

Stellung und Bedeutung der Religion in einer »Civil Society«

Von Ernst-Wolfgang Böckenförde

Civil society meint nicht jedwede, sondern eine bestimmt geartete Form politischer Ordnung. Sie ist nicht gleichbedeutend mit Staat schlechthin, sondern eher mit dem, was heute als Verfassungsstaat westlicher Prägung bezeichnet wird. Ihr Gegenbegriff ist die *repressive society*. Unsere Frage zielt daher nicht allgemein auf Stellung und Bedeutung der Religion in der und für die politische Ordnung des Zusammenlebens der Menschen; sie zielt auf Stellung und Bedeutung der Religion in einer spezifischen Form politischer Ordnung, dem Verfassungsstaat westlicher Prägung, der heute in der westlichen Welt vorherrschend ist oder wird.

I.

Die *civil society* ist gekennzeichnet durch die Anerkennung der Menschenrechte als Grundrechte der einzelnen. Dies, die Rechtsgleichheit der Bürger und eine effektive Verwirklichung des Prinzips der Gewaltenteilung (*separation of powers*) unterscheidet sie von der *repressive society*. Zu den als Grundrechten anerkannten Menschenrechten gehört auch und gerade die Religionsfreiheit; sie ist ein Rechtsprinzip, das die Struktur der *civil society* bestimmt und auch Stellung und Bedeutung der Religion prägt.

a) Was ist der Inhalt dieses Rechts der Religionsfreiheit? Religionsfreiheit meint das Recht innerhalb der staatlichen Ordnung, einen religiösen Glauben zu haben oder nicht zu haben (Glaubensfreiheit), diesen Glauben zu bekennen oder nicht zu bekennen (Bekenntnisfreiheit), seine Religion öffentlich auszuüben oder nicht (Kulturfreiheit) und sich zu Religionsgemeinschaften zusammenzuschließen (religiöse Vereinigungsfreiheit).¹ Dieses Recht kommt dem einzelnen zu, als Menschen und Bürger, aber auch den Religionsgemeinschaften (Kirchen) selbst. Es ist ein individuelles und ein korporatives Freiheitsrecht.

Ihrer Art nach ist die Religionsfreiheit ein volles Freiheitsrecht. Sie umfaßt einerseits die Freiheit *zum* Glauben, dem Bekenntnis dieses Glaubens und der öffentlichen Ausübung der Religion, andererseits aber auch die Freiheit, einen Glauben nicht zu haben oder sich von einem gehaltenen Glauben abzuwenden, d. h. ohne Glauben, Bekenntnis, öffentliche Religionsausübung zu leben. Religionsfreiheit bedeutet so nicht eine Garantie der Religion, ihres Bestandes oder Fortbestandes, sie

¹ Zu diesen Einzelrechten, in die sich die Religionsfreiheit aufgliedert, die historisch indes erst nacheinander und stufenweise verwirklicht wurden, vgl. G. Anschütz, Religionsfreiheit, in: Anschütz/Thoma (Hrsg.), Handbuch des deutschen Staatsrechts, Bd. 2 (1932), § 106, S. 675-689.

bedeutet nur eine Garantie der *Möglichkeit*, daß Religion bestehen und fortbestehen kann.² Die Religion kann in Freiheit ergriffen und fortgetragen werden und besteht solange, als dies geschieht.

Religionsfreiheit als Grundrecht des einzelnen ist ein äußeres Recht, das dem *ius civile*, der bürgerlichen Rechtsordnung, zugehört. Als solches Recht richtet sie sich gegen Übergriffe anderer Menschen und Übergriffe der staatlichen Gewalt. Sie betrifft nur das äußere Zusammenleben der Menschen, nicht das Verhältnis der Menschen zu Gott. Sie befreit daher den Menschen nicht von seiner moralischen Pflicht Gott gegenüber, die Wahrheit zu suchen und dasjenige, was er im Glauben als Wahrheit erkennt, zu ergreifen und danach zu handeln. Sie verhindert aber, daß andere Menschen oder die staatliche Gewalt dies – nach ihrem Urteil über die Wahrheit – zu erzwingen suchen.³ Nicht gegen die Wahrheit, sondern um der Wahrheit willen, damit sie in Freiheit gesucht und ergriffen werden kann, besteht Religionsfreiheit als – äußeres – Recht.

b) In dieser Form ist Religionsfreiheit als Prinzip des staatlichen Rechts heute auch von den christlichen Kirchen akzeptiert. Bei den reformatorischen Kirchen ist das schon seit längerem der Fall. Die katholische Kirche, die sich damit am schwersten getan hat, hat in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit – *declaratio de libertate religiosa* – dieses Recht, frühere Positionen aufgebend, als aus der Würde der menschlichen Person – *ipsa dignitate personae humanae* – fließend begründet und anerkannt. Sie hat diese Begründung noch theologisch vertieft, aus der Freiheit des Glaubensaktes heraus, der um seiner selbst willen die Freiheit nicht zu glauben, voraussetzt.⁴ Papst Johannes Paul II. ist auf diesem Weg konsequent weitergeschritten; immer wieder fordert er die Anerkennung der Religionsfreiheit als äußeres Recht, das er in der Natur und Würde des Menschen begründet sieht, und er verlangt für die Kirche selbst keine Rechte und Privilegien über das hinaus, was sich aus dem Prinzip der Religionsfreiheit ergibt.⁵

