



CARL FRIEDRICH VON SIEMENS STIFTUNG · THEMEN BD. 86

Ernst-Wolfgang Böckenförde
Der säkularisierte Staat

Herausgegeben von Heinrich Meier

ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE

Der säkularisierte Staat

Sein Charakter, seine Rechtfertigung
und seine Probleme im 21. Jahrhundert

Carl Friedrich von Siemens Stiftung
München

Zum Umschlag

Die Umschlagabbildung zeigt das Gemälde »Reichstagsgebäude im
Gegenlicht« von Akira Nakao (geb. 1969), 80x120 cm, 2004.

Wir danken der Galerie Taube, Berlin, für die Genehmigung zur Wiedergabe.

Vortrag, gehalten in der
Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 26. Oktober 2006.
Der Abend wurde geleitet von Professor Dr. Peter Lerche.

Inhalt

Vorwort	7
Der säkularisierte Staat Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert	11
Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967)	43
Über den Autor	73
»Themen«	
Eine Publikationsreihe der Carl Friedrich von Siemens Stiftung	77

Robert Spaemann
zum 5. Mai 2007

Vorwort

Der nachfolgende Text hat den Vortrag zur Grundlage, den ich auf Einladung der Carl Friedrich von Siemens Stiftung am 26. Oktober 2006 in München gehalten habe. Dieser Vortrag setzt einen Schlußpunkt im Blick auf ein Thema, das mich mehr als 40 Jahre beschäftigt hat. Am Anfang stand der Aufsatz über die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, 1967 zuerst erschienen, der seinerseits auf Studien und Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Staat, Kirche und Politik fußte, die bereits Jahre zuvor entstanden waren.¹ Seine These war, daß die stufenweise Herausbildung der politischen Ordnungsform des Staates, die in der europäischen Geschichte vom späteren Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert hinein stattfand, aus sich heraus ein Vorgang voranschreitender Säkularisation war, es sich also beim säkularisierten Staat nicht um eine bestimmte Eigenschaft handelt, die der Staat annehmen oder nicht annehmen kann, die Säkularisiertheit vielmehr, manchem äußeren Anschein zum Trotz, sein Bauprinzip und immanentes Telos ausmacht. Das wurde seinerzeit in eine Situation hineingeschrieben, in der die Vorstellung, der Staat müsse ein christlicher Staat sein und die Religion zu seiner festen Grundlage haben, noch breiten Widerhall fand (es sei an die damaligen Kämpfe um staatliche Konfessions-

1 E.-W. Böckenförde: *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*. Hochland 50. Jg., Heft 1 (Okt. 1957): S. 4–19; ders.: *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933. Eine kritische Betrachtung*. Hochland 53. Jg., Heft 3 (Febr. 1961): S. 215–239; ders.: *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion*. Hochland 54. Jg., Heft 3 (Febr. 1962): S. 217–245. Jetzt alle in: E.-W. Böckenförde: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, 2. Aufl. Münster/Westf. 2007.

schulen erinnert) und viele Christen sich dem religiös-neutralen, sich rein weltlich verstehenden und agierenden Staat gegenüber distanziert, wenn nicht ablehnend verhielten. So endete der Aufsatz mit einem Appell und einer Ermutigung an die Christen, den säkularisierten Staat nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches zu erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe sei.² Dies geschah nicht zuletzt deshalb, weil auch die Gefährdetheit des säkularisierten Staates, gerade wenn er als freiheitlicher Staat organisiert ist, nicht außer Acht gelassen werden kann. Das schlug sich in dem dann meistzitierten Satz meines ganzen wissenschaftlichen Œuvres nieder: *Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das sei das Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen sei.³

Es verwundert nicht, daß die These und ihre Begründung eine lebhaftere Diskussion auslöste. Weniger die Entstehung des Staates als voranschreitender und sich schließlich vollendender Säkularisationsvorgang als vielmehr die daraus zu ziehenden Folgerungen wurden Gegenstand der Auseinandersetzung; sie sind es zum Teil bis heute.

Inzwischen haben sich freilich – im Verlauf von 40 Jahren – neue Entwicklungen und veränderte Konstellationen ergeben. Einerseits ist der Staat als säkularisierter Staat weithin anerkannt und durch Gesetzgebung und Rechtsprechung zu praktischer Wirksamkeit gebracht worden.

2 E.-W. Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit* (stw 914), erweiterte Ausg. Frankfurt 2006, S. 114, in diesem Band S. 72.

3 E.-W. Böckenförde, ebd., S. 112, in diesem Band S. 71.

Dazu hat Mehreres beigetragen, unter anderem der Positionswechsel der christlichen Kirchen, nicht zuletzt der katholischen Kirche. Als der Aufsatz entstand – er wurde zuerst als Vortrag für das von Ernst Forsthoff geleitete Ebracher Ferienseminar 1964 ausgearbeitet –, konnte von einer Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche noch keine Rede sein; auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde darüber längere Zeit sehr kontrovers diskutiert.⁴ Die Anerkennung kam dann doch zustande – in der letzten Sitzung des Konzils am 7. Dezember 1965 wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit angenommen. Das war ein epochaler Schritt, der freilich für seine Umsetzung in verändertes Verhalten gegenüber dem säkularisierten Staat noch seine Zeit brauchte.

Zugleich ist im gesellschaftlichen Zusammenleben eine zunehmende Individualisierung und Pluralisierung hervorgetreten. Sie wurde begleitet von einer Abnahme der Wirkungskraft der Religion. Hinzugetreten sind Veränderungen durch die politische, kulturelle und wirtschaftlich-soziale Entwicklung der letzten Jahrzehnte. Sie haben weitgreifende geistige Emanzipationsprozesse, einen oft rasanten Ab- und Umbau hergebrachter Sozialstrukturen, die zunehmende Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens sowie wachsende Mobilität und internationale Öffnung, verbunden mit der Aufnahme und dem Ansässigwerden ausländischer Arbeitskräfte samt deren Familien, hervorgebracht.

Die Frage nach den haltenden Kräften und Voraussetzungen für den Bestand und die Lebenskraft des säkulari-

⁴ Siehe dazu Pietro Pavan: *Declaratio de libertate religiosa*, Einleitung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 13, S. 704–711.

sierten Staates, die vor 40 Jahren mit Blick auf die Religion gestellt wurde, bedarf somit heute einer Erweiterung und neuen Erörterung. Diese Erörterung muß auch die Gefährdungen mit einbeziehen, denen der säkularisierte Staat in der Gegenwart nicht zuletzt durch religiösen oder politischen Fundamentalismus ausgesetzt ist. Die Existenz des säkularisierten Staates ist immer auch eine prekäre; es ist angezeigt, daß er sich beizeiten gegen seine Gefährdungen wappnet.

Das Thema des nachfolgenden Beitrags und sein Kontext sind damit hinreichend umschrieben. Um den geistigen und geschichtlichen Hintergrund, auf dem der Text aufruht, deutlich zu machen, wird der Aufsatz von 1967 mit freundlicher Erlaubnis des Suhrkamp Verlags als eine Dokumentation mitveröffentlicht. Mein besonderer, sehr herzlicher Dank gilt der Carl Friedrich von Siemens Stiftung und Herrn Kollegen Heinrich Meier für die Bereitschaft, nun zum dritten Mal einen Vortrag von mir in der hochgeschätzten Publikationsreihe der Stiftung herauszubringen.

Au/Freiburg,
im Mai 2007

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Der säkularisierte Staat

Sein Charakter, seine Rechtfertigung
und seine Probleme im 21. Jahrhundert

Die Rede vom säkularisierten Staat, zuweilen auch vom postsäkularisierten Staat, ist heute weit verbreitet. Der säkularisierte Staat erscheint einerseits – ungeachtet einer erwarteten wachsenden Bedeutung des Religiösen – weithin als epochale politische Kulturleistung, denn er hat es möglich gemacht, daß Menschen verschiedener religiöser Überzeugung und Weltanschauung friedlich und in Freiheit in und unter einer gemeinsamen Ordnung leben können. Andererseits erhebt sich die Frage, ob dieser Staat von seinem Konzept her den neuen Herausforderungen, die mit einer stärkeren Wiederkehr des Religiösen und dem Wachsen fundamentalistischer Strömungen einhergehen, hinreichend gewachsen ist, ob also nicht ein Umbau, vielleicht sogar eine Metamorphose zu einem postsäkularisierten Staat stattfinden müsse.

Aber was ist eigentlich damit gemeint, wenn vom säkularisierten Staat gesprochen wird? Was bedeutet eine Säkularisiertheit des Staates? Meint sie nur seine Weltlich-

keit in Abgrenzung zu einer sakralen Ordnung, meint sie Distanz zu jedweder Religion und eine konstitutive Unabhängigkeit von der Religion, oder meint sie eine übergreifende Neutralität gegenüber Religion und Weltanschauung, die diesen Raum gibt, auch öffentlichen Raum, ohne sich aber in irgendeiner Weise mit ihnen zu identifizieren? Es bedarf somit, wenn wir uns mit der Rechtfertigung des säkularisierten Staates (II) und mit den Problemen befassen wollen, denen er sich im 21. Jahrhundert gegenüber sieht (III), zunächst einer Klärung seines Charakters, das heißt, was ihn in seiner Struktur und in seinem inhaltlichen Konzept ausmacht (I). Von der geschichtlichen Entstehung des säkularisierten Staates, so interessant dieser Prozeß ist, sehe ich dabei ab – aus Zeitgründen und weil ich mich dazu früher eingehend geäußert habe.¹

I.

Der Charakter des säkularisierten Staates läßt sich zunächst dahin umschreiben, daß in ihm die Religion beziehungsweise eine bestimmte Religion nicht mehr verbindliche Grundlage und Ferment der staatlichen Ordnung ist. Staat und Religion sind vielmehr grundsätzlich voneinander getrennt, der Staat als solcher hat und vertritt keine Religion. Er hat sich aus der Umfängenheit von der Religion, welche für die politische Ordnung in Antike und Mittelalter lange Zeit bestimmend war, emanzipiert und insofern säkularisiert. Er verfolgt in der Gestaltung des Zusammenlebens

1 E.-W. Böckenförde: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), in: Ders.: *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt 2006, S. 92–114, in diesem Band S. 43–72.

der Menschen allein weltliche Zwecke und legitimiert sich aus ihnen; geistliche und religiöse Zwecke liegen »außerhalb seines Befugniskreises«. ² Er realisiert damit ein Prinzip, das schon 1562, am Vorabend der Hugenottenkriege in Frankreich, die weitere Entwicklung antizipierend, Michel de L'Hopital, der Kanzler des Königs von Frankreich, formuliert hatte. Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sagte er im Conseil des Königs, sondern wie man beisammen leben könne. ³

Führt diese Trennung von Religion und Staat dann aber nicht zu einem gott-losen Staat, einem Staat ohne Gott? Das wäre voreilig. Zwar verliert der Staat die Eigenschaft einer »societas perfecta« im Sinne eines umfassenden, alle Lebensbereiche der Menschen in sich einbeziehenden Gemeinwesens, das sich selbst genügt, wie es in der politischen Theorie des Aristoteles vorgestellt wird. ⁴ Aber die Religion wird vom säkularisierten Staat keineswegs negiert oder beiseite gestellt. Er findet sie vor und setzt sich in ein Verhältnis zu ihr. Dieses Verhältnis ist dadurch gekennzeichnet, daß zum einen die Religion vom Staat freigegeben, in Freiheit gesetzt wird. Ihre Zulassung, Organisation und Ausübung ist keine staatliche Angelegenheit mehr, wird auch vom Staat nicht gelenkt und dirigiert; der säkularisierte Staat verzichtet – dies war in der Entwicklung ein langwieriger Prozeß – auf jedwede Form von Religionshoheit, er leiht auch seinen weltlichen Arm nicht mehr für die

2 So die treffende Formulierung des liberalen Staatsrechtslehrers, Robert v. Mohl: *Das Staatsrecht des Königreichs Württemberg*, Bd. 1. Tübingen 1829, S. 9.

3 Leopold v. Ranke: *Französische Geschichte*. Ausg. Andreas, Bd. 1. Wiesbaden 1957, S. 157.

4 Aristoteles: *Politik* III, 9, 1280b, 29–34.

Durchsetzung der Religion oder religiöser Forderungen. Zum andern aber wird die Freiheit und Wirksamkeit der Religion vom Staat und seiner Rechtsordnung unter dem Gesichtspunkt seiner weltlichen Aufgaben und Zwecke auch eingegrenzt.

Was die Freigabe der Religion angeht, so bedeutet sie, daß die Religion, wie Karl Marx frühzeitig erkannt hat,⁵ vom Staat her gesehen in den Bereich der Gesellschaft verwiesen wird; sie bestimmt nicht mehr den Geist des Staates, der folglich kein christlicher, muslimischer oder von einer anderen Religion verbindlich geprägter Staat sein kann; sie entfaltet sich vielmehr in der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Freiheitsordnung. Von dort aus kann sie freilich, je nach den bestehenden Prozessen politischer Willensbildung, nach Maßgabe der ihr bei den Gläubigen als Bürgern innewohnenden Kraft auf den Staat hin, in Richtung auf die Gestaltung und Ordnung des Zusammenlebens Einfluß nehmen und gewinnen. Das politische Eintreten für Ziele und Forderungen, die sich aus religiöser Motivation herleiten, ist also keineswegs ausgeschlossen.

Das führt hinüber zu den Grenzen, die der Entfaltung und Wirksamkeit der Religion nach dem Charakter des Staates und seiner Rechtsordnung gezogen werden. Der säkularisierte Staat, der als solcher keine Religion hat oder vertritt, agiert und versteht sich als religionsneutraler Staat. Er identifiziert sich erstens mit keiner Religion oder Religionsgemeinschaft und deren Begehren, gibt zweitens der Religion durch die Gewährleistung religiöser Freiheit Raum zu eigener Entfaltung, verwehrt ihr aber drittens den

5 Karl Marx: *Zur Judenfrage* I, in: Ders. (Hg. Landshut): *Die Frühschriften*. Stuttgart 1953, S. 183.

Zugriff auf staatliche Institutionen und Ämter sowie eine Abkehr vom Prinzip der religiösen Neutralität des Staates selbst, etwa auf dem Weg mehrheitsgetragener politischer Willensbildung. Hierbei sind der erste und dritte Punkt unproblematisch, die entscheidende Frage liegt bei Umfang und Grenzen des Entfaltungsraums religiöser Freiheit im Rahmen der staatlichen Rechtsordnung.

Insoweit haben sich zwei unterschiedliche Konzepte staatlicher Neutralität herausgebildet: Zum einen das Konzept der distanzierenden Neutralität, exemplarisch verwirklicht in der französischen *laïcité* – nicht hingegen in der türkischen *Laizität*, die nichts anderes ist als ein staatlich-verwalteter Islam,⁶ zum anderen das Konzept der übergreifenden offenen Neutralität, wie es vor allem in der Bundesrepublik Deutschland, aber keineswegs nur dort gilt.⁷ Die distanzierende Neutralität verweist die Religion tendenziell in den privaten und privat-gesellschaftlichen Bereich und hält sie dort fest, die übergreifende, offene Neutralität gibt ihr darüber hinaus auch Entfaltungsraum im öffentlichen Bereich, wie beispielsweise Schule, Bildungseinrichtungen und dem, was zusammenfassend als öffentliche Ordnung bezeichnet wird; dies freilich ohne jede Form der Identifikation.

6 Glaubensfragen und der religiöse Kult sind in der Türkei im Direktorium für Religionsangelegenheiten (Diyanet) einer staatlichen Behörde unterstellt; sie hat nach der 2003 beschlossenen Vergrößerung etwa 100.000 Angestellte, darunter Vorbeter, Prediger, Gebetsrufer, und ihr unterstehen an die 70.000 Moscheen. Unter ihrer Ägide wird eine Art sunnitische Staatsislam als Grundlage für Religionsunterricht und religiöse Bildung praktiziert. Siehe Günter Seufert: *Laizismus in der Türkei – Trennung von Staat und Religion?*, in: Südosteuropa-Mitteilungen 01/2004: S. 18–29.

7 Michael Brenner: *Staat und Religion*, in: VVDStRL 59 (2000): S. 270–275 und E.-W. Böckenförde: *Diskussionsbeitrag*, ebd. S. 316–318; E.-W. Böckenförde: *Bekennnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates*, in: Ders.: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. 2. Aufl. Münster 2007, S. 446–448.

Der Unterschied beider Konzepte ist nicht nur ein formaler, er wirkt sich vor allem in den Bereichen aus, die einen geistlich-religiösen und weltlich-politischen Aspekt zugleich haben (*res mixtae*). Diese gibt es überall dort, wo eine Religion sich nicht auf Gottesverehrung in Form von Liturgie und Kultus beschränkt, sondern auch das Leben in der Welt und Verhaltensgebote dafür in sich einbegreift, wie das bei der christlichen Religion, ebenso aber auch im Islam und im Judentum der Fall ist. Die distanzierende Neutralität gestaltet insoweit die Rechtsordnung rein weltlich, weist die religiösen Aspekte als irrelevant und privat ab, die offene Neutralität sucht hingegen einen Ausgleich herzustellen, indem das Bekenntnis und die Lebensführungsmöglichkeit gemäß der Religion auch im öffentlichen Bereich, soweit mit den weltlichen Zwecken der staatlichen Ordnung vereinbar, durch die Rechtsordnung zugelassen und in sie hineingenommen wird.

II.

