, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, aus dem Englischen von Karin Wördemann, Frankfurt am Main: 2002.

Taylor, Charles, Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: 2009.

Thomae Aquinatis, Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, Parisiis: ⁶1929. <zit.: Sent.>

Thomas von Aquin, Sentenzen deutsch, herausgegeben von Josef Pieper, München: 1965.

Thomas von Aquin, Summa theologica (= Die deutsche Thomas-Ausgabe) lat./dt., übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, herausgegeben von der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg u.a.: 1933ff. (noch unvollständig). <zit.: S.Th.>

Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (De regime principum), Übersetzung von Friedrich Schreyvogl, Stuttgart: 1971. <zit.: De reg.>

Tibi, Bassam, Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft, München: 1998.

Tibi, Bassam, Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte, München: 1994.

Tiedemann, Paul, Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung, Berlin: ³2012.

Tischleder, Peter, Die Staatslehre Leos XIII., Mönchengladbach: ²1927.

Tischleder, Peter, Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule, Münster: 1923.

Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Teilbände 1-2, Tübingen: ³1923 (Nachdruck: Tübingen: 1994).

U)

Uertz, Rudolf, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965)*, Paderborn: 2005.

V)

Voges, Katja, *Religionsfreiheit als Menschenrecht*, in: *Stimmen der Zeit* 5 (2022), S. 353 – 362.

W)

Wahl, Rainer und Wieland, Joachim (Hrsg.) *Das Recht des Menschen in der Welt. Kolloquium aus Anlass des 70. Geburtstags von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Berlin: 2002.

Waldhoff, Christian, *Das andere Grundgesetz*, München: 2019.

Waldhoff, Christian, *Katholizismus und Verfassungsstaat*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2010*, Bonn: 2010, S. 43-67.

Walter, Christian, *Religionsverfassungsrecht in vergleichender und internationaler Perspektive*, Tübingen: 2006.

Walter, Marco (Hrsg.), Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Synoptische Darstellung der Texte*, Berlin: 2018.

Walter, Peter, *Neuscholastik / Neuthomismus*, in: *LThK*³, Band 7, Sp. 779-782.

Weber, Max, *Politik als Beruf*, in: ders., *Politische Schriften*, München: 1921: S. 396-450.

Weber, Max, *Politische Schriften*, München: 1921.

Weber, Max, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen: 1960.

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: ⁵1972.

Weigel, George, *Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II.*, Paderborn: 2002.

Weitz, Thomas A., *Religionsfreiheit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, St. Ottilien: 1997.

Werner, Carl, *Franz Suárez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, Band 1, Regensburg: 1889.

Widl, Maria, *Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung*, Graz: 1995.

Widl, Maria, *Kleine Pastoraltheologie. Realistische Seelsorge*, Graz: 1997.

Widl, Maria, *Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen*, Frankfurt am Main: 1994.

Wolf, Hubert, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*, München: 2020.

z)

Zeller, Dieter, *Der Brief an die Römer*, Regensburg: 1984.

Zichy, Michael, Menschenwürde als Personenwürde. Eine Begründung, in: Bauer, Emmanuel J. / Darge, Rolf / Schmidinger, Heinrich (Hrsg.), *Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Personalität und Freiheit* 65, St. Ottilien: 2020, S. 9-25.

Zilkens, Hubertus, *Christentum und Verfassungsstaat. Eine Verhältnisbestimmung aus Sicht der Katholischen Soziallehre*, Frankfurt am Main: 2001.

Zeller, Dieter, *Der Brief an die Römer*, Regensburg: 1984.

Zippelius, Reinhold, *Staat und Kirche. Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart*, Tübingen: 2009.