Ich sehe nicht, daß für die jüdische Religion etwas anderes gelten würde. Wie das Christentum eine dogmatische Religion, ist sie davon überzeugt, daß die Offenbarung am Sinai und der Bundesschluß mit dem Volk Israel, kraft dessen diesem die Erlösung verheißen ist, die eine Wahrheit darstellt. Aber sie sieht darum das religiöse Bekenntnis und die Zugehörigkeit zum Volk Israel nicht als etwas an, das mit Mitteln des äußeren Rechts erzwungen oder verbreitet werden darf. Religionsfreiheit gehört auch für sie zu den Rechten, auf die der Mensch Anspruch hat. Insofern ist, so scheint mir, hier ein gemeinsamer Ausgangspunkt für Christen und Juden vorhanden.

2 Siehe E.-W. Böckenförde, Das Bild vom Menschen in der heutigen Rechtsordnung, in: Michalski (Hrsg.), Der Mensch in den modernen Wissenschaften. Castelgandolfo-Gespräche 1983. Stuttgart 1985, S. 91-100, S. 93.

3 E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit zwischen Kirche und Staat, in: *Gewissen und Freiheit* 22 (1984), S. 13-32, S. 25.

4 Zweites Vatikanisches Konzil, *Declaratio de libertate religiosa – Dignitatis humanae*, cap. 2.

5 Siehe Enzyklika *Redemptor Hominis*, Nr. 17; Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 5. Oktober 1979, S. 10.

II.

Wenn Religionsfreiheit als Grundrecht der einzelnen und der Religionsgemeinschaften zu den Verfassungsprinzipien der *civil society* gehört, welche Folgerungen hat das für den Status der Religion in einer solchen *civil society*? Ich möchte versuchen, darauf eine Antwort zu geben:

1. Die Ablösung des Staates von der Religion als seinem Fundament

Eine politische Ordnung, die Religionsfreiheit als eigenes Verfassungsprinzip anerkennt, begreift die Religion nicht mehr in sich ein, wie das für die alte Polis-Auffassung des Staates grundlegend war. Sie verhält sich zur Religion nicht mehr als zu ihrem notwendigen Fundament und sucht ihre Legitimation nicht in der Religion. Die Religion ist in dieser Ordnung und von ihr freigegeben. Sie hat dadurch die Möglichkeit ihrer Entfaltung, in und aus der Überzeugung ihrer Anhänger, aber sie entbehrt, von der politischen Ordnung her gesehen, der Notwendigkeit. Sie ist auch nicht mehr der gemeinsame Boden, auf dem Staat und Kirchen unbezweifelnd stehen und auf den sie sich beziehen, wenn sie zusammenwirken oder Konflikte austragen. Dies war in der alten Vorstellung vom Staat als einer umfassenden, sich selbst genügenden *societas perfecta* wie auch im Gedanken der Obrigkeit als »weltlichen Regimentes« immer vorausgesetzt. Die *civil society* als weltliche, säkular gewordene politische Ordnung löst sich davon. Sie tut dies nicht nur in der Form, daß neben dem eigenen religiösen Bekenntnis, auf das sie sich weiterhin bezieht, andere Bekenntnisse und Religionen zugelassen sind, sondern weitergehend in der Form, daß sie sich gegenüber Religion und Weltanschauungen grundsätzlich für neutral erklärt (religiös-weltanschauliche Neutralität). Auch in den Staaten, in denen formell noch eine Staatsreligion besteht, wie in manchen Monarchien der westlichen Welt (Großbritannien, Schweden), ist inhaltlich, von der praktizierten Ordnung her, dieser Zustand, von wenigen Restbereichen abgesehen, ebenfalls erreicht.⁶

Diese Ausgliederung der Religion aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit und staatlichen Handelns, der Verzicht auf die in der Geschichte lange Zeit geübte

6 In der Diskussion wurde mir – von einem jüdischen Teilnehmer – entgegengehalten, der hier zugrunde gelegte Begriff der Religion sei westlich orientiert. Religion bedeute für Juden etwas anderes als für die Christen, Jude-sein umfasse die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, die auch durch die Identität mit einem Land und einer Kultur bestimmt werde. So sei »in Israel leben« schon ein religiöses Konzept, und für einen Staat der Juden seien religiöse Symbole und Konzepte nicht verzichtbar. Da aber die *civil society* religiöse Werte einschließe, nicht außerhalb stehen lasse, müsse auch das Recht gegeben sein, die eigene Interpretation des Jüdischen durchzuführen und die staatliche Ordnung dementsprechend gestalten zu können, wobei selbstverständlich für Christen und Moslems Religionsfreiheit gewährt werde.