Wie sieht es nun mit der Rechtfertigung des säkularisierten Staates aus? Woher nimmt er sie? Daß eine politische Ordnung, die das Zusammenleben der Menschen organisiert und regelt, die Religion nicht mit einbezieht, sondern gewissermaßen draußen vor läßt und eine Trennung von Religion und politischer Ordnung zum Ausgangspunkt nimmt, ist ja keineswegs selbstverständlich. Es war in der antiken Polis nicht so, im Römischen Reich nicht und erst recht nicht in der religiös-politischen Einheitswelt des Mittelalters. Was also verleiht dem säkularisierten Staat seine Legitimität?

1. Die traditionelle Rechtfertigung ist schnell erklärt. Sie ist eng mit der Herausbildung des Staates als einer Form der Säkularisierung der politischen Ordnung verknüpft.⁸ Diese erfolgte aus der Abwehr kirchlich-religiöser Suprematieansprüche im weltlichen Bereich, die nicht nur im Mittelalter auf der Grundlage einer bestehenden religiös-politischen Einheitswelt, sondern auch in der frühen Neuzeit weit verbreitet waren. Vor allem seit der Glaubensspaltung, die von diesen Ansprüchen und den ihnen zugrundeliegenden Positionen her in die konfessionellen Bürgerkriege hineinführte, mußte die politische Ordnung, um der Herstellung und Gewährleistung des öffentlichen Friedens im Zusammenleben der Menschen willen, einen eigenen, von einer bestimmten Religion unabhängigen Boden gewinnen. Nur so vermochte sie politische Autonomie zu erlangen und zu behaupten. Dies geschah und konnte nur geschehen durch eine prinzipielle Unterscheidung von religiöser und politischer Ebene, die Formulierung genuin weltlicher Aufgaben und Zwecke der politischen Ordnung und die Behauptung ihrer Suprematie in diesen Aufgaben und Zwecken gegenüber kirchlich-religiösen Ansprüchen – ebendas, was die Säkularisierung der politischen Ordnung ausmacht.⁹ Religionsfreiheit war dabei nicht leitendes Prinzip, sondern ergab sich eher als Folge, einerseits in der Abwehr kirchlich-religiöser Intoleranz, andererseits aus politischer Entscheidung zur Ermöglichung und Durchsetzung des Miteinanderlebens von Menschen unterschiedlicher Religion und Kon-

8 Siehe dazu E.-W. Böckenförde (FN 1), in diesem Band, S. 43–72.

9 Im einzelnen siehe E.-W. Böckenförde (FN 1), S. 100–108, in diesem Band S. 54–65; neustens auch Christian Walter: *Religionsverfassungsrecht*. Tübingen 2006, S. 28–38.

fession in einer befriedeten Ordnung; sie realisierte sich stufenweise im Rahmen der weltlichen Aufgaben.¹⁰

Ist diese Art der Rechtfertigung noch tragfähig, besitzt sie noch legitimierende Kraft, nachdem die Kirchen inzwischen der alten Herrschaftsansprüche ganz entsagt haben, die Religionsfreiheit als äußeres Recht selbst anerkennen und auch mit der grundsätzlichen Trennung von Staat und Religion ihren Frieden gemacht haben? Die Frage läßt sich stellen, ob hier nicht eine Schleifung der Bastionen angezeigt sei. Doch man darf diese Frage nicht nur auf eine schieflich-friedliche Gegenwart beziehen, man muß sie auch in die Zukunft hinein fortdenken. Da liegt es nicht fern, daß diese Rechtfertigung ihre legitimierende Kraft als Barriere gegen ein mögliches Vordringen eher fundamentalistisch orientierter religiöser Bewegungen behält oder wiedergewinnt und ebenso in der Auseinandersetzung mit dem Islam, der bislang kaum in der Lage scheint, eine grundsätzliche Trennung von Staat und Religion zu akzeptieren.

2. Unabhängig hiervon ist dem säkularisierten Staat inzwischen eine neue Rechtfertigung zugewachsen, und zwar von den Menschenrechten her. Der Gedanke und das Prinzip der Menschenrechte stellt die Rechtfertigung des Staates generell auf eine neue Grundlage. Die Menschenrechte, wie sie programmatisch in der Virginia Bill of Rights von 1776 und der französischen Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 formuliert wurden, zielten nicht allein

10 Überblick über die mit einer eng gefaßten Gewissensfreiheit beginnenden verschiedenen Stufen religiöser Freiheit und deren Anerkennung bei Wilhelm Kahl: *Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik*. Freiburg–Leipzig 1894, S. 204–236, 322–328; Gerhard Anschütz: *Religionsfreiheit*, in: G. Anschütz/R. Thoma (Hg.): *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, Bd. 2. Tübingen 1932, S. 575–580.

darauf ab, Freiheitsbereiche des Individuums gegenüber der staatlichen Gewalt zu proklamieren, sie sollten der staatlichen Ordnung insgesamt eine andere, neuartige Legitimation verschaffen. Ihr Anspruch, der sich Zug um Zug zur Geltung brachte, ist es, Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft zu sein; sie zu gewährleisten und zu sichern erscheint als die zentrale Aufgabe aller staatlichen Gewalt, ihr eigentliches und neues Umwillen.¹¹ Das hat sich – nach den Erfahrungen der NS-Zeit – für Deutschland im Grundgesetz (Art. 1, Abs. 2) endgültig durchgesetzt. Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen, wie es der Verfassungsentwurf des Konvents von Herrenchiemsee programmatisch formuliert.¹² Zu diesen Menschenrechten gehört zentral das Grundrecht der Religionsfreiheit, vom Ursprung her das erste Grundrecht des auf sich gestellten Individuums.¹³ Voll anerkannt und verwirklicht, führt es dazu, daß der Staat die Religion für die Einzelnen freigibt, die Freiheit zur Religion ebenso wie eine Freiheit von der Religion gewährleistet. Die Notwendigkeit und Rechtfertigung eines nicht mehr selbst religiös gebundenen, sondern weltlichen, der Religion gegenüber neutralen, mithin säkularisierten Staates liegt darin beschlossen.

11 Programmatisch die *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* vom 26. 8. 1789, Art. 2: Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

12 Bericht über den Verfassungskonvent von Herrenchiemsee, München 1948, S. 61.

13 Diese viel diskutierte These Georg Jellineks (*Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*, 4. Aufl. 1927), besteht nach wie vor zu Recht: Religionsfreiheit in der Form der Gewissensfreiheit bringt erstmals über ständische Unterschiede und Bindungen hinweg das unmittelbare Verhältnis Individuum – Staat zur Geltung und ebenso die prinzipielle Vorordnung des Individuums und seiner Lebenszwecke vor den Staat.

Diese Rechtfertigung ist, sieht man genauer hin, nicht ohne Einfluß auf die Art der religiösen Neutralität des Staates. Denn das Menschenrecht der Religionsfreiheit, das die Glaubens-, die Bekenntnisfreiheit und die Freiheit der Religionsausübung umfaßt, zielt auf religiöse Freiheit nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Bereich, auf die generelle Möglichkeit der Lebensführung gemäß der Religion, dies freilich im Rahmen der Grunderfordernisse des sozialen Zusammenlebens.¹⁴ Die angemessene Form der Neutralität ist von daher die offene, übergreifende Neutralität des Staates, die auch diesen öffentlichen Entfaltungsraum der Religion gewährleistet. Die distanzierende Neutralität der *laïcité* erscheint von daher nur als Minderform der Neutralität, die im Prozeß der Grundrechtsrealisierung zunehmend Einwendungen ausgesetzt ist und ihrerseits unter Rechtfertigungsdruck gerät.

3. Darüber hinaus tritt gegenwärtig noch eine dritte Rechtfertigung des säkularisierten Staates ins Blickfeld, und dies von einer Seite, von der sie nicht unbedingt erwartet wurde. Es handelt sich um eine theologische Rechtfertigung, näherhin eine solche aus politischer Theologie. Sie ergibt sich aus der neu gewonnenen Position und Lehre der christlichen Kirchen – und hier vor allem der katholischen Kirche – zur Religionsfreiheit. Hier hat – ich beziehe mich jetzt auf die katholische Kirche – die Position zur Religionsfreiheit eine »kopernikanische Wende« genommen.¹⁵ Hatte die Kir-

14 Das erklärt das Bestreben, den Schutzbereich der Religionsfreiheit weit zu fassen, siehe jüngst Christian Walter (FN 9), S. 496–513. Das schließt indes nicht aus, die Teilverbürgungen der Religionsfreiheit, wie Glaubensfreiheit, Bekenntnisfreiheit und Freiheit der Religionsausübung genauer zu unterscheiden und voneinander abzugrenzen.

che durch Verlautbarungen ihrer Päpste noch im 19. Jahrhundert und bis ins 20. Jahrhundert hinein Religionsfreiheit als äußeres Recht im Rahmen staatlicher Rechtsordnung strikt abgelehnt und später allenfalls als zu tolerierendes Übel erklärt, das in bestimmten Situationen um höherer Güter willen akzeptiert werden kann,¹⁶ so hat sie mit der Erklärung über die Religionsfreiheit des 2. Vatikanischen Konzils eine positive und nach ihrer Begründung endgültige Wendung genommen. Denn das äußere Recht auf religiöse Freiheit wird nicht nur als Gegebenheit, die die Kirche vorfindet, generell hingenommen, sondern ausdrücklich als in der Freiheitsnatur und der Würde der menschlichen Person (*ipsa dignitate personae humanae*) angelegt, positiv begründet.¹⁷ Es besteht folgerichtig unab-

15 Der Ausdruck bei Josef Isensee: *Die katholische Kritik an den Menschenrechten*, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hg.): *Menschenrechte und Menschenwürde*. Stuttgart 1987, S. 141.

16 Die Verurteilung beziehungsweise Ablehnung der Religionsfreiheit zeigt sich in der Enzyklika *Quanta cura* Papst Pius IX. von 1864 sowie dem angeschlossenen Syllabus (Nr. XV und LXXVII), den Enzykliken *Immortale Dei* und *Libertas praestantissimum* Papst Leos XIII. und – ein Stück weit ethisch eingebunden – in der sog. Toleranzansprache Papst Pius XII. von 1953. Die Belegstellen finden sich bei Denzinger: *Enchiridion Symbolorum*, 26. Ausg. Freiburg 1947, Nrn. 1690, 1777/78, 1874, 1932 sowie – für Pius XII. – bei Utz-Groner: *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 2, Nrn. 3977 und 3978. Zur Interpretation und den Folgewirkungen dieser Doktrin siehe E.-W. Böckenförde: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Münster 2004, S. 202–207. Kardinal Ottaviani, lange Jahre Präfekt der vatikanischen Glaubenskongregation, verteidigte sie 1960 noch wie folgt: »Du sagst vielleicht, die katholische Kirche braucht also zweierlei Maß und Gewicht. Denn wo sie selbst herrscht, will sie die Rechte der Andersgläubigen einschränken, wo sie aber eine Minderheit der Bürger bildet, verlangt sie gleiche Rechte wie die anderen. Darauf ist zu antworten: In der Tat, zweierlei Gewicht und Maß ist anzuwenden, das eine für die Wahrheit, das andere für den Irrtum.« (Alfredo Ottaviani: *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. 2: *Ecclesia et Status*, 4. ed. Roma 1960: S. 72/73.

17 *Declaratio de libertate religiosa*, Nr. 2: »Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur.«

hängig von der Wahrheit der religiösen Überzeugung und der verantwortlichen Suche nach dieser Wahrheit,¹⁸ hat den Charakter eines Freiheitsrechts und Menschenrechts. Die Anerkennung der Religionsfreiheit wird damit aus einer Konzession zu einem Gebot, einem Gebot, das seine Grundlage im christlichen Glauben und seinem Bild vom Menschen hat.

Ist sie aber ein Gebot, das aus dem Inhalt des christlichen Glaubens und seiner Wahrheit folgt, so handelt es sich bei der Anerkennung der Religionsfreiheit um eine Sache politischer Theologie, politischer Theologie im Sinne der präzisen und klärenden Definition von Heinrich Meier.¹⁹ Denn es ist die Wahrheit der göttlichen Offenbarung, aus der heraus und um derentwillen die Position der Religionsfreiheit eingenommen wird und einen Verbindlichkeitsanspruch erhebt, der Gehorsam fordert. Das bringt dem säkularisierten, offen neutralen Staat einen unerwarteten Sukkurs, fernab und quer zu postsäkularen Erwartungshaltungen. Papst Johannes Paul II. hat daraus – er selbst war in der Konzilsaula an der Durchsetzung der Erklärung über die Religionsfreiheit maßgeblich beteiligt – sehr klare Konsequenzen gezogen, indem er die traditionelle katholische Staatslehre, wie sie von Papst Leo XIII. formuliert worden war, voll beiseitegestellt hat. Auf seiner Pastoralreise nach Kuba im Januar 1998 erklärte er: »In diesem Zusammenhang sollte man auch daran erinnern, daß ein moderner Staat aus dem Atheismus oder der Religion (!) kein politi-

18 Ebd., Nr. 2.

19 Heinrich Meier: *Was ist Politische Theologie?* München, C. F. v. Siemens Stiftung, Sonderdruck 2006: S. 13. Politische Theologie meint danach »eine politische Theorie, politische Doktrin oder politische Positionsbestimmung, für die nach dem Selbstverständnis des politischen Theologen die göttliche Offenbarung die höchste Autorität und letzte Grundlage ist.«

sches Konzept machen darf. Der Staat muß, fern von allem Fanatismus und extremem Säkularismus, ein ruhiges soziales Klima und eine adäquate Gesetzgebung fördern, so daß es jeder Person und jeder Religionsgemeinschaft möglich ist, frei in ihrem Glauben zu leben und ihn auch im öffentlichen Leben auszudrücken.«²⁰ Das ist, wenngleich indirekt formuliert, eine deutliche Verwerfung des Glaubensstaates und ein eindeutiges Bekenntnis zu offener, übergreifender religiöser Neutralität des Staates. Und dies nicht als Vernachlässigung des christlichen Erbes, sondern als Teil der kirchlichen Lehre selbst. Was sich hier ereignet hat, ist nicht mehr und nicht weniger als das Ergebnis des notwendigen, zuweilen beschwerlichen Dialogs zwischen Glaube und Vernunft, der hier zu einer Reinigung des Glaubens durch die Vernunft der Aufklärung geführt hat. Der Glaube hat auf diese Weise, wie Papst Benedikt XVI. jüngst ausgeführt hat, seine innere Weite und seine eigene Vernunft neu erkannt. Denn es war den Christen auferlegt, daß »die wahren Errungenschaften der Aufklärung, die Menschenrechte und dabei besonders die Freiheit des Glaubens und seiner Ausübung als wesentliche Elemente gerade auch für die Authentizität der Religion aufgenommen werden.«²¹ Das ist nun geschehen. Manche Diskussion in unserem Land erweckt den Anschein, daß es auch unter gläubigen Christen noch erhebliche Mühe macht, dies zu akzeptieren und im konkreten Verhalten zu realisieren.

20 Johannes Paul II., Predigt in Havanna am 25. 1. 1998, *Osservatore Romano* deutsch, Nr. 9 vom 27. 2. 1998: S. 11.

21 Benedikt XVI.: *Bitten wir den Herrn, daß die Vernunft des Friedens die Unvernunft der Gewalt überwindet*. Ansprache beim Weihnachtsempfang für die römische Kurie am 22. 12. 2006, in: *Osservatore Romano* deutsch: Nr. 1 vom 7. 1. 2007, S. 8.

III.

Sind so dem säkularisierten Staat neue und wirkkräftige Rechtfertigungen zugewachsen, sind damit die Probleme, vor denen er im 21. Jahrhundert steht, weder schon bezeichnet noch bereits gelöst. Solcher Probleme gibt es mehrere. Sie stehen in Beziehung zu seinem Charakter als säkularisierter Staat wie als freiheitlicher, grundrechtsgewährleistender und rechtsstaatlich verfaßter Staat. Zwei dieser Probleme, die besonders wichtig erscheinen, möchte ich herausgreifen. Das erste liegt in der Frage, woher gewinnt und wie erhält der freiheitliche säkularisierte Staat gegenwärtig und in der Zukunft das Maß an vor-rechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos, das für ein gedeihliches Zusammenleben in einer freiheitlichen Ordnung unerläßlich ist? Das zweite, damit verbundene Problem betrifft die Frage, wieweit dieser Staat die für ihn konstitutive Gewährleistung von Religionsfreiheit, religiöser Neutralität und Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften angesichts des wachsenden religiös-weltanschaulichen Pluralismus und zunehmender Migration durchhalten kann, wenn er doch zugleich auf eine gelebte Kultur, die nicht selten durch religiöse Traditionen (Fermente) geprägt ist, als gemeinsam verbindende Grundlage angewiesen ist?

1. Das erste Problem, dem wir uns nun zuwenden, gehört in den größeren Zusammenhang der vor-rechtlichen Voraussetzungen, von denen ein staatliches Gemeinwesen, ein freiheitliches zumal, in seiner Lebensfähigkeit abhängig ist. Kein Staat läßt sich allein auf Machtkonzentration und Ausübung von Zwangsgewalt gründen, so unverzichtbar diese auch sind; er bedarf zugleich der Leistungen, die Legi-

timität verbürgen, und der Einstellungen der Menschen, kraft deren sie überwiegend freiwillige Gehorsamsleistungen hervorbringen.²² Ebenso wäre es eine Illusion zu meinen, eine staatliche Ordnung könne allein aus der Gewährleistung selbstbezogener individueller Freiheit leben, ohne ein bestimmtes Wir-Gefühl vermittelndes einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt.²³

Dieses einigende Band, oft mit dem umstrittenen, aber darum noch nicht falschen Begriff relative Homogenität bezeichnet, hat zahlreiche Facetten. Es kann sich aus verschiedenen Quellen speisen, sozioökonomischen ebenso wie biologisch-naturalen, obwohl die letzteren oft überschätzt werden, und nicht zuletzt kulturell-mental. Für unser Thema, die Probleme des säkularisierten Staates, sind zuvörderst die kulturell-mental Faktoren bedeutsam. Unter ihnen spielt die Religion eine wichtige, aber keineswegs die alleinige Rolle.

a) Findet der Staat eine oder mehrere Religionen vor, die ihrerseits Religionsfreiheit und säkularisierten Staat akzeptieren – was bei der christlichen Religion in ihren verschiedenen Konfessionen heute der Fall ist –, so kann ihm daraus durchaus ein einigendes Band und eine tragende stabilisierende Kraft zuwachsen. Voraussetzung ist allerdings, daß die Religion bei ihren Gläubigen, den Bürgern, lebendig ist und als gelebte Religion Verhaltenswirksamkeit entfaltet. Das hat der säkularisierte Staat indes nicht in der Hand. Er vermag Fortbestand und Lebenskraft der Religion mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln nicht zu garantieren,

22 Grundlegend hierzu Hermann Heller: *Staatslehre*. Leiden 1934, S. 238 f., 242 ff.

23 Siehe E.-W. Böckenförde: *Die Zukunft politischer Autonomie*, in: Ders.: *Staat, Nation, Europa*. Frankfurt 2000, S. 109–114.

kann auch die Religion nicht zur verbindlichen Grundlage des Zusammenlebens erklären. Die von ihm gewährleistete Religionsfreiheit garantiert nur die *Möglichkeit* von Religion und religiöser Lebendigkeit, nicht den Bestand von Religion. Was der Staat freilich tun kann und auch tun sollte, ist, daß er Religion und religiöse Lebenskraft, soweit sie tatsächlich vorhanden sind, stützt und schützt; schützt auch vor Anfeindungen und Verunglimpfungen, die über freie und offene, auch religionskritische Diskussion und Auseinandersetzung hinausgehen. Dies ist mit der geforderten religiös-weltanschaulichen Neutralität durchaus vereinbar. Auch mein meistzitiertester Satz, der zuweilen mißinterpretiert wird, steht dem nicht entgegen.²⁴

Zieht man insoweit Bilanz, ist die Perspektive allerdings nicht eben ermutigend. Ich beziehe mich – beispielhaft – auf Deutschland. Der Anteil getaufter Christen beträgt in Deutschland insgesamt etwa 62,8 %, in den neuen Bundesländern nur um die 30 %, bei Kindern und Jugendlichen dort um die 15 %. Aber auch in Hamburg liegt die Zahl der Getauften seit Jahren unter 50 %, in Bremen wird es ähnlich sein; selbst in München, der Metropole des noch als christliches Land geltenden Bayern, erreicht sie nicht mehr als 53,7 %, in Frankfurt/M. hingegen nur 47,2 %.²⁵ Dies sind statistische Daten äußerer Zugehörigkeit. Sie sagen noch nichts aus über die innere Lebendigkeit,

24 E.-W. Böckenförde: »Der freiheitliche säkularisierte Staat ...«, in: S. Schmidt/M. Wedell (Hg.): »Um der Freiheit willen ...«, *Kirche und Staat im 21. Jahrhundert*. Freiburg 2002, S. 19–23. Siehe auch Karl Lehmann: *Säkularisierter Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannnten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde*, ebd., S. 24–30.

25 Die – jeweils gerundeten – Angaben für Deutschland insgesamt: Statistisches Jahrbuch 2006: Kirchliche Verhältnisse (Stand 2004); für München nach Angaben der Stadt München nach dem Stand 2006, für Frankfurt nach Angaben des Bürgeramts für Statistik, Stand 2006. Die Tendenz zeigt ein Vergleich mit den Angaben 3 Jahre zuvor: Deutschland insgesamt 64,5 %, München 56,5 %, Frankfurt/M. 48,7 %.

die praktische Ausübung des christlichen Glaubens und seine Weitergabe in die nachwachsende Generation. Insofern erscheinen die Verhältnisse eher degressiv und in hohem Maße prekär. Sie werden befördert durch ein sozial-kommunikatives und audiovisuelles Umfeld, das zunehmend a-religiös durchwirkt ist, und teilweise auch durch Selbstsäkularisation innerhalb der Kirchen. Der Staat kann mithin nur noch recht begrenzt und für die Zukunft mit abnehmender Tendenz auf die christliche Religion als gemeinsam verbindende und ein tragendes Ethos vermittelnde Kraft bauen. Die Problematik im Blick auf Religionen, die zu säkularisiertem Staat und Religionsfreiheit in einem Spannungsverhältnis stehen oder beides ablehnen, ist an späterer Stelle noch zu behandeln.

b) Neben der Religion kommt die in den letzten Jahren oftmals berufene Zivilreligion als tragende und Ethos vermittelnde Kraft in Betracht. Hier bedarf es freilich zunächst der Klärung, was mit diesem oftmals schillernden Begriff letztlich gemeint sein kann.

Unter Zivilreligion werden einerseits gewisse Bestände religiöser Kultur verstanden, die in das politische System faktisch oder auch institutionell integriert sind.²⁶ Zu denken ist dabei an das Aufgreifen religiöser Phänomene und Aussagen in öffentlicher Rede, bei gesellschaftlich-politischen Veranstaltungen oder repräsentativen politischen Handlungen, wie etwa der Amtseinführung/Vereidigung von Staatsoberhaupt und Regierung. Hierdurch wird symbolhaft ein Sinnbezug zu als vorhanden vorausgesetzter Religion zum

26 Hermann Lübke: *Religion nach der Aufklärung*. Graz 1986, S. 308, 321. Siehe auch Eberhard Jüngel: *Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube*, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005): S. 55–57.

Ausdruck gebracht und so das säkulare Gemeinwesen indirekt religiös legitimiert. In dieser Form kann Zivilreligion indes schwerlich eine Lücke füllen, die durch das Ausfallen oder Schwachwerden gelebter Religion entsteht. Sie bleibt ja, um ihre Wirkung zu entfalten, selbst an (noch) vorhandene Religiosität gebunden, die sie durch symbolische Akte und Redeweisen säkular fruchtbar zu machen sucht. Fehlt es daran, läuft sie ins Leere, wird zum äußeren, nicht mehr ernst genommenen Dekor oder zu einem Stück öffentlicher Heuchelei.

Zivilreligion kann freilich auch eine andere Bedeutung haben, die an die »*religion civile*«, wie sie Rousseau im vorletzten Kapitel seines *Contrat social* entwickelt hat, anknüpft.²⁷ Zivilreligion meint dann eine Erhaltungsideologie für den Bestand des Gemeinwesens, die als ein Wertfundament verbindlich gemacht wird. Sie wird im wörtlichen Sinn *bürgerliche* Religion, säkular im eigentlichen Sinn, bezieht ihren Inhalt aus angenommenen, als solche gesetzten mentalen Grundbedingungen für den Zusammenhalt des Gemeinwesens, »*sentiments de sociabilité*«, ohne die man weder ein guter Bürger noch ein treuer Untertan sein kann, wie es bei Rousseau heißt.²⁸ Greift der säkularisierte Staat zu solcher Form der Selbstsicherung, baut er seine Freiheitlichkeit, den ihm eigenen liberalen Kern, ein Stück weit ab. Denn solche bürgerliche Religion, als Wertfundament der staatlichen Ordnung deklariert, ist aus sich intolerant. Sie verlangt ein positives Bekenntnis, man muß einstellungs- und gesinnungsmäßig auf ihrem Boden stehen, Abweichungen kann sie nicht dulden, Freiheit gibt es nur

27 Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social*, Buch IV, Kap. 8, Ed. Bouchardy. Paris 1946, S. 205 ff.

28 Jean-Jacques Rousseau, ebd., S. 218; eine treffende Charakterisierung der Rousseauschen Zivilreligion bei Hermann Lübke (FN 26), S. 308 f.

auf ihrer Grundlage und in ihrem Rahmen. Schon bei Rousseau läßt es sich nachlesen: Wer die Grundsätze der religion civile sich nicht zu eigen macht, sondern ablehnt, kann aus dem Staat verbannt werden, zwar nicht weil er an ihre Grundsätze nicht glaubt, sondern weil er »insociable«, nicht gemeinschaftsfähig ist.²⁹

Hieran wird deutlich, auf welches Terrain der säkularisierte Staat sich begibt, wenn er eine Zivilreligion dieser Art zum Zwecke der Selbststabilisierung inauguriert. Die Gefahr ist nicht so weit weg wie man meint. Die stetige Berufung auf die »Wertordnung des Grundgesetzes« und das Insistieren darauf, daß alle, die hier leben und leben wollen, seien sie Deutsche oder Ausländer, sich zu ihr bekennen müssen, ist das Einlaßtor. Es reicht dann nicht mehr das loyale Befolgen der bestehenden Gesetze bei Zollfreiheit der Gedanken, um als gleichberechtigter Bürger oder Schutzverwandter im Staat leben und die Freiheit genießen zu können, vielmehr wird ein Bekenntnis, die Bekundung einer bestimmten Gesinnung als Voraussetzung gefordert und die Freiheit damit auf den so gezogenen Rahmen eingegrenzt. Welche Folgerungen darin beschlossen liegen, ist nicht schwer zu ermessen.³⁰ Fundamenta-

29 Jean-Jacques Rousseau (FN 27): »Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable.«

30 Eine Folgerung ist die Unterscheidung und Entgegensetzung von formaler Freiheit und legitimem Freiheitsgebrauch. Indem die Ausübung der Freiheitsrechte, etwa der Religionsfreiheit, des elterlichen Erziehungsrechts oder der Freiheit der Meinungsäußerung über die gesetzlich festgelegten Grenzen hinaus an ungeschriebene Gesinnungs- und Wertordnungsvorbehalte, denen sich vieles – zeitgeistabhängig – einbilden läßt, gebunden wird, die den legalen Freiheitsgebrauch erst legitim machen und rechtfertigen, wird das rechtsstaatliche Freiheitsprinzip in seinem Kern beeinträchtigt. Dies war schon der grundlegende Einwand gegen die Praxis des sogenannten Radikalenerlasses für die Einstellung in den öffentlichen Dienst, vgl. E.-W. Böckenförde: *Verhaltensgewähr oder Gesinnungstreue?*, in: Ders.: *Staat, Verfassung, Demokratie*. Frankfurt ²1992, S. 277–286.

lismus kann auch in der Form von Wertordnungsfundamentalismus auftreten. Dem Bundesverfassungsgericht ist für seinen Mut zu danken, nicht schon allgemein, aber an einer wichtigen Stelle dieses Einlaßtor geschlossen zu haben. In seinem Urteil zu den Zeugen Jehovas stellt es fest, daß es für den von diesen erstrebten Körperschaftsstatus nicht auf eine positive Staatsnähe und bestimmte Einstellungen oder Gesinnungen ankomme, vielmehr das Verhalten, die Rechtstreue im Sinne loyaler Befolgung der geltenden Gesetze maßgeblich sei.³¹ Die glaubensbedingte Auffassung dieser Religionsgemeinschaft, der Staat sei an sich von Übel und eher ein Werkzeug der Herrschaft des Bösen, bleibt unbenommen – Gedanken sind in einer freihheitlichen Ordnung eben zollfrei.

c) Erscheint somit ein Rückgriff auf die Zivilreligion in deren erster Version kaum ertragreich, in deren zweiter Version hoch problematisch, stellt sich die ohnehin naheliegende Frage nach der Kultur als gemeinsames, auch ein tragendes Ethos vermittelndes Band. In der Kultur wirken geistige Kräfte, mentale Gegebenheiten und Traditionen zusammen, formen sich zu habituellen Einstellungen und damit verbundenem Ethos. Solche Kultur ist freilich kein statischer, vor allem kein fester normativer Bestand, sie lebt, zumal im säkularisierten Staat, in Freiheit und aus freien, auch spontanen Antrieben. Ihr kommt als solcher keine Verbindlichkeit zu, vielmehr ist sie, so wie sie vorhanden ist und sich entwickelt, etwas tatsächlich Gegebenes. Im Zei-

31 BVerfGE 102,370 (394 f.); dazu und zu Folgeproblemen Christian Walter (FN 9), S. 560–565.

chen der Meinungs-, Kunst- und Weltanschauungsfreiheit wird sie stärker als früher ein bewegliches, auch fließendes Element. Ihre prägende Wirkung kann sich in ein beliebiges Vielerlei verflüchtigen, auch ist sie als haltende Kraft nicht gegen ein mediales Zerbröseln gefeit.

Gerade deshalb ist der säkularisierte Staat darauf verwiesen, vorhandene und gelebte Kultur zu stützen und, soweit er vermag, zu schützen. Er muß um seiner selbst willen Kulturpflege im eigentlichen Sinn betreiben, freilich nicht auf Kosten, sondern im Rahmen seiner Freiheitsordnung. Die Handlungsfelder dafür sind zahlreich. Vor allem der schulische Erziehungs- und Bildungsauftrag kommt in Betracht, dessen Wahrnehmung heute verbreitet darniederliegt, und ebenso, um nur dies noch zu nennen, der Erhalt und die Förderung geisteswissenschaftlicher Bildung und Forschung, die heute vom ökonomisch geleiteten Effektivitätsdenken überwältigt zu werden drohen.

2. Das leitet über zum vorerwähnten zweiten Problemkreis. Hier zeigt sich ein Dilemma. Der säkularisierte Staat ist heute und in Zukunft zunehmend auf vorhandene und gelebte Kultur als die Kraft angewiesen, die eine relative Gemeinsamkeit vermittelt und ein die staatliche Ordnung tragendes Ethos hervorbringt. Nun hat sich aber diese Kultur nicht nur am Rande, sondern weithin aus bestimmten religiösen Wurzeln, aus davon geprägten Traditionen und Verhaltensweisen geformt. Diese sind ihr auch als säkularer Kultur, die sie heute ist, noch inhärent, sei es als Ablagerungen, sei es als gelebte Traditionsbestände. Wenn diese Kultur sich nun im Zeichen allgemeiner Pluralisierung und mit veranlaßt durch zunehmende politisch inaugurierte Migrationsprozesse sowie wachsende internationale Freizügig-

keit in Richtung auf eine eher heterogene Vielfalt – ethisch, religiös, kulturell – umzubilden unternimmt, kann dieser Staat dann volle Religionsfreiheit, Religionsneutralität und Gleichberechtigung aller Religionen gewährleisten, ohne daß der kulturelle Sockel, auf dem er aufruht, sich zunehmend parzelliert, aushöhlt und seine verbindende Kraft einbüßt? Der unselige Kopftuchstreit, der nicht nur in Deutschland von einer Runde in die andere geht, ist ein Symptom für dieses Dilemma. Läßt sich eine Lösung finden?

a) Zur Verdeutlichung des Problems möchte ich von einem Briefwechsel berichten, den ich vor zwei Jahren mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, hatte. Zu meinem Plädoyer gegen ein generelles Kopftuchverbot für Lehrkräfte schrieb der Kardinal, daß er bei fast vollständiger Zustimmung in einem Punkt etwas anders denke. In einem weltanschaulich neutralen Staat müßten nicht alle öffentlich erscheinenden Symbole gleich behandelt werden, so daß entweder alle gleichmäßig oder keines öffentlich erscheinen könne. Ein Staat habe doch seine eigenen kulturellen und religiösen Wurzeln, die auch dann für ihn in gewisser Hinsicht konstitutiv blieben, wenn er selbst sich den Religionen gegenüber zur Neutralität verpflichtet wisse. Andernfalls, so der Kardinal, müßten die Privilegien des Sonntags verschwinden, die Gesetzgebung in Sachen Ehe und Familie gleichermaßen der muslimischen wie der christlichen Tradition Rechnung tragen. Abschließend heißt es: »Ein Staat kann sich nicht völlig von seinen eigenen Wurzeln abschneiden und sich sozusagen zum reinen Vernunftstaat erheben, der ohne eigene Kultur und ohne eigenes Profil alle für Ethos und Recht relevanten Traditionen gleich behandelt und alle öffentlichen Äuße-

rungen der Religionen gleich einstuft. Was in der Diskussion der letzten Jahre ziemlich unzulänglich mit dem Wort ›Leitkultur‹ angesprochen war, ist in der Sache fundiert.«³²

In meiner Antwort darauf schrieb ich, der Vorbehalt, den er anmelde, weise auf ein wichtiges Problem hin, das in der Debatte leicht übersehen werde und auch von mir nicht aufgegriffen worden sei. »Sie haben recht, jede staatliche Ordnung hat ihre eigenen kulturellen und auch religiösen Wurzeln und das prägt sich in ihren Institutionen und ihrer Rechtsordnung mehr oder minder aus, auch dann (noch), wenn der Staat ein säkularer, den Religionen und Weltanschauungen gegenüber neutraler Staat ist. Er muß sie um der Gleichbehandlung der Religionen willen nicht verleugnen und kann seinen davon geprägten ›ordre public‹ aufrecht erhalten.« Zu diesem ordre public gehöre aber angesichts der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht, das in der Würde der menschlichen Person begründet ist (*Dignitatis humanae*, c. 2), daß andere Religionen und Bekenntnisse nicht von dieser Freiheit, ihren Glauben zu haben und ihn privat und öffentlich zu bekunden, ausgeschlossen oder darin wesentlich beschränkt würden; »insofern ist Religionsfreiheit nicht teilbar und muß eine Offenheit auch für religiöse Symbole anderer Bekenntnisse Platz greifen. Eine solche Offenheit muß auch die bestehende ›Leitkultur‹ (der Begriff ist in der Tat nicht gut) in sich aufnehmen, ohne ihre Eigenart deshalb verleugnen zu müssen.«³³ Ich wies noch auf zwei Beispiele hin, wie bei-

32 Joseph Kardinal Ratzinger, Brief vom 30. 4. 2004 an den Verfasser; vgl. auch ders.: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg i. B. 2005, S. 136 f.