Der Einwand geht seinerseits von einem bestimmten Begriff der Religion aus; Religion wird – wie in der Antike – als Polis-Religion, d. h. Religion einer konkreten Polis bzw. eines konkreten Volkes, das politisch organisiert ist, aufgefaßt; Religion ist dann in der Tat Teil einer religiös-politischen volklichen Identität und diese von der Religion nicht ablösbar. Von der jüdischen Tradition mag dieser Begriff der Religion naheliegen; der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart sich ja als Gott des Volkes Israel, und der Bundesschluß ist ein solcher mit diesem Volk. Christliche Religion ist demgegenüber ausdrücklich eine Menschheitsreligion; sie

Religionshoheit des Staates, bedarf noch einer genaueren Kennzeichnung. Sie hat die Form einer »Freigabe« der Religion, und diese Freigabe hat einen doppelten Charakter. Sie bedeutet zunächst das Ende der institutionell-sachlichen Verbindung von Staat und Religion. Der Staat als solcher »hat« und »vertritt« keine Religion mehr. »Die Religion 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«, wie Karl Marx diesen Zustand treffend umschrieben hat.⁷ Das ist die eine Seite der Freigabe. Die andere Seite liegt darin, daß die Religion positiv zur Betätigung und Wirksamkeit im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit freigegeben wird. Von dort aus, vom Ausgangspunkt der lebendigen, betätigten Überzeugung der Bürger (als Glieder ihrer Religionsgemeinschaft), kann sie durchaus gesellschaftliche und politische Bedeutung erlangen; sie ist nicht auf den Bereich des nur Privaten zurückgedrängt und entbehrt insofern auch nicht des potentiell öffentlichen Charakters. Aber auch wenn sie solche Bedeutsamkeit erlangt, entbehrt sie gleichwohl der Teilhabe an dem, was das sachlich und institutionell Notwendige und Allgemeine der politischen Ordnung ausmacht. Dieses bestimmt sich nicht mehr von einer bestimmten Religion, sondern von den weltlichen Zwecken des politischen Gemeinwesens her. Die Religion, christliche wie jüdische, hat daran keinen institutionell verbürgten Anteil. Sie verfügt über eine tatsächliche Bedeutung, aber nicht über einen Status rechtlich-normativer Verbindlichkeit im Gemeinwesen.

2. Fortbestand der umfassenden politischen Entscheidungsgewalt der civil society, bezogen auf weltliche Zwecke

Die Anerkennung der Religionsfreiheit und der darin eingeschlossene Verzicht des Staates auf die Ausübung eigener Religionshoheit hat zur Folge, daß die politische Ordnung sich auf weltliche Angelegenheiten und Zwecke beschränkt. Geistliche, religiöse Zwecke liegen außerhalb ihres Befugnisbereiches. Damit ist aber die umfassende, potentiell allzuständige Regelungs- und Entscheidungsgewalt des Staates noch nicht aufgegeben. Vielmehr besteht sie, ungeachtet der Begrenzung auf weltliche

richtet sich an alle und jeden Menschen, nicht gerade an ein einzelnes Volk oder bestimmte Völker als Moment gerade von deren Identität.

Die Frage ist, wie weit die Ordnungsgrundlage der *civil society* mit einer Polis-Religion, die letztlich auf eine religiös-politische Einheit und Identität zielt, zusammenbestehen kann oder den in der christlichen Religion gegebenen Begriff der Menschheitsreligion zur unausgesprochenen Voraussetzung hat, die auf solche Einheit nicht verwiesen ist. Spannungen, womöglich auch Gegensätze scheinen hier unvermeidbar. Der säkulare, religiös-neutrale Charakter des Staates kann aus der Sicht einer Polis-Religion schwerlich akzeptiert werden. Wird aber die staatliche Ordnung institutionell von einer religiös-politisch-kulturellen Identität geformt, stellt sich, auch wenn für andere Religionen Religionsfreiheit besteht, sofort das Problem der Gleichheit der Bürger – ohne Ansehen der Religion – in ihren bürgerlichen und politischen Rechten, einschließlich des Zugangs zu öffentlichen/politischen Ämtern. Diese Gleichheit gehört zum Grundbestand einer *civil society*. Die derzeit im Staat Israel bestehenden Schwierigkeiten, den Grundrechtskatalog einer Verfassung zu formulieren, wenn dabei zugleich die Interpretation des Jüdischen als einer religiös-politisch-kulturellen Identität durchgeführt werden soll, liegen von daher auf der Hand.