33 E.-W. Böckenförde, Brief an Kardinal Ratzinger vom 28. 6. 2004.

des zu vereinbaren ist: Die Fordwerke in Köln sollen ihre Arbeitsabläufe so organisiert haben, daß die überwiegend muslimischen türkischen Arbeiter ihre Gebetszeiten einhalten können, und in den preußischen Gymnasien wurden samstags keine Klassenarbeiten geschrieben, damit die jüdischen Schüler Schulbesuch und Sabbatgebot miteinander vereinbaren konnten.

Die Quintessenz dieser Diskussion liegt für mich darin, daß einerseits Religionsfreiheit als Menschenrecht nicht unter einem Kulturvorbehalt steht und stehen darf, andererseits aus der Religionsfreiheit und Gleichberechtigung der Religionen kein Anspruch auf die Einebnung religiös determinierter Prägung der Kultur und Lebensform als Teil des *ordre public* erwachsen kann. Im Blick auf solche Prägung leben die Angehörigen anderer Religionen (zumeist Minderheitsreligionen) in der Diaspora. Für solches Leben in der Diaspora enthalten übrigens der Islam und die jüdische Religion explizit die Anweisung, die Gesetze und Gewohnheiten des Landes zu achten.

b) Wie weit lassen sich daraus Anhaltspunkte für eine Problemlösung gewinnen?

Angesichts zunehmender und eher heterogener religiös-kultureller Vielfalt könnte sich der Übergang zu einer strikt distanzierenden Neutralität des Staates nahelegen, gewissermaßen als »zweite Wahl«, um solche Vielfalt in den privaten Bereich abzudrängen und das öffentliche Zusammenleben davon zu entlasten. Dieser Weg müßte für seine allgemeine Akzeptanz auf eine Ideologie des Laizismus zusteuern, wie sie in Frankreich wirksam ist. Aber er bringt keine tragfähige Lösung. Die Menschen wollen nicht nur halb und privat, sondern zur Gänze aus ihren Wurzeln

leben können, nicht davon abgeschnitten werden, und sie haben ein Anrecht darauf. Auch die erstrebte Integration hat das Ziel, die Menschen in die gemeinsame Ordnung einzubeziehen, ohne ihnen die Aufgabe ihrer Identität abzuverlangen, und sie unterscheidet sich gerade dadurch von purer Assimilation. Integration setzt ein Lebenkönnen aus den eigenen Wurzeln voraus. Es muß daher bei einer offenen, übergreifenden Neutralität bleiben, die der Verschiedenheit auch öffentlich Raum gibt, ohne deshalb die Grundgestalt der eigenen Ordnung aufzulösen.

Der Weg zur Lösung liegt demgegenüber in der Stabilisierung einer offenen säkularen Freiheitsordnung. Dazu bedarf es freiheitsbezogener, aber auch freiheitsbegrenzender Gesetze, deren Einhaltung und Beobachtung dann strikt durchgesetzt wird. Sie müssen klare, in sich begründete Wegmarken und Linien vorgeben, die auch begrenzte Toleranzräume enthalten, aber nicht in die Unübersichtlichkeit permanenter Abwägung auseinanderlaufen.³⁴ Das ist in mehreren Bereichen angezeigt, zwei seien herausgehoben: Die Unabdingbarkeit des allgemeinen Schulunterrichts, einschließlich der schulischen, auch ko-edukativen Umgangs- und Erscheinungsformen, und der Schutz religiöser Überzeugungen in dem, was ihnen heilig ist, vor Dif-

34 Die Tendenz der heutigen Gesetzgebung, die zunehmend nur normative Zielvorstellungen und offene Begriffe anstelle inhaltlich bestimmter Wenn-dann-Regelungen vorgibt, geht freilich in andere Richtung. Sie wird durch eine verbreitete Richtung der Grundrechtsdogmatik und die Abwägungsjudikatur der verfassungsgerichtlichen Rechtsprechung zu den Grundrechten noch befördert. Exemplarisch für letztere etwa BVerfGE 83,130 (142f.) – Mutzenbacher. Dort wird dem Gesetzgeber verwehrt, den notwendigen Ausgleich zwischen Kunstfreiheit (Art. 5 III) und Jugendschutz (Art. 5 II) dahin zu regeln, daß bei einer bestimmten Art jugendgefährdender Schriften dem Jugendschutz generell ein Vorrang eingeräumt wird, vielmehr müsse es auch hier bei einer Abwägung im Einzelfall verbleiben. Grundsätzliche Kritik bei Bernhard Schlink: *Abwägung im Verfassungsrecht*. Berlin 1975.

famierung und Herabsetzung.³⁵ Solche freiheitsbezogenen Gesetze, werden sie konsequent und unparteiisch angewandt, vermögen eine neue Art von einigendem Band über einer pluralen, teilweise auseinanderstrebenden kulturellen Wirklichkeit hervorzubringen: die Gemeinsamkeit des Lebens in und unter einer vernunftgetragenen gesetzlichen Ordnung, die unverbrüchlich ist. Der so wichtige Satz Montesquieus: »Freiheit heißt, alles tun zu dürfen, was die Gesetze erlauben«,³⁶ erhält auf diese Weise eine neue Bedeutung und legitimierende Kraft – das Gesetz, nicht die Beliebigkeit, ist das Panier der Freiheit, auch und gerade unter den Bedingungen partieller Heterogenität.

Das führt wieder auf die Frage nach der notwendigen Gemeinsamkeit und dem tragenden Ethos im säkularisierten Staat zurück. Geht der Staat in dieser Weise vor, schafft er eine Art von Gemeinsamkeit, die Pluralität und partielle Heterogenität zu übergreifen vermag: Das gemeinsame Leben unter freiheitsbezogenen Gesetzen, deren Grenzziehung von allen gleichermaßen zu befolgen ist. Anstelle von ausgreifenden Wertbekenntnissen wird Gesetzesloyalität zur Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens. Das zugehörige Ethos der Gesetzlichkeit vermag eine solche Ordnung mitzutragen und zu stabilisieren.

35 Falls sich letzteres nicht von selbst, aus Respekt vor der Überzeugung anderer Menschen, versteht, ist es Aufgabe des Rechts und der Gesetze, hier Grenzen des Zulässigen festzulegen und auch mit Sanktionen zu versehen. Beim ersteren sind die Gerichte mit der Anerkennung von Befreiungsansprüchen aufgrund von Art. 4 GG in etlichen Fällen zu weit gegangen, vgl. die Hinweise bei Starck, in: v. Mangoldt/Klein/Starck: *Bonner Grundgesetz, Kommentar*. 4. Aufl. Rdn. 94 mit Fußn. 273 zu Art. 4 Abs. 1, 2.

36 Montesquieu: *De l'Esprit des lois*. Buch XI, Kap. 3.

3. Ist aber ein solches Konzept auch durchführbar gegenüber Religionen und religiösen Überzeugungen, die ihrerseits eine grundsätzliche Trennung von Staat und Religion und damit den säkularen Staat nicht akzeptieren und meinen, dies aus theologischen Gründen nicht tun zu können? Diese Frage ist für das Verhältnis zum Islam und die Möglichkeit der Integration der dem Islam im Glauben verbundenen Menschen in den säkularisierten Staat wichtig – ganz jenseits von islamistischem Fundamentalismus und Terrorismus. Konkret lautet sie: Wie weit kann und darf, ja muß vom Islam und den Muslimen die Anerkennung des säkularisierten Staates und seiner Ordnung verlangt werden?

Diese Frage betrifft nicht nur die Anerkennung und Befolgung der hier geltenden Gesetze einschließlich ihrer Auswirkung auf die Bekenntnisfreiheit der Muslime. In soweit wäre sie mit einem Hinweis auf die Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland aus dem Jahre 2001 schnell beantwortet. Darin heißt es: »Das islamische Recht verpflichtet Muslime in der Diaspora, sich grundsätzlich an die lokale Rechtsordnung zu halten. In diesem Sinn gelten Visumserteilung, Aufenthaltsgenehmigung und Einbürgerung als Verträge, die von der muslimischen Minderheit einzuhalten sind.«³⁷

Die Frage betrifft darüber hinaus die grundsätzliche Einstellung zum Prinzip der Trennung von Religion und Staat, in dem der säkularisierte Staat seine Grundlage hat, und den sich daraus ergebenden Folgerungen. Sie ist mit der

37 Art. 10 der Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland, angeführt bei Mohammad A. H. Hobohm: *Muslime in der Diaspora*, in: R. Isak/Hj. Schmid (Hg.): *Christen und Muslime in Deutschland*. Freiburg i. B. 2003, S. 34.

eben erwähnten Grundsatzklärung noch nicht beantwortet, denn diese bezieht sich nur auf die Situation der Diaspora. Was aber gilt, wenn die Situation der Diaspora nicht mehr besteht? Gewinnt dann die Ablehnung einer Trennung von Religion und Staat die Oberhand und wird sie maßgebend? In einem ehrlichen Dialog darf diese Frage nicht ausgeklammert werden.

a) Der säkularisierte Staat macht dem Islam und seinen Anhängern ein Angebot, das zwei Seiten hat. Auf der einen Seite erwartet und verlangt er von ihnen Gesetzesloyalität und in diesem Sinn Rechtstreue, wobei er ihnen den »inneren Vorbehalt« beläßt, daß sie nämlich möglicherweise seiner Ordnung distanziert und vom Grundsätzlichen her ablehnend gegenüberstehen. Indem er so den Status als gleichberechtigter Bürger nicht an ein Wertordnungsbekenntnis als seine Bedingung bindet, sondern sich mit der Achtung und Befolgung der Gesetze zufrieden gibt, bestätigt er seine Freiheitlichkeit.

Ein solches Konzept erscheint nicht von vornherein utopisch. Es hat unter anderen Vorzeichen seine Bewährungsprobe bestanden. Auf diese Weise konnten nämlich im 19. Jahrhundert und auch später die Katholiken in den säkularisierten Staat integriert werden. Sie brauchten sich nicht zur Religionsfreiheit (als Prinzip) zu bekennen, was sie von ihrem Glauben her bis zum 2. Vatikanischen Konzil schwerlich konnten,³⁸ durften sogar für den »katholischen Staat als These« eintreten, wie er in der Staatslehre Papst Leos XIII. grundgelegt war, und den religiös neutralen Staat der Neuzeit zur »nationalen Apostasie«

38 Siehe die Hinweise zur traditionellen katholischen Toleranzlehre in FN 16.

erklären, wie Klaus Mörsdorf noch 1964;³⁹ sie mußten nur die Religionsfreiheit als gesetzlich bestehend respektieren und sich entsprechend verhalten. Das haben sie getan und ihre Vorbehalte im Laufe der Zeit abgebaut.

Auf der anderen Seite kann und darf der säkularisierte Staat keiner religiösen Überzeugung, welchen Rückhalt bei den Menschen sie auch haben mag, die Chance einräumen, unter Inanspruchnahme der Religionsfreiheit und Ausnutzung demokratischer Möglichkeiten seine auf Offenheit angelegte Ordnung von innen her aufzurollen und schließlich abzubauen.⁴⁰ Daraus folgt: Wäre davon auszugehen, daß eine Religion, aktuell der Islam, sich gegenüber der Religionsfreiheit auf Dauer aktiv resistent verhält, sie also abzubauen suchte, sofern sich politische Möglichkeiten, etwa über Mehrheitsbildung, dazu bieten, so hätte der Staat dafür Sorge zu tragen, daß diese Religion beziehungsweise ihre Anhänger in einer Minderheitsposition verbleiben, mithin der Diasporavorbehalt weiter Bedeutung hat. Das würde gegebenenfalls entsprechende politische Gestaltungen im Bereich von Freizügigkeit, Migration und Einbürgerung notwendig machen.

b) Mithin bleibt als Grundfrage, wieweit der Islam seiner Art nach auf eine grundsätzliche Trennung von Religion

39 Diese Position ergab sich als Quintessenz der Staatslehre Papst Leos XIII., insbesondere seiner Enzykliken *Diuturnum illud* und *Libertas praestantissimum*, siehe die Nachweise bei Peter Tischleder: *Die Staatslehre Leos XIII.* Mönchengladbach 1923, S. 187 ff. Klaus Mörsdorf: *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Bd. 1, 11. Aufl. 1964, S. 57. Siehe auch Albert Hartmann: *Toleranz und christlicher Glaube*. Frankfurt/M. 1955.

40 Daraus können sich auch konkrete Probleme vor Ort ergeben. Vgl. das Interview mit Stefanie Vogelsang, Baustadträtin von Berlin-Neukölln »Wir müssen die gemäßigten Muslime schützen«: FAZ vom 4. 8. 2006, S. 38.

und Staat und die Anerkennung des säkularisierten Staates hin vermittelbar ist. Man muß hier genau auf die Auffassungen im Islam hinsehen und darf sie nicht vorschnell mit Äußerungen islamistischer Gruppen gleichsetzen. Eine solche Vermittlung ist nicht schon deshalb ausgeschlossen, weil der Islam von der Wahrheit und universalen Gültigkeit seiner Botschaft ausgeht. Das tun die christlichen Kirchen auch, die katholische zumal, und doch haben sie sich – freilich nicht ohne innere Kämpfe – zur Anerkennung von Religionsfreiheit und säkularisiertem Staat verstanden. Die Frage ist also, ob für den Islam eine parallele Entwicklung, eine Art Nachvollzug der Entwicklung, wie sie namentlich in der katholischen Kirche stattgefunden hat, ohne Selbstaufgabe möglich erscheint. Alle Positionen gegen Religionsfreiheit und Trennung von Religion und Staat, die im Islam oder von Islamisten derzeit vorgetragen werden, hat ja die katholische Kirche in ihrer Geschichte ebenfalls vertreten.⁴¹ Es verdient daher besondere Aufmerksamkeit, wenn Papst Benedikt XVI., die Lehren und Geschichte der eigenen Kirche reflektierend, darauf hinweist, daß die islamische Welt heute mit großer Dringlichkeit sich vor einer ganz ähnlichen Aufgabe finde, wie sie den Christen seit der Aufklärung auferlegt sei und vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Frucht eines langen Ringens für die katholische Kirche zu konkreten Lösungen geführt wurde; es gehe um die Stellung der Gemeinschaft der Glaubenden angesichts der Einsichten und Forderungen, die in der Aufklärung gewachsen sind.⁴²

41 Siehe E.-W. Böckenförde (FN 16), S. 202–207.

42 Benedikt XVI (FN 21), S. 8.

Die gestellte Frage ist damit freilich noch nicht beantwortet. Sie zu beantworten, überschreitet meine Kompetenz; es setzt eine genaue Kenntnis des Islam und seiner Strömungen voraus. Fällt die Antwort eher positiv aus, entsteht kein weiteres grundsätzliches Problem, allerdings bleiben weiterhin Aufmerksamkeit, Festigkeit und dialogbereite Geduld angezeigt, um die besagte Entwicklung zu unterfangen und zu fördern. Fällt sie eher skeptisch aus, ist der Staat ungeachtet seiner Freiheitlichkeit und Offenheit gehalten, Barrieren zu errichten, die die Anhänger des Islam daran hindern, direkt oder indirekt aus der Minderheitsposition innerhalb des Staates herauszutreten. Darin läge kein Selbstwiderspruch, sondern nur die eigene Selbstverteidigung des säkularisierten Staates. Und zugleich läge darin der Hinweis auf ein nicht aufgebbares Vernunftfundament oder, wenn man so will, »Naturrecht« des säkularisierten Staates, das womöglich an den antik-jüdisch-christlichen Kulturkreis im Reflexionshorizont der Aufklärung gebunden ist.

Der Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*

Es gehört für unsere Generation zum gesicherten Bestand des wissenschaftlichen Bewußtseins, daß der Begriff Staat kein Allgemeinbegriff ist, sondern zur Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Ordnungsform dient, die in Europa vom 13. bis zum Ende des 18., teils Anfang des 19. Jahrhunderts aus spezifischen Voraussetzungen und Antrieben der europäischen Geschichte entstanden ist und sich seither, gewissermaßen abgelöst von ihren konkreten Entstehungsbedingungen, über die gesamte zivilisierte Welt verbreitet. Vom ›Staat der Hellenen‹, dem ›Staat des Mittelalters‹, dem ›Staat der Inkas‹ oder vom ›Staat‹ bei Plato, Aristoteles und Thomas von Aquin zu sprechen, wie es die Gelehrtengenerationen des 19. Jahrhunderts mit Selbstverständlichkeit und Selbstbewußtsein taten, ist heute nicht mehr möglich. Wir wissen, vor allem seit dem epoche-

* Erweiterte und überarbeitete Fassung des im Oktober 1964 unter dem gleichen Thema in Ebrach gehaltenen Vortrags. [Erstveröffentlichung in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, S. 75–94. Wiederabgedruckt in: E.-W. Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 2006 (stw 914), S. 92–114.]

machenden Buch »Land und Herrschaft« von Otto Brunner,¹ wie sich der Staat langsam aus den ganz un-staatlich strukturierten Herrschaftsbeziehungen und -ordnungen des Mittelalters herausgebildet hat; wie über die Stufen der Landesherrschaft, einem im Landesherrn zusammenlaufenden, territorial noch unabgeschlossenen Gefüge verschiedener Herrschaftssphären,² dann der Landeshoheit als der wesentlich territorial bestimmten, die verschiedenen Herrschaftstitel zusammenfassenden und überhöhenden hoheitlichen Herrschaftsgewalt des Fürsten im Lande (*jus territorii*),³ schließlich – im aufgeklärten Absolutismus, in der Französischen Revolution und danach – die einheitliche, nach außen souveräne, nach innen höchste und dem hergebrachten Rechtszustand überlegene, in ihrer Zuständigkeit potentiell allumfassende Staatsgewalt entstand und ihr gegenüber die herrschaftlich-politisch eingeebnete Gesellschaft der (rechtsgleichen) Untertanen bzw. Staatsbürger.

Dies ist die verfassungsgeschichtliche Seite der Entstehung des Staates. Sie ist jedoch nur eine Seite des geschichtlichen Vorganges. Daneben steht, nicht weniger bedeutsam, die andere Seite: 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 Ein-

1 Otto Brunner: *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*. 3. Aufl., Brünn, München, Wien 1943. Vorher schon Hermann Heller: *Staatslehre*, Leiden 1934, S. 125 ff.

2 Siehe die Kennzeichnung bei Otto Brunner, aaO, S. 414 ff.

3 Die reichsrechtliche Umschreibung der Landeshoheit als *jus territorii* bzw. *droit de souveraineté* im Westfälischen Frieden – IPO – Art. VIII § 1, vgl. Zeumer: *Quellensammlung zur Geschichte der Deutschen Reichsverfassung*, 2. Aufl., Tübingen 1913, S. 416.

heitswelt 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. Auch diese Entwicklung gehört zur Entstehung des Staates. Ohne diese Seite des Vorgangs läßt sich der Staat, wie er geworden ist und sich uns heute darstellt, nicht verstehen und lassen sich die fundamentalen politischen Ordnungsprobleme, die sich im Staat der Gegenwart stellen, nicht begreifen.

Es ist gebräuchlich, einen Vorgang, wie er sich hier vollzogen hat, Säkularisation zu nennen. Das kann geschehen und ist zutreffend, wenn man sich dabei von den vielfältigen ideenpolitischen Assoziationen, die sich mit dem Begriff Säkularisation verbinden, freihält und ihn in seinem ursprünglichen, gegenüber Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit, Legitimität oder Illegitimität offenen Bedeutungssinn versteht.⁴ In diesem Sinn heißt Säkularisation schlicht »der Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft«.⁵

I.

Spricht man von Säkularisation im Zusammenhang mit der Entstehung des Staates, so denkt man meist an die sogenannte Neutralitätserklärung gegenüber der Frage der religiösen Wahrheit, die von vielen Staatsmännern und politi-

4 Vgl. Hermann Lübke: *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965, S. 24.

5 H. Lübke, aaO, S. 23.

schen Denkern ausgesprochen und vollzogen wurde, um angesichts der nicht endenwollenden konfessionellen Bürgerkriege, die Europa im 16. und 17. Jahrhundert erschütterten, eine neue Grundlage und Allgemeinheit der politischen Ordnung jenseits und unabhängig von der oder einer bestimmten Religion zu finden. Am prägnantesten kommt diese Neutralitätserklärung, der Wirklichkeit der Zeit vauseilend, in den Worten des Kanzlers des Königs von Frankreich, Michel de L'Hopital, zum Ausdruck, die dieser im Conseil des Königs am Vorabend der Hugenottenkriege, 1562, aussprach: Nicht darauf komme es an, welches die wahre Religion sei, sondern wie man beisammen leben könne.⁶ Aber die darin erklärte Herausnahme der Politik aus einer vorgegebenen religiösen Einbindung und Zielausrichtung, die die Grundlage für die stufenweise Gewährung bürgerlicher Toleranz und die staatliche Anerkennung der Bekenntnisfreiheit als des ersten Grundrechts der Bürger darstellte, war nicht der Anfang jenes Vorgangs der Säkularisation, sondern nur eine Etappe innerhalb desselben. Die prinzipielle Säkularisation, die jene Trennung von Religion und Politik, wie sie L'Hopital aussprach, erst ermöglichte und sie zugleich in eine historische Kontinuität hineinstellte, liegt dem weit voraus. Sie muß im Investiturstreit (1057–1122) gesucht werden, jener von päpstlicher wie von kaiserlicher Seite mit äußerster Entschiedenheit geführten geistig-politischen Auseinandersetzung um die Ordnungsform der abendländischen Christenheit. In ihr wurde die alte religiös-politische Einheitswelt des orbis christianus in ihren Fundamenten erschüttert und die

6 Leopold v. Ranke: *Französische Geschichte*. Ausg. Andreas, Wiesbaden 1957, Bd. 1, S. 157.

Unterscheidung und Trennung von »geistlich« und »weltlich«, seither ein Grundthema der europäischen Geschichte, geboren.⁷

Welche Bedeutung dem Investiturstreit als Säkularisationsvorgang zukommt, zeigt sich voll erst von der Einheit der *res publica christiana* aus, die durch ihn aufgelöst und aufgesprengt wurde. 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«.⁸ Das »Reich« lebte nicht aus römischem Kaisererbe, wengleich es daran anknüpfte, sondern aus christlicher Geschichtstheologie und Endzeiterwartung, es war das Reich des *populus christianus*, Erscheinungsform der *ecclesia*, und als solches ganz einbezogen in den Auftrag, das »*regnum Dei*« auf Erden zu verwirklichen und den Ansturm des Bösen im gegenwärtigen Äon aufzuhalten (*kat-echon*).⁹ Kaiser und Papst waren nicht Repräsentanten einerseits der geistlichen, andererseits der weltlichen Ordnung, beide standen vielmehr *innerhalb* der einen *ecclesia* als Inhaber verschiedener Ämter (*ordines*), der Kaiser als Vogt und Schirmherr der Christenheit ebenso eine geweihte, geheiligte Person (*Novus Salomon*) wie der Papst: in beiden lebte die *res*

7 Albert Mirgeler: *Rückblick auf das abendländische Christentum*, Mainz 1961, S. 109 ff.

8 Hierzu und zum folgenden mit vielen Quellenzeugnissen Friedrich Heer: *Aufgang Europas*, Wien–Zürich 1951.

9 Das Reich als *kat-echon*: Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des *Jus publicum europaeum**, Köln 1950, S. 29/30.

publica christiana als religiös-politische Einheit.¹⁰ Das politische Geschehen war so von vornherein eingebunden in das christliche Geschichtsbild, erhielt von ihm aus seine Richtung und seine Legitimation.

Aber nicht nur in dieser allgemeinen Weise, auch in den konkreten Institutionen, im Rechtshandeln und im täglichen Lebensvollzug handelte es sich um eine religiös-politische Einheitswelt. Das Christentum hatte bald nach seiner Emanzipation durch Kaiser Konstantin die Funktion und Stelle der antiken Polis-Religion übernommen, war zum öffentlichen, die Lebensordnung bestimmenden Kult des Reiches geworden; es hatte andererseits sich viele Elemente der naturhaft-magischen Heilbringer-Religiosität der Germanen assimiliert: beides befestigte und verstärkte die religiös-kultische Durchformung des gesamten Daseins. Der Glaube selbst nahm so die Form einer religiös-politischen und zugleich rechtlichen Treuebindung an den machtvollen Gott-König Christus an; die »fides« des Gläubigen als des getreuen Dienst- und Gefolgsmannes Gottes war sein eigentlicher Inhalt, eine Trennung von »innen« und »außen« war ihm völlig fremd.

Was bewirkte der Investiturstreit für diese religiös-politische Einheitswelt?

Das Prinzip, das diesen Kampf innerlich ermöglichte und über eine Machtauseinandersetzung hinausführte, weil es ihm die geistige Begründung verlieh, war die Trennung von »geistlich« und »weltlich«. Von der jungen theologischen Wissenschaft erarbeitet, wurde diese Trennung die

10 Eugen Ewig: *Zum christlichen Königsgedanken im frühen Mittelalter*, in: *Das Königtum, Konstanz-Lindau 1954*, S. 71 ff.; Eduard Eichmann: *Die Kaiserkrönung im Abendland*, Bd. 1, Würzburg 1942, S. 105-108, 109-125.

eigentliche geistige Waffe im Investiturstreit. Ihre Anwendung bedeutete freilich – und mußte bedeuten –, daß das »reichskirchliche Weltganze« (Mirgeler), das bis dahin bestand und in dem man lebte, von seinem innersten Kern her aufgelöst wurde. Die Träger des geistlichen Amtes beanspruchten alles Geistliche, Sakrale, Heilige für sich und die von ihnen gebildete »ecclesia«. Diese 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.¹¹ Der Kaiser, ja das Herrscheramt überhaupt, wurde aus dieser neuen ecclesia hinausgewiesen, verlor seinen geistlichen Ort und wurde in die Weltlichkeit entlassen. Der Kaiser war nicht länger geweihte Person, sondern Laie wie jeder andere Gläubige auch, er unterstand hinsichtlich der Erfüllung seiner Christenpflichten wie jeder andere dem Urteil der geistlichen Instanz, die ihrerseits dem Urteil einer weltlichen Instanz nicht unterworfen war. Das ist der neue »ordo«, den der Dictatus papae zum Ausdruck bringt.¹²

Die Revolution, die sich hier vollzog, bedeutete mehr als nur die Entsakralisierung des Kaisers. Mit ihm wurde zugleich die politische Ordnung als solche aus der sakralen und sakramentalen Sphäre entlassen; sie wurde in einem wörtlichen Sinn ent-sakralisiert und säkularisiert, und damit freigesetzt auf ihre eigene Bahn, zu ihrer eigenen Entfaltung als weltliches Geschäft. Was als Entwertung gedacht war, um kaiserliche Herrschaftsansprüche im Bereich der

11 Dazu Mirgeler, aaO, S. 122.

12 Dictatus papae Gregorii VII., insbes. These XIX: *Quod [Romanus pontifex] a nemine ipse iudicari debeat*, und These XII: *Quod illi liceat imperatores deponere*.

ecclesia abzuwehren, wurde in der unaufhebbaren Dialektik geschichtlicher Vorgänge zur Emanzipation: der Investiturstreit konstituiert Politik als eigenen, in sich stehenden Bereich; sie ist nicht mehr einer geistlichen, sondern einer weltlichen, das heißt natur-rechtlichen Begründung fähig und bedürftig.

Der Bruch mit der alten Ordnung kommt, worauf P. E. Hübiner jüngst aufmerksam gemacht hat,¹³ im Handeln Gregors VII. selbst sinnfällig zum Ausdruck. Als Gregor den Kaiser nach mehreren Ermahnungen und Fortdauer seiner Übergriffe schließlich in den Kirchenbann und damit im Rahmen der alten Ordnung auch des Königsamts für unwürdig erklärte, bewegte er sich grundsätzlich noch in der alten Einheitswelt, mochte sein Vorgehen auch, analog dem Heinrichs III. in Sutri, außergewöhnlich und nur einer Ausnahmesituation angemessen sein. Als er aber dann den Büsser-König in Canossa vom Banne lossprach, beschränkte er sich auf den religiösen, geistlichen 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.

Der Ansatz zum kirchenherrschaftlichen (hierokratischen) System, der in dieser Trennung lag, ist offensichtlich; in der Verhältnisbestimmung zwischen geistlich und weltlich, auf die nun alles ankam, konnte und mußte in einer noch selbstverständlich christlichen Gesellschaft das Geistliche die Superiorität behaupten: der weltliche Herrscher ist Christ und als solcher steht er unter den christlichen Geboten, über deren Auslegung und Einhaltung ratione salutis zu wachen, Aufgabe der geistlichen Gewalt ist. Die Päpste und kurialen Kanonisten haben – um die weitergehenden, unmittelbar politischen Ansprüche etwa Boni-

13 Vortrag über Gregor VII. in Münster/W. im Frühjahr 1964, bislang unveröffentlicht.

faz' VIII. hier außer Betracht zu lassen – diese Logik immer wieder zur Geltung gebracht und praktisch-politisch anzuwenden versucht. H. Barion hat gegenüber W. Kempfs Auseinandersetzung mit W. Ullmann dargetan, daß gerade in der Beschränkung des kirchlichen Anspruchs darauf, nur *ratione peccati* bzw. *salutis* zu urteilen und zu entscheiden, die Suprematie der geistlichen Gewalt zur Entfaltung kommt.¹⁴ Denn für diese Entscheidung wird, ungeachtet aller politisch-rechtlichen Folgen, die damit in einer christlichen Gesellschaft unmittelbar verbunden sind, volle Maßgeblichkeit beansprucht. Die *ratio peccati* ist die allein maßgebende *Maxime*, der sich die *ratio ordinis politici* von vornherein unterzuordnen hat, wiewohl die »res«, um deren Beurteilung es geht, notwendig beiden Bereichen angehört. Der Vorsprung der Kirche in der Institutionalisierung¹⁵ tat ein übriges, ihrer Vorherrschaft Geltung zu verschaffen.

Diese Tatsachen dürfen jedoch nicht vergessen lassen, daß die Voraussetzung für das Geltendmachen jener Suprematie eben die Anerkennung der Weltlichkeit, die prinzipielle Säkularisation der Politik war. Das bedeutete aber zugleich, daß das Verhältnis sich auch umkehren konnte, und zwar sobald es der politischen Sphäre gelang, die ihr zudiktierte Weltlichkeit bewußt zu machen und gegenüber der geistlichen Gewalt die *ratio* und die Suprematie des Politischen zur Geltung zu bringen. Mit derselben Logik, mit der das weltliche Handeln *ratione peccati* in die

14 Hans Barion: *Sav. Zs., Kan. Abt. Bd. XLVI* (1960), S. 485 ff., insbes. S. 493 ff. (Besprechung von F. Kempf: *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, in: *Saggi storici intorno al Papato, dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica*, Roma 1959, S. 117-169).

15 Mirgeler, aaO, S. 127.

Zuständigkeit der geistlichen Gewalt gezogen worden war, konnte das geistliche Handeln *ratione ordinis politici* der Zuständigkeit der weltlichen Gewalt unterworfen werden. Th. Hobbes hat, das große Thema der politischen Theologie aufnehmend, diese Logik später eindrucksvoll dargelegt.¹⁶ Kirchliche Suprematie gegenüber der weltlichen Gewalt auf der einen, Staatskirchentum auf der anderen Seite waren nicht mehr eine Frage des unterschiedlichen Systems, sondern im Grunde zwei Seiten derselben Sache: die Realisierung der in der Trennung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹ angelegten Möglichkeiten nach dieser oder jener Richtung. 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. Die Vorformen des Souveränitätsgedankens und die territoriale Abschließung des Herrschaftsraumes haben sich, wie unter anderem die Beispiele einerseits der Staufer, andererseits der französischen Könige zeigen, gerade in der Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Suprematieanspruch herausgebildet.

Freilich, der Investiturstreit hatte geistig mehr entschieden, als sich unmittelbar geschichtlich und politisch realisierte. Albert Mirgeler¹⁷ hat darauf hingewiesen, daß die mit der Unterscheidung ›geistlich‹ – ›weltlich‹ tatsächlich eingetretene Säkularisierung dadurch verschleiert

16 Dazu neuestens Carl Schmitt: *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in: *Der Staat* 4 (1965), S. 64 f.

17 AaO, S. 129 und 122 f.

wurde, daß die neue, in sich aufgespaltene Christenheit im allgemeinen Bewußtsein einfach die alte Reichskircheneinheit fortsetzte und weiterhin in den Traditionen der alten sakralen Einheit von Reich und Kirche begriffen wurde. Trotz des prinzipiellen Wandels blieb so, gerade auf dem Boden des Reiches, faktisch eine Überdeckung von Imperium und ecclesia erhalten. Die äußeren Formen des alten Weltgebäudes bestanden noch lange fort, wurden freilich immer mehr zu Hohlformen, in denen Form und Gehalt keineswegs mehr zur Deckung kamen. Auch war es für den Kaiser und die weltlichen Herrscher keine reale Möglichkeit, daß nicht das ganze Volk und ihr weltliches Regiment christlich sein und bleiben solle. Die Säkularisierung hatte in dieser ersten Stufe nur die Entlassung aus dem Bereich des Sakralen und Geheiligten, der unmittelbaren (eschatologischen oder inkarnatorischen) Jenseitsorientierung, nicht die Entlassung aus der religiösen Fundierung schlechthin umgriffen. Die Landesherrschaften und Königreiche, nach dem Investiturstreit freigesetzt auf den Weg zur weltlichen Politik, waren dennoch christliche Herrschaften und Obrigkeiten. Die christliche Religion war die unbezweifelte Grundlage, der gemeinsame, die Homogenität verbürgende Boden zwischen Herrschern und Beherrschten. Auch die Bewegung zum Staat und die Entbindung einer auf Machtbildung und -auseinandersetzung zielenden Politik im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert¹⁸ vollzog sich zunächst in diesem Rahmen. Die neue Situation und Krise, die zur zweiten Stufe der Säkularisation führte, trat mit der Glaubensspaltung ein.