7 Karl Marx, *Zur Judenfrage I*, in: ders., *Die Frühschriften*, hrsg. von Landshut. Stuttgart 1953, S. 183.

Zwecke, im wesentlichen fort. Nicht alles, was mit der Religion in Zusammenhang steht oder worauf sich in der Religion begründete Lebensführungs- und Handlungspflichten erstrecken, ist aus dem Bereich staatlicher Zuständigkeit ausgegliedert, sondern nur das sozusagen rein Religiöse, die spezifisch ›geistlichen‹ Angelegenheiten, wie etwa Riten, Liturgie, Gottesdienst. Die Unterscheidung von ›geistlich‹ und ›weltlich‹, von ›religiös‹ und ›politisch‹ ist nämlich eine solche, die sich primär nicht nach Sachgegenständen, sondern von der Ziel- und Zweckausrichtung her bestimmt. Geistlich bzw. religiös ist alles, was auf die *salus animarum*, das (ewige) Heil der Menschen bezogen ist, weltlich oder politisch alles, was das äußere Zusammenleben und Wohlergehen der Menschen betrifft. Das hat zur Folge, daß es einen weiten Bereich der sog. *res mixtae* gibt, die einen geistlichen und weltlichen Aspekt zugleich haben (z. B. Eherecht, Sonntags-/Sabbatheiligung, Leistung/Verweigerung des Kriegsdienstes u. a. m.). Die politische Ordnung beansprucht die Regelungskompetenz in allen *weltlichen* Angelegenheiten, auch dann, wenn sie zugleich eine geistliche Bedeutung und Dimension haben, weil sie vom Lebensführungsanspruch der Religion umfaßt werden. Und sie beansprucht hier, um des öffentlichen Friedens und seiner Sicherung willen, die Befugnis zur verbindlichen Letztentscheidung. Dieser Anspruch erstreckt sich somit auf alle Fragen, die für die Herstellung und Sicherung des innerstaatlichen Friedens relevant werden, und weitergreifend auf alle Fragen, die für eine gerechte, sozialverträgliche Freiheit ermöglichende Ordnung des Zusammenlebens der Menschen bedeutsam sind. Demnach gibt es wohl keinen Lebens- oder Gegenstandsbereich, der sich a priori aus solcher Bedeutsamkeit ausgrenzen ließe. Denn jede Frage, die das Zusammenleben der Menschen überhaupt betrifft, kann Gegenstand von Auseinandersetzung, Streit, Spannungen unter ihnen werden: Sprache und Volkstum ebenso wie Religion und Sitten, Besitzverteilung und Arbeitsordnung, Zusammenleben der Geschlechter und Erziehung der Kinder.

Das bedeutet aber, daß auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit immer dann, wenn eine Religion sich nicht allein auf Gottesverehrung in Form von Liturgie und Kultus beschränkt, sondern das Leben in der Welt und Verhaltensmaximen dafür, wie etwa die Zehn Gebote, in sich einbegreift, das Problem des Ausgleichs oder Zusammenführens weltlich-politischer und geistig-religiöser Angelegenheiten und Gesichtspunkte fortbesteht. Die Frage bleibt, wieweit die Religion in ihren weltlichen Auswirkungen oder, abgeschwächt, die Lebensführungsmöglichkeit gemäß der Religion in die staatlich festgelegte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens hineingenommen werden kann und darf, ja gegebenenfalls muß. Daraus kann ein Kooperationsfeld, aber auch ein Konfliktfeld zwischen Staat und Religion entstehen. Das Problem ist mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und der Beschränkung der politischen Ordnung auf weltliche Angelegenheiten noch nicht gelöst, sondern erst aufgeworfen.

3. Selbständigkeit und freie Wirksamkeit von Religion und Kirchen in die Gesellschaft hinein und gegenüber dem Staat

Auch bei Anerkennung der Religionsfreiheit bedarf es mithin einer konkreten Zuordnung der Religion zu den Bereichen von Staat und Gesellschaft. Wie sieht eine solche Zuordnung, die die Religionsfreiheit zu ihrem Prinzip hat, aus?

a) Als erstes Merkmal ist die Selbständigkeit und freie Wirksamkeit der Religion bzw. der Kirche zu nennen. Soll die Religion frei sein, so gehört dazu, daß sie ohne staatliche Behinderung und Reglementierung in der Weise und in den organisatorischen Formen ausgeübt werden kann, die sich vom Inhalt der Religion her ergeben. Das begründet die Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften. Sie bezieht sich auf alles, was zum eigenen Bereich gehört: die Ausbildung einer Organisation, die Einrichtung und Vergabe von Ämtern, die Heranbildung der Amtsträger (Geistlichen), die Festlegung des Kultus und anderer religiöser Lebensformen, die Darstellung und Interpretation der eigenen Glaubenslehre. Diese Selbständigkeit wird ergänzt – als notwendiges Korrelat – durch die freie Wirksamkeit. Der Umfang dieser freien Wirksamkeit bestimmt sich zunächst nach den klassischen Bereichen der Religionsausübung wie Verkündigung, Gottesdienst, religiöse Unterweisung, Dienst am Nächsten (Krankenpflege, Armensorge). Davon zu unterscheiden sind die weiten Bereiche religiös motivierter, aber in der Sache auch oder überwiegend weltlicher Tätigkeit, bei der es um die Verwirklichung religiöser Lebensführung und die Umsetzung der Religion in die Welt hinein geht. Diese Bereiche sind von vornherein eingebunden in die von der staatlichen Rechtsordnung geregelten Möglichkeiten und Bedingungen weltlich-sozialen, kulturellen usw. Handelns. In diesem Rahmen sind sie frei und offen, auch für die Verwirklichung religiöser Haltungen und Ziele zugänglich, sie gehören aber nicht zum spezifischen Freiheitsraum der Religion