18 W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Berlin und Leipzig 1914, S. 246 ff.; Georg Dahm: *Deutsches Recht*, Stuttgart 1951, S. 266.

II.

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. Vermöge der Bedeutung, die der christlichen Religion für die politische Ordnung zukam, war der Konflikt nicht nur ein religiöser, sondern zugleich ein politischer Konflikt. Für die beiden, später drei, Konfessionen war es ein Konflikt um den wahren Glauben, das reine Evangelium; als Kampf um die Wahrheit duldete er keine Kompromisse. Nach der Verhältnisbestimmung von geistlicher und weltlicher Gewalt, die Theologen und Kanonisten ausgebildet hatten, war es die Aufgabe der weltlichen Macht, mit ihren Mitteln öffentlich den Irrtum zu unterdrücken, Häretiker und Ketzer zu bestrafen. Katholiken, Lutheraner und Reformierte waren sich darin grundsätzlich einig.¹⁹ Nicht nur die aufrührerischen Häretiker, die zugleich politische Unruhestifter waren, sollten davon betroffen werden; auch die nicht-aufrührerischen Häretiker zu bestrafen, war das Amt der Obrigkeit, denn sie waren Lästerer gegen Gott.²⁰ Die Auffassung des Glaubens als rechtsartiges Treueverhältnis und die fortwirkende Tradition der Polis-Religion verschlossen den Weg zur bürgerlichen Toleranz.

Damit war es unvermeidlich, daß die Religionsfrage in vollem Umfang eine Angelegenheit der Politik wurde.

¹⁹ Darstellung und Quellen bei J. Lecler: *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Bd. 1, Stuttgart 1965, S. 148 ff., 240–252, 439 ff., 456 f.

²⁰ Thomas von Aquin: *Sentenzenkommentar IV, d. 13, qu. 2, ad 3*; Luther: siehe Lecler, aaO, Bd. 1, S. 249 f.; Melanchthon: *Corpus Reformatorum IV, c. 737–740*.

Europa wurde im 16./17. Jahrhundert von einer Welle grauenvoller konfessioneller Bürgerkriege durchzogen; politische und religiöse Interessen, Einsatz für den wahren Glauben und Streben nach Machtausdehnung und Machtbehauptung kreuzten und verbanden sich unaufhörlich.²¹ An drei Stellen in Europa wurde dieser religiös-politische Kampf exemplarisch und mit unterschiedlichen Ergebnissen ausgetragen: in Spanien unter Philipp II., im Reich in der Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Reichständen, in Frankreich in den Hugenottenkriegen. Aus diesen konfessionellen Bürgerkriegen ging, wenn man von der besonderen Entwicklung in Spanien absieht, 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 entschieden.

Es mag dahingestellt bleiben, wieweit diese Entwicklung in der Intention der damals Beteiligten lag, aber sie ergab sich aus der Logik der geschichtlichen Situation und den Bedingungen des Handelns, die in ihr vorgegeben waren. Die Unterscheidung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹, zuerst von den Päpsten verwendet zur Begründung kirchlicher Suprematie, entfaltete nun ihre Kraft in Richtung auf den Primat und die Suprematie der Politik. Die Anforderungen der geistlichen Gewalt an die weltliche Macht, die sich angesichts der Glaubensspaltung ergaben, beinhalteten den permanenten politischen Konflikt; sie waren aus sich selbst heraus in unmittelbarer Weise weltlich-politisch. Was Wunder also, daß die weltliche Gewalt, die Könige und

21 Ein guter Überblick jetzt bei J. Lecler, aaO, Bd. 1 und 2.

Fürsten, wollten sie nicht Exekutionsbeamte ihrer Religionspartei werden, um der politischen Ordnung willen die geistlichen Dinge selbst in die Hand nahmen, das heißt ihrer Aufsicht und Entscheidung unterstellten und den Primat der Politik gegenüber der Religion zur Geltung brachten? 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, wieder herstellen. Man muß diese prinzipielle Problemstellung vor Augen haben, wenn man die Ausbildung der königlichen Machtstellung in Frankreich, das »*cuius regio, eius religio*« im Reich, den schon um die Wende des 16./17. Jahrhunderts einsetzenden Territorialismus und Erastianismus der protestantischen Kirchenrechtslehre²² und schließlich die politische Theologie der Staatslehre des Thomas Hobbes richtig verstehen will.

Leopold von Ranke hat in seiner Französischen Geschichte den konfessionellen Bürgerkrieg in Frankreich beschrieben. Wer etwa meint, die ausweglose Situation jener Jahrzehnte werde heutzutage absichtsvoll überzeichnet, um eine Ideologie zur Rechtfertigung des modernen Staates zu schaffen, der mag zu jener Darstellung greifen und aus ihr entnehmen, wie es eigentlich gewesen ist: nicht endenwollende kriegerische Auseinandersetzungen um die Bewilligung, Aufhebung, Erneuerung, Erweiterung und Beschränkung der Pazifikationsedikte für die Hugenotten, stets verbunden mit dem Machtkampf zwischen Königtum

22 Dazu Johannes Heckel: *Cura religionis, Jus in sacra, Jus circa sacra*. Neudruck Darmstadt 1962, S. 44 ff., 53 f., 67 ff. Die ablehnende Beurteilung des kirchenpolitischen Territorialismus bei Lecler, aaO, Bd. 2, S. 381 f., 530 ff., wird diesem Zusammenhang nicht gerecht.

und frondierendem Adel, die durch dreißig Jahre hindurch in wechselnder Folge nahezu das ganze Land in ein Schlachtfeld des Bürgerkrieges verwandelten.²³ Diese Kriege und ihre Etappen brauchen und sollen hier nicht geschildert werden; was in unserem Zusammenhang interessiert, ist die Herausbildung eines spezifisch staatlichen Denkens in den Theorien der sogenannten Politiques, der staatsbezogenen französischen Juristen, und die darauf sich gründende staatliche Machtstabilisierung und -konzentrierung.

Diese Politiques entwickelten nun eine eigene, gegenüber der Tradition des scholastischen Naturrechts neuartige, spezifisch politische Argumentation.²⁴ Sie stellten einen *formellen* Begriff des Friedens auf, der nicht aus dem Leben in der Wahrheit, sondern aus der Gegenüberstellung zum Bürgerkrieg gewonnen wurde. Diesem formellen Begriff des Friedens, das heißt dem Schweigen der Waffen, der äußeren Ruhe und Sicherheit des Lebens, erkennen sie den Primat zu gegenüber dem Streit um die religiöse Wahrheit. Der Bürgerkrieg bringe nicht Sieg oder Unterwerfung der Ketzerei, sondern nur Haß, Elend und Feindschaft; die Waffen seien kein geeignetes Mittel, die Spaltung im Glauben zu überwinden. Der formelle Friede ist für die Politiques gegenüber den Schrecken und Leiden des Bürgerkrieges ein selbständiges, *in sich gerechtfertigtes* Gut. Er ist nur herzustellen durch die Einheit des Landes; diese Einheit des Landes ist nur möglich durch die Achtung des Befehls des Königs als oberstes Gesetz; der König ist die neutrale Instanz, die über den streitenden Parteien und den Bürgern

23 *Französische Geschichte*, 4. bis 6. Buch, aaO, Bd. 1, S. 117–275.

24 Roman Schnur: *Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg*, Berlin 1962, insbes. S. 16–23; ferner auch Lecler, aaO, Bd. 2, S. 109 ff.

steht, nur er kann den Frieden bewirken und erhalten.²⁵ Die Verschiedenheit der Konfessionen ist für die Politiques nicht mehr eine staatliche, sondern eine kirchliche Angelegenheit. Der König habe darauf zu achten, daß seine Untertanen sich nicht in blutigem und heimtückischem Starrsinn zu vernichten suchten; die Wahrheitsfrage selbst könne und solle er nicht entscheiden.²⁶ Die Trennung der Politik von der Religion, die Behauptung ihrer Autonomie setzt sich hier ohne viel Aufhebens, aber nachdrücklich durch. Was gibt der König den Untertanen, wenn er ihnen unter der Bedingung, daß sie sich seinen Gesetzen gegenüber loyal verhalten, die Freiheit ihres Gewissens läßt, fragt Michel de L'Hopital 1568 in einer Denkschrift an den König. »Er gibt ihnen eine Gewissensfreiheit oder vielmehr er läßt ihre Gewissen in Freiheit.« Dann fährt er fort: »Nennt ihr das kapitulieren? Ist es eine Kapitulation, wenn ein Untertan mit euch übereinkommt, daß er seinen Fürsten anerkennt und sein Untertan bleibt«?²⁷ Die rein weltliche Betrachtung des politischen Herrschaftsverhältnisses ist in dieser Argumentation schon vollzogen. Die Religion ist kein notwendiger Bestandteil der politischen Ordnung mehr.

Als Heinrich IV. von Navarra schließlich zum katholischen Glauben übertrat, um sein nach der *loi salique* bestehendes Anrecht auf den Thron zu verwirklichen, war dies kein Sieg der ›wahren Religion‹ mehr, wie es nach außen scheinen könnte, sondern ein Sieg der Politik. Gründe der Staatsklugheit und politischen Vernunft waren es, die Hein-

25 Schnur, aaO, S. 21-23.

26 So Michel de L'Hopital in der Denkschrift an den König von 1568, vgl. Lecler, aaO, Bd. 2, S. 111.

27 Oeuvres, Bd. 2, S. 199, angeführt bei Lecler, aaO, Bd. 2, S. 112.

rich zu seinem Schritt bestimmten:²⁸ um dem Land endlich den Frieden, der nur so erreichbar war, zu geben, um die königliche Herrschaft zu sichern, wurde der Glaubenswechsel vollzogen. Das erste, was Heinrich IV. tat, nachdem er das Land äußerlich befriedet hatte, war die Begründung einer gesetzlichen Existenz für die Hugenotten im Edikt von Nantes (1598).²⁹ Der einzelne konnte Bürger des Königreiches sein, alle zivilen Rechte genießen, ohne der wahren Religion anzugehören. Die erste, substantielle Trennung von Kirche und Staat war hiermit Wirklichkeit. Das Edikt von Nantes machte erstmals den Versuch, zwei Religionen in einem Staate zuzulassen.

Vergleichen wir Heinrich IV. mit Heinrich IV.: Heinrich IV., der Kaiser, als Büsser in Canossa, um innerhalb einer religiös-politischen Einheitswelt durch die päpstliche Absolution die Voraussetzung dafür zu schaffen, sein Königsamt wieder auszuüben; Heinrich IV. von Frankreich, zum katholischen Glauben konvertierend und der Ketzerei abschwörend, um seiner Herrschaft Sicherheit, dem Land Frieden und Ruhe zu geben: wie sehr hatten, trotz der äußeren Ähnlichkeit des Ablaufs, Sieger und Besiegter gewechselt.

Wenn gleichwohl fast überall in Europa, auch in Frankreich selbst, auf lange Zeit das Prinzip der Staatsreligion herrschte, so spricht das nicht gegen diese Feststellung; denn die Entscheidung für die Staatsreligion war nicht eine Frage der Verwirklichung und Durchsetzung der Wahrheit, sondern eine Frage der Politik. »In einem Staat können nicht zwei Religionen bestehen«, dieses Argument wurde immer wieder von vielen, von Theologen wie von Politi-

28 Ranke: *Französische Geschichte*, aaO, Bd. 1, S. 265 ff.

29 »Das war das Schlimmste von der Welt« soll der Papst im Hinblick auf die im Edikt zugestandene Gewissensfreiheit gesagt haben, als der französische Gesandte ihm davon berichtete; vgl. Lecler, aaO, Bd. 2, S. 183. In der Tat, die alte Beziehung von Religion und Politik war mit diesem Edikt an ihr Ende gekommen.

kern, gegen Toleranz und Kultfreiheit ins Feld geführt.³⁰ Mochte es tatsächlich für die damaligen Verhältnisse vielerorts zutreffend sein – auch die Menschen, jahrhundertlang in den Formen der öffentlichen Kult-Religion lebend, mußten ja erst reif und fähig werden zur Toleranz –, es war kein religiöses, sondern ein politisches Argument, bezogen auf Sicherheit und Ordnung des Staates. Die ganze Frage war damit aus der Unbedingtheit der Bindung an die Wahrheit entlassen und den Möglichkeiten und Bedingungen der Politik unterstellt. Sie war damit – und erst damit – auch der Abwägung, der Ausgrenzung von Freiheitsräumen, ja für den Weg zur Toleranz offen. Die Religion war nicht mehr *de jure*, sondern *de facto* garantiert; und sie war garantiert kraft der Entscheidung der politischen Macht. Es war folgerichtig, daß sie unter die Kuratel des »landesherrlichen Kirchenregiments« wie überhaupt des Staatskirchentums gestellt wurde. Daß die Herrscher nicht daran dachten, sich und ihre werdenden Staaten außerhalb der Grundlagen des Christentums zu stellen, daß sie selbst Christen waren und sein wollten, ändert an dem prinzipiellen Unterschied gegenüber der Zeit vor der Glaubenspaltung nichts. Für die sich ankündigende Ordnung war dies eine tatsächlich vorhandene und vorausgesetzte, aber keine notwendige Bedingung mehr.

Wie sehr die Säkularisation in diesem Sinne Staat und Politik fortan bestimmte, zeigt das politische Testament Richelieus. Der Kardinal der römischen Kirche spricht hier davon – das Testament richtet sich an einen sehr fromm und kirchentreu erzogenen Prinzen –, daß die »Regierung Gottes« die erste Grundlage für das Glück eines Staates sei; jeder

30 Vgl. Lecler, aaO, Bd. 1, S. 367, 549, Bd. 2, S. 63/64, 137 f., 143 f., 385 f.

Fürst müsse sie zur Geltung bringen.³¹ Aber worin besteht sie? Richelieu setzt das als bekannt voraus, er gibt keine Details außer der Ermahnung zum guten, vorbildhaften Leben. Die »Regierung Gottes« wird abgedrängt in den Bereich der Moral, bleibt ohne inhaltlich faßbaren Gehalt für die Politik. Für das politische Handeln wird dann die ›raison‹ zur obersten Richtschnur erklärt. Die natürliche Einsicht läßt jeden erkennen, daß, da der Mensch raisonnable geschaffen ist, er alles nur aus raison tun darf, denn sonst würde er gegen seine Natur handeln und folglich gegen die Grundlagen seines eigenen Wesens.³² Der religiöse Bezug wird nur noch indirekt hergestellt, indem die menschliche raison von Gott erschaffen ist, aber in der Aktualisierung ist sie sich selbst Gesetz.

Was sich so im kontinentalen Europa, vorab in Frankreich, als prinzipielle Lösung in der Beziehung von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Religion und Politik ankündigt, hat seinen klarsten theoretischen Ausdruck in der Staatslehre des Thomas Hobbes gefunden. Sie ist für unser Problem in besonderer Weise instruktiv. Hobbes begründet den Staat als souveräne Entscheidungseinheit, die äußeren Frieden und Sicherheit gewährleistet. Ausgangspunkt ist für ihn dabei allein die menschliche Bedürfnisnatur, das heißt die Erhaltung und Sicherung der elementaren, auf die äußere Existenz bezogenen Lebensgüter; die religiöse Bestimmung des Menschen, Religion als menschliches Lebensgut, gehen darin nicht ein. *Salus publica in quo consistit?* fragt Hobbes im 13. Kapitel von ›De cive‹ bei der

31 Richelieu: *Politisches Testament*, Teil II, cap. 1. Ausg. Mommsen (Klassiker der Politik), Berlin 1926, S. 164 f.

32 Ebd., cap. 2, aaO, S. 167.

Behandlung der Pflichten des Herrschers. Die Antwort ist von klassischer Prägnanz: »1. ut ab hostibus externis defendantur; 2. ut pax interna conservetur; 3. ut quantum cum securitate publica consistere potest, locupletentur; 4. ut libertate innoxia perfruantur.«³³ Die rein säkulare, diesseitsorientierte und religions-unabhängige Zielsetzung des Staates ist darin eindeutig ausgesprochen: Sicherung der Erhaltungsbedingungen des bürgerlichen Lebens und Ermöglichung der Befriedigung der individuellen Lebensbedürfnisse durch die Bürger. Um dieses Zieles willen wird der Staat begründet, um dieses Zieles willen wird er mit dem »summum imperium«, das heißt der höchsten, zur Letztentscheidung berufenen und darum souveränen Herrschaftsgewalt ausgestattet, weil nur durch eine solche souveräne, letztentscheidende Instanz, der gegenüber sich niemand auf sein »privates« Urteil berufen kann, Frieden und Sicherheit erreicht, Recht und Unrecht sicher unterschieden werden können. Der Staat in diesem Sinn ist die »minimum condition« für Frieden und Sicherheit.