Selbständigkeit und freie Wirksamkeit betreffen den *Status* der Religion im politischen Gemeinwesen. Sie bedeuten nicht und können nicht bedeuten, daß die staatliche Rechtsordnung und die Lebensordnung der Gesellschaft inhaltlich von der Religion geprägt sein müssen. Ob und inwieweit dies der Fall ist, hängt vom *ordre public* des konkreten politischen Gemeinwesens ab und davon, in welcher Weise durch die gesellschaftlichen und politischen Kräfte die Rechts- und Lebensordnung dieses Gemeinwesens geformt wird. Selbständigkeit und freie Wirksamkeit für die Religionsgemeinschaften eröffnen zwar die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit, darauf Einfluß zu nehmen und prägend zu wirken. Wieweit sich das verwirklicht, hängt vom Engagement der Religionsgemeinschaften und ihrer Gläubigen, aber auch von den Bedingungen des politischen Prozesses im politischen Gemeinwesen ab. Eben deshalb sind Konfliktfälle nicht ausgeschlossen. Solche Konfliktfälle, die in nahezu allen Sach- und Lebensbereichen auftreten können, beziehen sich aber nicht auf den Status der Religion und deren Wirksamkeit an sich, sondern nur auf bestimmte Sachfragen der Rechts- und Lebensordnung, auf die sie bezogen und begrenzt sind.

b) Ein zweites Merkmal der konkreten Zuordnung liegt in der balancierten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften. Der Gedanke der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften ist zwar historisch in einer polemischen Frontstellung gegen die mit dem Staat verbundene, oftmals sogar verschwisterte Kirche entstanden. In der Sache dient er jedoch, richtig verstanden, der Unabhängigkeit und Eigenständigkeit nicht allein des Staates, sondern von Staat *und* Religionsgemeinschaften. Insofern ist er ebenfalls Ausdruck und Erscheinungsform der Selbständigkeit und freien Wirksamkeit der Religion.

Die Trennung, um die es dabei geht, ist keine einseitige, die die Religion in Abhängigkeit vom Staat bringt, sondern eine zweiseitige, die Staat und Religionsgemeinschaften durch ihre organisatorisch-institutionelle Entflechtung zur Selbständig-

keit und Unabhängigkeit im Verhältnis zueinander verhilft. Eben dadurch, daß beide getrennte Organisationen sind, ihre Einrichtungen nicht miteinander verflochten oder verkettet sind, vermögen sie ihr Handeln unabhängig voneinander, dem eigenen Auftrag gemäß zu gestalten. Die Trennung ist ferner keine radikale, sondern eine balancierte. Diese Balancierung besteht im Hinblick auf die Religionsgemeinschaften darin, daß diesen zwar jede institutionelle Teilhabe und Verfügungsmacht im staatlichen Bereich fehlt, ihnen aber eine freie, auf Überzeugung abzielende Wirksamkeit in weltlichen, auf die politische und gesellschaftliche Ordnung bezogenen Angelegenheiten keineswegs untersagt ist und die religiöse Betätigung der Gläubigen, eben wegen der Religionsfreiheit, nicht zu Rechtsnachteilen für diese führen darf. Im Hinblick auf den Staat ergibt sich die Balancierung durch die Unterworfenheit der Religionsgemeinschaften unter die staatlichen Gesetze (wobei deren Freiheitsstatus freilich selbst zu diesen Gesetzen gehört), durch die Unabhängigkeit der Rechte und Pflichten der Bürger von der Religionszugehörigkeit und schließlich durch die Verweigerung des »weltlichen Armes« für die Durchsetzung von inneren, glaubensbezogenen Ansprüchen der Religionsgemeinschaften gegenüber ihren eigenen Mitgliedern.

4. Die Grenzbestimmung für die Stellung der Religion

Die konkrete Zuordnung von Religion und politischem Gemeinwesen, wie sie in der Selbständigkeit und freien Wirksamkeit der Religion sowie der balancierten Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft gegeben ist, eröffnet allerdings keinen Weg, um über die Inanspruchnahme dieser freien Wirksamkeit wiederum eine institutionelle Bindung der *civil society* an die Religion herzustellen. Die Inanspruchnahme der Religionsfreiheit kann zwar dazu führen, daß religiöser Einfluß sich in der Gesellschaft und im staatlichen Leben zur Geltung bringt, daß er die Rechtsordnung zu einem guten Teil mitprägt – der Sauerteig hat die Möglichkeit, ist er kraftvoll genug, die Welt zu durchsäuern. Aber über solchen Einfluß darf nicht die Grundlage, auf der er rechtlich und institutionell gesehen beruht, in Frage gestellt werden. Die Religionsfreiheit als das Prinzip der Zuordnung von Staat und Religion und die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates als deren Komplement sind nicht dafür offen, daß sie im Wege der Inanspruchnahme der Religionsfreiheit abgeschafft werden, etwa um das vorgeblich religiöse Prinzip zu verwirklichen, daß der Irrtum neben der Wahrheit kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion haben könne. Es ist nicht müßig, diese Grenze im Zeichen fundamentalistischer Bewegungen zu betonen.

III.

Bislang war von der Stellung der Religion in einer *civil society* die Rede und den Wirkmöglichkeiten, die sich daraus für die Religionsgemeinschaften ergeben. In gleicher Weise muß auch umgekehrt die Frage gestellt werden, welche Bedeutung und Funktion die Religion für die *civil society* hat. Ist es völlig einerlei, ob eine oder mehrere Religionen in einem politischen Gemeinwesen als Wirkkräfte vorhanden sind, oder ist dieses Gemeinwesen womöglich auf die Religion, eine bestimmte Religion angewiesen, ohne deren Bestand doch garantieren zu können?

1. Ausgangspunkt und Fragestellung

Worin findet der Staat, das politische Gemeinwesen seine eigene geistige Grundlage, die die erforderliche Gemeinsamkeit (relative Homogenität) verbürgt, wenn dafür – im Zeichen der Religionsfreiheit – die Religion mangels eines ihr zukommenden Status der Verbindlichkeit nicht mehr in Frage kommt? Wächst ihm diese unproblematisch auf andere Weise zu, etwa durch das politisch-kulturelle Erbe, durch rationale Einsicht, den aktuellen Konsens oder die Erfüllung der sozialeudämonistischen Lebenserwartungen der Bürger? Oder steht er dann, wie Hegel meinte, »in der Luft«, so daß er schließlich einer Zivilreligion bedarf, die aus Setzungen lebt, die ihrerseits den Anspruch auf unabdingbare Gültigkeit machen?

In früheren Zeiten war – zunächst institutionell und rechtlich verbürgt, dann als gemeingesellschaftliches Faktum bestehend – die Religion immer die stärkste Bindekraft der politischen Ordnung. Dem Staat flossen die ihn tragende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er gerade als freiheitlicher Staat bedarf, wesentlich aus der Religion zu. Auch die großen politischen Denker von Machiavelli über Thomas Hobbes bis hin zu Hegel und Alexis de Tocqueville haben an der Bedeutung der Religion als Fundament der politischen Ordnung festgehalten, wengleich dies zum Teil in einer »machiavellistischen«, den Eigenstand der Religion verkürzenden Absicht geschah. Das 19. Jahrhundert meinte dann, im Begriff der Nation und der durch sie vermittelten politisch-kulturellen Identität ein neues geistiges Band und eine einheitsbildende Kraft zu finden. Die Nation galt als etwas (säkularisiert) »Heiliges«, für deren Bestand, Ehre und Größe auch der Einsatz des Lebens lohnend und geboten erschien.⁸ Auch der Zionismus als spezifisch jüdischer Nationalgedanke gehört in diesen Zusammenhang. Der Nationalgedanke lebt indes selbst aus überkommenem geistig-kulturellem Erbe und zehrt davon. Gegenüber dem Individualismus und Pluralismus, wie er aus der Gewährleistung der Menschenrechte hervorgeht, enthält er, soweit ersichtlich, keine neue fundierende Substanz. Zudem hat er seine Formkraft durch die politische Übersteigerung, der er im 20. Jahrhundert vor allem in Ländern Europas, voran in Deutschland, unterlag, weithin eingebüßt. Damit bestätigt sich die These, daß der heutige Staat als freiheitlicher und säkularer Staat, eben als *civil society*, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann.⁹ Er ist ungeachtet der erreichten Souveränität nicht mehr eine sich selbst genügende *societas perfecta*, vielmehr zu seiner eigenen Fundierung und Erhaltung auf andere Mächte und Kräfte angewiesen.

Vor diesem Hintergrund wird das Streben verständlich, der Religion bestimmte Funktionen im Interesse der Erhaltung und inneren Fundierung des politischen Gemeinwesens zuzuweisen. Sie soll in gewisser Weise als Funktionsträger für Staat und Gesellschaft wirksam werden, als Statthalter oder Übermittler des »Wertkonsenses«, den der Staat selbst nicht stiften kann. Und sie soll dies tun, ohne daß der Staat den Inhalt des von der Religion Übermittelten als für seine Ordnung verbindlich anzuerkennen braucht. Der Erfolg, den man sich davon verspricht, besteht darin, auf

8 R. Brubaker, Einwanderung und Nationalstaat in Frankreich und Deutschland, in: *Der Staat* 28 (1989), S. 1., hier S. 5.

9 E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 1976, S. 60.

säkularisierter Basis und unter Beibehaltung des Pluralismus gleichwohl die Selbstergänzung von Staat und Gesellschaft zum sich selbst genügenden Gemeinwesen zu erreichen. Die Frage ist, wieweit sich die Religion und Religionsgemeinschaften darauf einlassen können, in dieser Form als Funktionsträger für das politische Gemeinwesen in Anspruch genommen zu werden. Entspricht es ihrem Auftrag und ihrer Sendung, sich in dieser Weise affirmativ zu Staat und Gesellschaft zu verhalten und so einen Dienst für die Menschen und ihre weltlich-politische Ordnung zu leisten, oder müssen sie sich solcher Indienstnahme um ihrer eigenen Identität und Sendung willen entziehen? Jede Religion muß diese Frage, so scheint mir, von sich selbst aus, nach dem Inhalt ihres Glaubens und ihrer Botschaft beantworten, andernfalls verliert sie ihre inkommensurable Position.