Die »recta ratio«, die Hobbes als methodischer Leitfaden für seine Staatsbegründung dient, ist nicht mehr eine aus sich glaubensbestimmte und glaubensorientierte, sondern eine auf sich gestellte, individualistische und zweckgerichtete Vernunft.³⁴ Das bedeutet nicht, daß Hobbes Atheist gewesen sei oder sein System nur atheistisch verstanden

33 Thomas Hobbes: *Elementa philosophica de cive*, cap. 13,6.

34 Kennzeichnend dafür die Definition des »natürlichen Gesetzes« bei Hobbes, *De cive*, c. 2, 1: »*Dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam.*« Der Übergang von der seinsvernehmenden, an einer universalen Ordnung der Zwecke orientierten Vernunft zur zweckhaft-funktionalen Vernunft ist hier vollzogen.

werden könne, wie Leo Strauss gemeint hat.³⁵ Hobbes setzt den Herrscher als Träger der Staatsgewalt als einen Christen voraus und baut den christlichen Glauben *als solchen* in seiner unauswechselbaren Aussage »that Jesus is the Christ« in den Staat ein.³⁶ Aber dennoch enthält Hobbes' Staatskonstruktion die prinzipielle Säkularisation. Seine Staatsbegründung geht nicht aus dem christlichen Glauben hervor, sie ist nach Grund und Ziel von ihm unabhängig, steht auf dem Boden der reinen Bedürfnisnatur und der zweckgerichteten, individualistischen Vernunft in sich selbst. Was Hobbes im Hinblick auf die Christlichkeit seines Staates darlegt, ist der über den Ausschluß des Widerspruches erbrachte Nachweis, daß dieser Vernunftstaat, in dem der Herrscher Christ ist, auch selbst ein christlicher Staat sei; weder das Evangelium noch einzelne göttliche Gebote besagten etwas gegen die Herrschaftsgewalt des Souveräns und die unbedingte Gehorsamspflicht der Untertanen, auch nicht gegen die Zuständigkeit des Herrschers in geistlichen Dingen.³⁷ Das bedeutet, als These formuliert, daß Staat und Christentum zusammen bestehen können und die Anerkennung der souveränen staatlichen Entscheidungsgewalt keine Glaubensverleugnung zum Inhalt hat; die rein weltliche, utilitaristische Staatsbegründung und Staatszielbestimmung ist dadurch weder aufgehoben noch in ihrer Schlüssigkeit in Frage gestellt.

35 Leo Strauss: *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied 1966, S. 78 ff.

36 Das hat die neue Hobbesforschung nachgewiesen, vgl. zuletzt Th. Hood: *The Divine Politics of Thomas Hobbes*, Oxford 1964; dazu Carl Schmitt: *Die vollendete Reformation*, aaO, S. 51 ff.; Bernard Willms: *Von der Vermessung des Leviathan, Aspekte neuerer Hobbes-Literatur*, in: *Der Staat* 6 (1967), S. 225 ff., 230 ff.

37 Vgl. *De cive*, cap. 15: *Leviathan*, Teil 3, cap. 32, 40, 42. Insoweit weiche ich von der bei B. Willms, aaO, gegebenen Beurteilung ab.

Auch für diese zweite Stufe der Säkularisation gilt, daß die Überführung des prinzipiell Entschiedenen in die Wirklichkeit nicht ein einmaliges Ereignis, sondern ein historischer Prozeß war. Die säkularisierende Umgestaltung der politisch-sozialen Ordnung vollzog sich allmählich, und lange Zeit lagen alte und neue Bauelemente dicht neben und beieinander.

Die Französische Revolution brachte den politischen Staat, wie er in den konfessionellen Bürgerkriegen entstanden und von Hobbes vorgedacht worden war, zur Vollen- dung. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, das »erste Grundgesetz der neuen Gesellschaft«, wie Lorenz von Stein sagt, spricht vom Staat als »corps social«. Der Staat ist politische Herrschaftsorganisation zur Sicherung der natürlichen und vorstaatlichen Rechte und Freiheiten des einzelnen. Sein Um-willen und seine Legitimation hat er nicht in seiner geschichtlichen Herkunft oder göttlichen Stiftung, nicht im Dienst an der Wahrheit, sondern in der Bezogenheit auf die freie selbstbestimmte Einzelpersönlichkeit, das Individuum. Seine Basis ist der Mensch *als Mensch*. Der Mensch, wie er in den Naturbegriff des Vernunftrechts und von dort in die Prinzipien der déclaration eingeht, ist aber ein profanes, von einer notwendig religiösen Bestimmung emanzipiertes Wesen. Zu den Freiheiten, um deren Sicherung und Erhaltung der Staat besteht, gehört seit der Verfassung von 1791 die Glaubens- und Religionsfreiheit.³⁸ Damit ist der Staat als solcher gegenüber der Religion neutral, er emanzipiert sich als Staat

38 Verfassung von 1791, Tit. I; die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom 4. 8. 1789 enthielt nur die Garantie der religiösen Meinungsfreiheit in den Grenzen der gesetzlichen öffentlichen Ordnung.

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. Sie wird, im doppelten Sinn des Wortes, vom Staat frei-gegeben. Karl Marx hat diesen strukturellen Zusammenhang mit großer Deutlichkeit gesehen: »Die Religion«, sagt er, »ist nicht mehr der Geist des Staates ..., sie ist zum Geist der bürgerlichen Gesellschaft geworden ... Sie ist nicht mehr das Wesen der Gemeinschaft, sondern das Wesen des Unterschieds ... Sie ist aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exiliert«. ³⁹ Überall, wo der Staat seinen Bürgern Religionsfreiheit als Grundrecht gewährleistet – und dies zu tun lag von Anfang an in seinem ›Auftrag‹, wenn es sich auch erst später realisierte –, treffen diese Feststellungen zu. 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. ⁴⁰ Die Substanz des Allgemeinen, das der Staat verkörpern und sichern soll, kann folglich nicht mehr in der Religion, einer bestimmten Religion gesucht, sie muß unabhängig von der Religion in weltlichen Zielen und Gemeinsamkeiten gefunden werden. Das Maß der Verwirklichung der Religionsfreiheit bezeichnet daher das Maß der Weltlichkeit des Staates.

39 Karl Marx: *Zur Judenfrage* = *Karl Marx: Die Frühschriften*, hrsg. von Landshut, Stuttgart 1953, S. 183; ferner Eric Weil: *Die Säkularisierung der Politik und des politischen Ansehens in der Neuzeit*, in: *Marxismusstudien*, 4. Folge, Tübingen 1962.

40 Gerhard Anschütz: *Die Religionsfreiheit*, in: *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, hrsg. v. Anschütz und Thoma, Bd. 2, Tübingen 1932, § 106.

Das 19. Jahrhundert hat lange versucht, diesen Konsequenzen auszuweichen. Gegen die Emanzipation des Staates von der Religion, die in der Gewährleistung der Religionsfreiheit lag, stellte man im Zeichen der Restauration die Idee vom »christlichen Staat«. Der »christliche Staat« sollte die allgemein sichtbar werdende prinzipielle Säkularisation aufhalten oder gar rückgängig machen. Aber was wurde erreicht? Nicht mehr als eine Überlagerung der Wirklichkeit mit einem nicht-säkularisierten Schein, ohne doch das Fortbestehen und die Ausbreitung des Staatsgedankens und damit das politische Prinzip der Säkularisation irgendwie beeinträchtigen zu können. Das Ergebnis waren Surrogate: das Königtum von Gottes Gnaden, der Bund von Thron und Altar, die heilige Allianz...⁴¹ Das Christentum wurde zum Dekor für höchst weltliche Geschäfte, eingesetzt zur Stabilisierung von Machtlagen und zur Sanktion zeitbedingter politisch-sozialer Verhältnisse, um sie gegenüber einem verändernden Zugriff zu konservieren. Auch hier hat Marx die prinzipielle Seite des Vorgangs klar erkannt: »Der sogenannte christliche Staat ist die christliche Verneinung des Staats, aber keineswegs die staatliche Verwirklichung des Christentums«. ⁴² Die Versuche, auf solche Weise gegen die strukturbedingte Weltlichkeit und Neutralität des Staates seinen angeblich institutionell-christlichen Charakter zu bewahren oder wieder herzustellen, sind denn auch sämtlich gescheitert. Nicht nur im 19. Jahrhundert, auch bei der

41 Zum Königtum von Gottes Gnaden: Otto Brunner: *Vom Gottesgnadentum zum monarchischen Prinzip*, in: *Das Königtum*, Konstanz-Lindau 1954, S. 279 ff. (291 ff.). Als Karl X. von Frankreich die in der Krönungszeremonie als Auswirkung der göttlichen Heilskraft der Könige vorgeschriebene Handauflegung bei Leprosenkranken vornahm, hatte er Handschuhe an.

42 *Frühschriften*, aaO, S. 183.

Neubegründung deutscher Staatlichkeit nach 1945, als wiederum ein christlicher statt des säkularisierten Staates aufgerichtet werden sollte, behielt die Religionsfreiheit das letzte Wort.⁴³ Sie mußte es behalten, wollte der Staat sich nicht selbst aufgeben.

III.

Überblickt man die hier geschilderte Entwicklung, so stellt sich zunächst die Frage nach der sachlichen Bedeutung dieses Säkularisationsvorgangs. 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?

Diese Frage läuft darauf hinaus, inwieweit die Entsakralisierung der politischen Ordnung, die »Entweltlichung des geistlichen« und »Entgeistlichung des weltlichen« Bereichs (H. Krüger),⁴⁴ die sich in und mit der Entstehung des Staates vollzog, auch eine *Entchristlichung* bedeutet.

43 Die westdeutschen Länderverfassungen der ersten Jahre nach 1945 enthalten sehr zahlreiche ideologische Restaurationsversuche eines »christlichen« Staates, die einer näheren Untersuchung wert sind. Das »letzte Wort« der Religionsfreiheit: *Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts*, Bd. 19, S. 206 ff., 226, und dazu A. Hollerbach: *Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts*, in: Archiv des öffentlichen Rechts, Bd. 92 (1967), S. 99 ff.

44 Herbert Krüger: *Staatslehre*, Stuttgart 1963, S. 43.

Es ist zweifelhaft, ob sich diese Frage überhaupt in der einen oder anderen Richtung beantworten läßt. Denn die Antwort hängt wesentlich von der theologischen und geschichtsphilosophischen Deutung ab, die dem Säkularisationsvorgang zuteil wird, und führt damit hinüber in das Selbstverständnis und die sich wandelnde Selbstinterpretation des christlichen Glaubens. Ist der christliche Glaube seiner inneren Struktur nach eine Religion wie andere Religionen auch und ist deshalb seine gültige Erscheinungsform die des öffentlichen (Polis-)Kults, oder transzendiert der christliche Glaube die bisherigen Religionen, liegt seine Wirksamkeit und Verwirklichung gerade darin, die Sakralformen der Religion und die öffentliche Kult-Herrschaft abzubauen und die Menschen zur vernunftbestimmten, »weltlichen« Ordnung der Welt, zum Selbstbewußtsein ihrer Freiheit zu führen? Kein Geringerer als Hegel hat die Säkularisationsbewegung der europäischen Neuzeit, christlich gesehen, positiv interpretiert, nicht als Negation, sondern als Verwirklichung des Inhalts der Offenbarung, die mit Jesus Christus in die Welt gekommen sei.⁴⁵ Und Karl Marx hat, von seinem Standpunkt aus mit Kritik, darauf hingewiesen, daß die Emanzipation des Staates von der Religion ja nicht die wirkliche Religiosität des Menschen aufhebe und aufzuheben strebe.⁴⁶ Als persönliches Bekenntnis des einzelnen, als durch die religiöse Überzeugung der Bürger vermittelte gesellschaftliche (und insofern auch politische) Kraft vermag der christliche Glaube auch und gerade im »weltlichen« Staat wirksam zu sein,

45 G. W. F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ausg. Gaus, § 185; ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830, § 552.

46 Karl Marx, aaO, S. 183.

ja die Religion wird in diesem Staat gerade zu solcher Wirksamkeit freigegeben: Religionsfreiheit ist nicht nur ›negative‹, sondern ebenso ›positive‹ Bekenntnisfreiheit der Bürger. Verwehrt ist der Religion allerdings die institutionell-öffentliche Existenzform und die notwendige Teilhabe am Allgemeinen des Staates. Läßt sich sagen, daß schon dadurch der christliche Glaube zum Verlust seiner Weltwirksamkeit und möglichen Geschichtsmächtigkeit verurteilt ist? Diese Frage ist nicht nur rhetorisch gemeint.

Aktueller noch ist eine andere Frage. 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? Bis zum 19. Jahrhundert war ja, in einer zunächst sakral, dann religiös gedeuteten Welt die Religion immer die tiefste Bindungskraft für die politische Ordnung und das staatliche Leben gewesen. Läßt sich Sittlichkeit innerweltlich, säkular begründen und erhalten, kann der Staat sich auf eine ›natürliche Moral‹ erbauen? Wenn nicht, kann er – unabhängig von dem allen – aus der Erfüllung der eudämonistischen Lebenserwartung seiner Bürger leben? Diese Fragen führen zurück auf eine tieferliegende, prinzipielle Frage: Wieweit können staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des einzelnen leben ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt?

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. Dieses Problem blieb zunächst verdeckt, weil im 19. Jahrhundert eine neue einheitsbildende Kraft an die Stelle der alten trat: die Idee der Nation. Die Einheit der Nation folgte der Einheit aus der Religion und begründete eine neue, allerdings mehr äußerlich-politisch gerichtete Homogenität,⁴⁷ innerhalb deren man noch weithin aus der Tradition der christlichen Moral lebte. Diese nationale Homogenität suchte und fand ihren Ausdruck im Nationalstaat. Inzwischen hat die Idee der Nation, nicht allein in vielen Staaten Europas, diese Formkraft verloren. Auch in den jungen Staaten Asiens und Afrikas wird ihre Formkraft von vorübergehender Dauer sein: Der Individualismus der Menschenrechte, zur vollen Wirksamkeit gebracht, emanzipiert nicht nur von der Religion, sondern, in einer weiteren Stufe, auch von der (volkhaften) Nation als homogenitätsbildender Kraft. Nach 1945 suchte man, vor allem in Deutschland, in der Gemeinsamkeit vorhandener Wertüberzeugungen eine neue Homogenitätsgrundlage zu finden. Aber dieser Rekurs auf die ›Werte‹, auf seinen mitteilbaren Inhalt befragt, ist ein höchst dürrtiger und auch gefährlicher Ersatz; er öffnet dem Subjektivismus und Positivismus der Tageswertungen das Feld, die, je für sich objektive Geltung verlangend, die Freiheit eher zerstören als fundieren.⁴⁸

47 Siehe die grundlegende historisch-systematische Untersuchung von Eugen Lemberg: *Geschichte des Nationalismus in Europa*, Stuttgart 1950; ders.: *Nationalismus*, I. und II. rde, Hamburg 1964.

48 Vgl. den Beitrag von Carl Schmitt: *Die Tyrannei der Werte*, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, S. 37 ff.

So stellt sich die Frage nach den bindenden Kräften von neuem und in ihrem eigentlichen Kern: *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. Andererseits 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. Die verordnete Staatsideologie ebenso wie die Wiederbelebung aristotelischer Polis-Tradition oder die Proklamierung eines »objektiven Wertsystems« heben gerade jene Entzweiung auf, aus der sich die staatliche Freiheit konstituiert.⁴⁹ Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören.

Der Staat kann versuchen, diesem Problem zu entgehen, indem er sich zum Erfüllungsgaranten der eudämonistischen Lebenserwartung der Bürger macht und daraus die ihn tragende Kraft zu gewinnen sucht. Das Feld, das sich damit eröffnet, ist allerdings grenzenlos. Denn es handelt sich dann nicht mehr darum, daß der Staat vorsorgende,

49 Das ist für die Aufnahme der antiken Polis-Tradition ganz übersehen in der Arbeit von W. Hennis: *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied 1963; dazu auch Bernard Willms: *Ein Phoenix zu viel*, in: *Der Staat* 3 (1964), S. 488 ff. Grundsätzlich zum Problem der Entzweiung Joachim Ritter: *Hegel und die Französische Revolution*, Köln-Opladen 1957.

sozialgestaltende Politik betreibt, die das Dasein seiner Bürger sichern soll – diese Aufgabe ist für ihn unverzichtbar –, sondern daß er sein ›Um-willen‹, seinen ihn legitimierenden Grund eben darin zu finden sucht. Der Staat, auf die inneren Bindungskräfte nicht mehr vertrauend oder ihrer beraubt, wird dann auf den Weg gedrängt, die Verwirklichung der sozialen Utopie zu seinem Programm zu erheben. Man darf bezweifeln, ob das prinzipielle Problem, dem er auf diese Weise entgehen will, dadurch gelöst wird. Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?

So wäre denn noch einmal – mit Hegel⁵⁰ – 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. Freilich nicht in der Weise, daß er zum »christlichen« Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.

50 *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* 1830, § 552. Das Problem des Verhältnisses von Staat und Religion ist hier auf einer Höhe geistiger Reflexion diskutiert, die seither nicht wieder erreicht worden ist.



Ernst-Wolfgang Böckenförde, geboren am 19. 9. 1930 in Kassel. Studium der Rechtswissenschaft, Geschichte und Philosophie an den Universitäten Münster und München. Erste Juristische Staatsprüfung 1953. Promotion zum Dr. iur. 1956 (bei Hans J. Wolff in Münster). Promotion zum Dr. phil. 1961 (bei Franz Schnabel in München). Dr. iur., Dr. theol. h.c. mult. 1959 bis 1964 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Öffentliches Recht und Politik der Universität Münster. Habilitation 1964 in Münster, Professor für Öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte, Rechtsphilosophie an den Universitäten Heidelberg (1964 – 1969), Bielefeld (1969 – 1977), Freiburg (seit 1977), emeritiert 1995. Richter des Bundesverfassungsgerichts von 1983 – 1996. Korrespondierendes Mitglied der Bayerischen und der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften.