2. Integrierend-legitimierende Funktion

Nicht selten wird von einer integrierend-legitimierenden Funktion gesprochen, die der Religion im Hinblick auf das politische Gemeinwesen zukomme. Diese Funktion wird bezogen auf die aktuelle Konsensherstellung und Konsensbefestigung, die Vermittlung und das Weitertragen des sog. Wertkonsenses in der Gesellschaft. Ein auf Pluralität und Offenheit angelegtes Gemeinwesen, wie es die *civil society* ist, bedarf allerdings, um als solches lebensfähig zu sein, eines integrierenden Fundamentalkonsenses, der den zentrifugalen Tendenzen gegenübertritt, die sich aus dem weltanschaulichen und geistig-ethischen Pluralismus ergeben. Religion und Religionsgemeinschaften gehören dabei zu jenen Instanzen, die ethisch-sittliche Grundauffassungen und Grundhaltungen vermitteln und lebendig erhalten. Das geschieht in aller Regel in gemeinschaftsbildender Weise, indem sie bestehende soziale Bindungen und ethisch-sittliche Grundhaltungen unterfangen und ihnen eine religiöse Grundlage geben.

Dies ist freilich zunächst nur eine faktische Auswirkung, die von der Religion bzw. den Religionsgemeinschaften auf die Gesellschaft ausgeht. Kann aus ihr auf eine Aufgabe oder gar einen Auftrag dieser Art rückgeschlossen werden? Betrachtet man die Religion aus sich selbst, erscheint es nicht als ihre eigentliche Aufgabe, zur Integration der pluralistischen Gesellschaft durch entsprechende Konsensbildung beizutragen. Dies kann sich zwar als Folge ergeben, muß es aber nicht. Vielmehr kann gerade die Treue zu ihrem eigenen Auftrag Religionsgemeinschaften dazu zwingen, im Hinblick auf die bestehende Gesellschaft desintegrierend zu sprechen und zu handeln. Sie sind womöglich um ihrer eigenen Identität und Glaubwürdigkeit willen gehalten, nicht zu einer Integration beizutragen, die zwar noch auf der Grundlage freiheitlicher und demokratischer Auffassungen, aber nicht mehr auf der Grundlage dessen aufbaut, was ihr unabdingbar erscheint. Der Fundamentalkonsens einer pluralistischen Gesellschaft muß ja als solcher mehrheitsfähig sein. Er bildet sich daher auf der Grundlage zwar nicht unbedingt des kleinsten, aber doch eines sehr breiten gemeinsamen Nenners und muß sich in dessen Grenzen halten. Christliche wie auch jüdische Lehre tragen demgegenüber einen sehr weitgehenden Anspruch vor, der in der Praxis der säkularen Gesellschaft nur von einer Minderheit bewußt angenommen und zu leben versucht wird. Dieser Anspruch hindert jedenfalls Christen und Juden daran, ihre Religion als gesellschaftlicher Integrationsfaktor auf der Basis und in den

Grenzen eines mehrheitsfähigen Fundamentalkonsenses zu verstehen und sich an diesem auszurichten. Sie würden sich damit einer Anpassungsstrategie anheimgeben.

Ähnlich steht es mit der legitimierenden Funktion. Fraglos kann eine Religion, insbesondere die christliche und jüdische Religion, dazu beitragen, politische Ordnung als solche zu legitimieren, d. h. ihr Loyalität, Gehorsams- und Einsatzbereitschaft der Bürger zu vermitteln. Das folgt daraus, daß christlicher und jüdischer Glaube aus sich heraus die Ordnungen des Zusammenlebens der Menschen, auch die politischen Ordnungen der Welt, bejahen und die Gläubigen zum Dienst daran aufrufen. Aber es ist nicht ihre eigene Aufgabe, die Legitimation konkreter Staatsgebilde zu bewirken und voranzutreiben. Dies kann sich zwar nebenher als Konsequenz ergeben, soweit die Koinzidenz von Glaubenspostulaten und der Anerkennung, evtl. der aktiven Bejahung der weltlich-politischen Ordnung reicht; es besteht aber keine Affirmation aus Prinzip. Erst dadurch kommt es auch zu der Balancierung von Religion und politischer Ordnung, die zugleich eine Freiheitsfunktion ist. Die Wirksamkeit einer Religion im politischen Gemeinwesen und für es läßt sich nicht auf Legitimation oder Integration festlegen, sie kann ebenso auch Legitimation entziehen oder desintegrierend wirken, indem etwa die Unvereinbarkeit eines bestimmten Handelns oder gar bestimmter Strukturen in Staat oder Gesellschaft mit religiösen Grundforderungen aufgedeckt wird.