Selbständige Veröffentlichungen

Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus. Berlin 1958, 2. Aufl. 1981.

Die deutsche verfassungsgeschichtliche Forschung im 19. Jahrhundert. Berlin 1961, 2. Aufl. 1995.

Die Organisationsgewalt im Bereich der Regierung. Berlin 1964.

Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung. Freiburg i. Br. 1973.

Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit. Köln–Opladen 1973.

Verfassungsfragen der Richterwahl. Berlin 1974.

Der Staat als sittlicher Staat. Berlin 1978.

Die verfassungsgebende Gewalt des Volkes. Frankfurt/Main 1986.

Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche, Band I – III. Freiburg i. Br. 1988–1990.

Zur Lage der Grundrechtsdogmatik nach 40 Jahren Grundgesetz. München 1990.

Recht, Staat, Freiheit. Frankfurt/Main 1991, Erweiterte Ausgabe (4. Aufl.) 2006, stw 914.

Staat, Verfassung, Demokratie. Frankfurt/Main 1991, 2. Aufl. 1992, stw 953.

Welchen Weg geht Europa? München 1997.

Staat, Nation, Europa. Frankfurt/Main 1999, 2. Aufl. 2000, stw 1419.

Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter. Tübingen 2002, 2. erw. Aufl. 2006.

Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002. Münster/W. 2004, 2. erw. Aufl. 2007.

Aufsätze zum Thema des Vortrags

Überlegungen zu einer Theologie des modernen säkularen Rechts (1999), jetzt in: E.-W. Böckenförde: *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*. Münster/W. 2007, S. 393–414.

Religion im säkularen Staat (2002), ebd. S. 425–437.

Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates (2005), ebd. S. 439–455.

*THEMEN – Eine Publikationsreihe
der Carl Friedrich von Siemens Stiftung*

In der Reihe *Themen* wird eine kleine Auswahl der im Wissenschaftlichen Programm der Carl Friedrich von Siemens Stiftung gehaltenen Vorträge in teilweise überarbeiteter und erweiterter Form veröffentlicht. Die Publikationen können von der Stiftung direkt bezogen werden. Vergriffene Bände sind mit dem Vermerk *vgr* gekennzeichnet.

- 1 Reinhard Raffalt: *Das Problem der Kontaktbildung in der zeitgenössischen Gesellschaft*. 1960. 2. Auflage 1970. 20 S. *vgr*
- 2 Kurd von Bülow: *Über den Ort des Menschen in der Geschichte der Erde*. 1961. 2. Auflage 1970. 32 S. *vgr*
- 3 Albert Maucher: *Über das Gespräch*. 1961. 2. Auflage 1970. 22 S. *vgr*
- 4 Felix Messerschmid: *Das Problem der Planung im Bereich der Bildung*. 1961. 2. Auflage 1970. 34 S.
- 5 Peter Dürrenmatt: *Das Verhältnis der Deutschen zur Wirklichkeit der Politik*. 1963. 2. Auflage 1970. 40 S. *vgr*
- 6 Fumio Hashimoto: *Die Bedeutung des Buddhismus für den modernen Menschen*. 1964. 2. Auflage 1970. 36 S. *vgr*
- 7 Clemens-August Andreae: *Leben wir in einer Überflußgesellschaft?* 1965. 2. Auflage 1970. 28 S. *vgr*
- 8 Rolf R. Bigler: *Möglichkeiten und Grenzen der Psychologischen Rüstung*. 1965. 2. Auflage 1970. 35 S.
- 9 Robert Sauer: *Leistungsfähigkeit von Automaten und Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit*. 1965. 2. Auflage 1970. 32 S. *vgr*
- 10 Hubert Schrader: *Die Wirklichkeit des Bildes*. 1966. 66 S. *vgr*
- 11 Wilhelm Lehmann: *Das Drinnen im Draußen oder Verteidigung der Poesie*. 1968. 24 S. *vgr*
- 12 Richard Lange: *Die Krise des Strafrechts und seiner Wissenschaften*. 1969. 46 S. *vgr*
- 13 Hellmut Diwald: *Ernst Moritz Arndt. Das Entstehen des deutschen Nationalbewußtseins*. 1970. 46 S. *vgr*
- 14 *Zehn Jahre Carl Friedrich von Siemens Stiftung*. 1970. 54 S. *vgr*

- 15 Ferdinand Seibt: *Jan Hus. Das Konstanzer Gericht im Urteil der Geschichte.* 1973. 58 S. *vgr*
- 16 Heinrich Euler: *Napoleon III. Versuch einer Deutung.* 1973. 82 S. *vgr*
- 17 Günter Schmölders: *Carl Friedrich von Siemens. Vom Leitbild des großindustriellen Unternehmers.* 1973. 64 S. *vgr*
- 18 Ulrich Hommes: *Entfremdung und Versöhnung. Zur ideologischen Verführung des gegenwärtigen Bewusstseins.* 1973. 50 S. *vgr*
- 19 Dennis Gabor: *Holographie 1973.* 1974. 52 S.
- 20 Wilfried Guth: *Geldentwertung als Schicksal?* 1974. 44 S.
- 21 Hans-Joachim Queisser: *Festkörperforschung.* 1975. 2. Auflage 1976. 64 S. *vgr*
- 22 Ekkehard Hieronimus: *Der Traum von den Urkulturen.* 1975. 2. Auflage 1984. 54 S. *vgr*
- 23 Julien Freund: *Georges Sorel.* 1977. 76 S. *vgr*
- 24 Otto Kimminich: *Entwicklungstendenzen des gegenwärtigen Völkerrechts.* 1976. 2. Auflage 1977. 52 S.
- 25 Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny: *Umwelt und Selbstverwirklichung als Ideologie.* 1977. 42 S. *vgr*
- 26 Franz C. Lipp: *Eine europäische Stammestracht im Industriezeitalter. Über das Vorder- und Hintergründige der bayerisch-österreichischen Trachten.* 1978. 43 S. *vgr*
- 27 Christian Meier: *Die Ohnmacht des allmächtigen Dictators Caesar.* 1978. 108 S. *vgr*
- 28 Stephan Waetzoldt und Alfred A. Schmid: *Echtheitsfetischismus? Zur Wahrhaftigkeit des Originalen.* 1979. 72 S. *vgr*
- 29 Max Imdahl: *Giotto. Zur Frage der ikonischen Sinnstruktur.* 1979. 60 S. *vgr*
- 30 Hans Frauenfelder: *Biomoleküle. Physik der Zukunft?* 1980. 2. Auflage 1984. 53 S. *vgr*
- 31 Günter Busch: *Claude Monet »Camille«. Die Dame im grünen Kleid.* 1981. 2. Auflage 1984. 50 S.
- 32 Helmut Quaritsch: *Einwanderungsland Bundesrepublik Deutschland? Aktuelle Reformfragen des Ausländerrechts.* 1981. 2. Auflage 1982. 92 S. *vgr*
- 33 Armand Borel: *Mathematik: Kunst und Wissenschaft.* 1982. 2. Auflage 1984. 58 S.
- 34 Thomas S. Kuhn: *Was sind wissenschaftliche Revolutionen?* 1982. 2. Auflage 1984. 62 S. *vgr*
- 35 Peter Claus Hartmann: *Karl VII.* 1982. 2. Auflage 1984. 60 S.

- 36 Frédéric Durand: *Nordistik. Einführung in die skandinavischen Studien*. 1983. 104 S.
- 37 Hans-Martin Gauger: *Der vollkommene Roman: »Madame Bovary«*. 1983. 2. Auflage 1986. 70 S. vgr
- 38 Werner Schmalenbach: *Das Museum zwischen Stillstand und Fortschritt*. 1983. 47 S.
- 39 Wolfram Eberhard: *Über das Denken und Fühlen der Chinesen*. 1984. 2. Auflage 1987. 48 S.
- 40 Walter Burkert: *Anthropologie des religiösen Opfers*. 1984. 2. Auflage 1987. 64 S.
- 41 Christopher Freeman: *Die Computerrevolution in den langen Zyklen der ökonomischen Entwicklung*. 1985. 57 S. vgr
- 42 Benno Hess und Peter Glotz: *Mensch und Tier. Grundfragen biologisch-medizinischer Forschung*. 1985. 60 S. vgr
- 43 Hans Elsässer: *Die neue Astronomie*. 1986. 64 S. vgr
- 44 Ernst Leisi: *Naturwissenschaft bei Shakespeare*. 1988. 124 S.
- 45 Dietrich Murswiek: *Das Staatsziel der Einheit Deutschlands nach 40 Jahren Grundgesetz*. 1989. 56 S. vgr
- 46 François Furet: *Zur Historiographie der Französischen Revolution heute*. 1989. 50 S. vgr
- 47 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Zur Lage der Grundrechtsdogmatik nach 40 Jahren Grundgesetz*. 1990. 86 S. vgr
- 48 Christopher Bruell: *Xenophons Politische Philosophie*. 1990. 2. Auflage 1994. 71 S.
- 49 Heinz-Otto Peitgen und Hartmut Jürgens: *Fraktale. Gezähmtes Chaos*. 1990. 70 S. vgr
- 50 Ernest L. Fortin: *Dantes »Göttliche Komödie« als Utopie*. 1991. 62 S.
- 51 Ernst Gottfried Mahrenholz: *Die Verfassung und das Volk*. 1992. 58 S. vgr
- 52 Jan Assmann: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*. 1992. 2. Auflage 1995. 122 S. 3., erweiterte Auflage 2006. 138 S.
- 53 Gerhard Kaiser: *Fitzcarraldo Faust. Werner Herzogs Film als postmoderne Variation eines Leitthemas der Moderne*. 1993. 74 S. vgr
- 54 Paul A. Cantor: *»Macbeth« und die Evangelisierung von Schottland*. 1993. 88 S.
- 55 Walter Burkert: *»Vergeltung« zwischen Ethologie und Ethik*. 1994. 48 S. vgr
- 56 Albrecht Schöne: *Fausts Himmelfahrt. Zur letzten Szene der Tragödie*. 1994. 40 S. vgr

- 57 Seth Benardete: *On Plato's »Symposium« – Über Platons »Symposion«*. 1994. 2. Auflage 1999. 106 S. mit einer Farbausschlagtafel.
- 58 Yosef Hayim Yerushalmi: *»Diener von Königen und nicht Diener von Dienern«*. *Einige Aspekte der politischen Geschichte der Juden*. 1995. 62 S. vgr
- 59 Stefan Hildebrandt: *Wahrheit und Wert mathematischer Erkenntnis*. 1995. 60 S.
- 60 Dieter Grimm: *Braucht Europa eine Verfassung?* 1995. 58 S.
- 61 Horst Bredekamp: *Repräsentation und Bildmagie der Renaissance als Formproblem*. 1995. 84 S.
- 62 Paul Kirchhof: *Die Verschiedenheit der Menschen und die Gleichheit vor dem Gesetz*. 1996. 80 S.
- 63 Ralph Lerner: *Maimonides' Vorbilder menschlicher Vollkommenheit*. 1996. 50 S.
- 64 Hasso Hofmann: *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie*. 1997. 98 S.
- 65 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Welchen Weg geht Europa?* 1997. 60 S.
- 66 Peter Gülke: *Im Zyklus eine Welt. Mozarts letzte Sinfonien*. 1997. 64 S.
- 67 David E. Wellbery: *Schopenhauers Bedeutung für die moderne Literatur*. 1998. 70 S.
- 68 Klaus Herding: *Freuds »Leonardo«*. *Eine Auseinandersetzung mit psychoanalytischen Theorien der Gegenwart*. 1998. 80 S.
- 69 Jürgen Ehlers: *Gravitationslinsen. Lichtablenkung in Schwerefeldern und ihre Anwendungen*. 1999. 58 S. mit 4 Farbtafeln.
- 70 Jürgen Osterhammel: *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*. 2000. 74 S.
- 71 Lorraine Daston: *Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit*. 2001. 60 S.
- 72 John M. Coetzee: *The Humanities in Africa – Die Geisteswissenschaften in Afrika*. 2001. 98 S.
- 73 Georg Kleinschmidt: *Die plattentektonische Rolle der Antarktis*. 2001. 86 S. mit 20 Abbildungen, 16 Farbtafeln und einer Ausschlagtafel.
- 74 Ernst Osterkamp: *»Ihr wisst nicht wer ich bin« – Stefan Georges poetische Rollenspiele*. 2002. 60 S.
- 75 Peter von Matt: *Ästhetik der Hinterlist. Zu Theorie und Praxis der Intrige in der Literatur*. 2002. 62 S.
- 76 Seth Benardete: *Socrates and Plato. The Dialectics of Eros – Sokrates und Platon. Die Dialektik des Eros*. 2002. 98 S.

- 77 Robert Darnton: *Die Wissenschaft des Raubdrucks. Ein zentrales Element im Verlagswesen des 18. Jahrhunderts.* 2003. 82 S.
- 78 Michael Maar: *Sieben Arten, Nabokovs »Pnin« zu lesen.* 2003. 74 S.
- 79 Michael Theunissen: *Schicksal in Antike und Moderne.* 2004. 72 S.
- 80 Paul Zanker: *Die Apotheose der römischen Kaiser. Ritual und städtische Bühne.* 2004. 86 S.
- 81 Glen Dudbridge: *Die Weitergabe religiöser Traditionen in China.* 2004. 64 S. und 8 Farbtafeln.
- 82 Heinrich Meier: *»Les rêveries du Promeneur Solitaire«. Rousseau über das philosophische Leben.* 2005. 68 S.
- 83 Jean Bollack: *Paul Celan unter judaisierten Deutschen.* 2005. 70 S.
- 84 Rudolf Smend: *Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen.* 2006. 72 S.
- 85 Martin Mosebach: *Die Kunst des Bogenschießens und der Roman. Zu den »Commentarii« des Heimito von Doderer.* 2006. 74 S.
- 86 Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert.* 2007. 82 S.

Außerhalb der Reihe sind erschienen:

- 1985 – 1995 *Carl Friedrich von Siemens Stiftung – Zehnjahresbericht.* 1996. 2. Auflage 1999. 144 S. mit 81 Abbildungen.
- 1995 – 2005 *Carl Friedrich von Siemens Stiftung – Zehnjahresbericht.* 2005. 174 S. mit 117 Abbildungen.

Notiz zur Zitierweise

Ernst-Wolfgang Böckenförde:

Der säkularisierte Staat

Sein Charakter, seine Rechtfertigung

und seine Probleme im 21. Jahrhundert

München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007

(Reihe »Themen«, Bd. 86).

ISBN 978-3-938593-06-7

Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Südliches Schloßrondell 23

D-80638 München

© 2007 Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München

Layout und Herstellung Udo Wiedemann

Druck Mayr Miesbach GmbH

Veröffentlichungen
der Carl Friedrich von Siemens Stiftung

Herausgegeben von Heinz Gumin und Heinrich Meier



Heinrich Meier, Gerhard Neumann (Hg.)

Über die Liebe

Ein Symposium

München, Piper, 2000. 2. Auflage 2001. Serie Piper 3233
352 Seiten mit 10 Abbildungen. € 9,90

Gerhard Neumann
Lektüren der Liebe

Helen Fisher
Lust, Anziehung und Verbundenheit
Biologie und Evolution der menschlichen Liebe

Karl-Heinz Kohl
Gelenkte Gefühle
Vorschriftsheirat, romantische Liebe und Determinanten der Partnerwahl

Jean Starobinski
Fêtes galantes
Geburt und Niedergang einer Utopie der Liebe

Seth Benardete
Sokrates und Platon
Die Dialektik des *Eros*

Walter Haug
Tristan und Lancelot
Das Experiment mit der personalen Liebe im 12./13. Jahrhundert

Kurt Flasch
Liebe im *Decameron* des Giovanni Boccaccio

Peter von Matt
Versuch, den Himmel auf Erden einzurichten
Der Absolutismus der Liebe in Goethes *Wahlverwandtschaften*

Ulrich Pothast
Liebe und Unverfügbarkeit

Heinrich Meier
Epilog: Über Liebe und Glück



Friedrich Wilhelm Graf, Heinrich Meier (Hg.)

Der Tod im Leben

Ein Symposium

München, Piper, 2004. Serie Piper 4271

352 Seiten mit 6 Abb. € 12,90

Friedrich Wilhelm Graf
Todesgegenwart

Ernst Tugendhat
Unsere Angst vor dem Tod

Jean-Claude Schmitt
Der Historiker, der Tod und die Toten

Norbert Schneider
Zeig mir das Spiel vom Tod
Sterben, Tote und Tod im Fernsehen und
in ausgewählten Kinofilmen

Peter Gülke
»Senkrecht auf der Richtung vergehender Herzen«
Musik als Paradigma bejahter Vergänglichkeit

Peter von Matt
Tod und Gelächter
Der Tod als Faktor des Komischen in der Literatur

Christopher Bruell
Der Tod aus der Sicht der Philosophie

Peter H. Kramer
Kein Leben ohne Tod

Philippe Descola
Mit den Toten leben

Axel Michaels
Wohin mit den Ahnen?
Totenritual und Erlösung in indischen Religionen

Hans Ulrich Gumbrecht
Die Zukunft unseres Todes

Heinrich Meier
Epilog: Über Leben und Tod