3. Die kritische Funktion

Damit sind wir bei der Frage, ob und inwieweit der Religion eine kritische Funktion gegenüber Staat und Gesellschaft zukommt. Eine solche Frage stand früher nicht im Vordergrund, ist aber seit etwa zwei Jahrzehnten besonders in das Blickfeld theologischer und innerkirchlicher Diskussion gerückt. Das steht im Zusammenhang mit der neueren »politischen« Theologie, aber auch mit der reflektierenden Aufarbeitung des Verhaltens der Kirchen während der NS-Zeit, gegenüber diktatorischen Regimen und gegenüber gesellschaftlicher Ungerechtigkeit und Ausbeutung gerade auch in westlichen, nicht zuletzt lateinamerikanischen Staaten. Grundlage dieser kritischen Funktion der Religion ist das unverkürzte Eintreten für die eigene Wahrheit. Sie besteht daher überall dort, wo die Botschaft der Religion auch auf den Menschen, seine Berufung und Würde und den Umgang der Menschen miteinander bezogen ist. Das ist in der christlichen und jüdischen Religion in besonderer Weise der Fall. Ihre Botschaft ist auch eine solche vom Menschen und für die Menschen, nicht zuletzt durch die Kernaussage, daß der Mensch – jeder Mensch – Ebenbild Gottes sei. In diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. gesagt, daß die Kirche, zur Verkündigung der in Christus offenbar gewordenen Wahrheit berufen, gar nicht anders könne, als in den Kampf für jene Würde, die jeder Mensch in Christus erreicht hat und beständig erreichen kann, einzutreten. Sie »muß die Ungerechtigkeit beim Namen nennen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, oder die Ausbeutung des Menschen durch den Staat, die Institutionen, das Räderwerk der Wirtschaftssysteme . . . sie muß jede Gewalt gegen Menschen, gegen seinen Körper, seinen Geist, sein Gewissen oder seine Überzeugungen, beim Namen nennen«.¹⁰

¹⁰ Johannes Paul II., *Redemptor Hominis*, Nr. 10, 11; Ansprache in der Generalaudienz am 21. Februar 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 2. März 1979, S. 2.

Diese kritische Funktion, die der Religion zukommt, unterliegt allerdings der Gefahr, daß sie aus dem Zusammenhang und der Zielrichtung religiöser Verkündigung herausgelöst und zu einer Art institutionalisierter Kritik verselbständigt wird, die lediglich religiös motiviert ist. Im Zusammenhang religiöser Verkündigung ist Kritik überhaupt nicht das eigentliche Ziel, sondern nur die Funktion, die sich aus der unverkürzten Verkündigung der eigenen Botschaft in deren menschlicher Dimension ergibt. Die Verkündigung zielt als solche nicht auf oder gegen bestimmte politisch-soziale Systeme und Programme; kritische Aussagen dazu ergeben sich jeweils nur als Folge und betreffen Systeme und Programme nur in bestimmter Hinsicht, nämlich unter dem Gesichtspunkt ihres Verhältnisses zur religiösen Wahrheit und deren Auswirkung für das Zusammenleben der Menschen. Nur wenn dies beachtet wird, läßt sich vermeiden, daß die Religion, zumal die christliche und jüdische Religion, zu einer radikal-politisierten Sprengkraft für jedwede politische Ordnung wird, indem sie deren – eschatologische – Vorläufigkeit und auch Gebrochenheit mit theologischer Unmittelbarkeit und Unbedingtheit *politisch* in Frage stellt – das Kennzeichen aller »Schwärmerei«.

Die kritische Funktion, die von der Religion gegenüber Staat und Gesellschaft ausgeht, muß unterschieden werden von dem sog. Hüter- und Wächteramt. Ein solches Hüter- und Wächteramt wird vor allem den christlichen Kirchen zugeschrieben. Damit ist die Aufgabe gemeint, so etwas wie ein »öffentliches Gewissen« im politischen Gemeinwesen zu sein. Das Wächteramt soll »in zugespitzten Situationen« gefordert sein, »wenn das Menschsein des Menschen«, dessen Menschenrechte derart in Gefahr sind, daß das Schweigen zu diesem Zustand direkt und unmittelbar der Verleugnung des christlichen Glaubens gleichkäme.¹¹ Dabei sind die elementaren Grundgegebenheiten der sittlichen und rechtlichen Ordnung im Blick, das ethische Minimum eines geordneten menschlichen Zusammenlebens. Dieses Hüter- und Wächteramt wird den Kirchen heute nicht so sehr zugebilligt als ihnen vielmehr abverlangt, weil es auch im Interesse des politischen Gemeinwesens liegt.

An dieser Stelle zeigt sich zugleich das Problem eines solchen Hüter- und Wächteramts. Die bereitwillige Zuerkennung dieses Amtes an die Kirchen oder auch an die religiösen Kräfte allgemein ist ein Versuch, deren öffentliche Tätigkeit, genauer ihr öffentliches herausforderndes Sprechen, einerseits für das politische Gemeinwesen in Dienst zu nehmen, andererseits aber auf dessen Integrationsbedürfnis zu beschränken. Kirchen und Religion werden einerseits als verantwortliches Organ für die ethischen Minima der *civil society* anerkannt und ermutigt, womit diese sich von der Aufgabe entlastet, selbst und eigenverantwortlich darum besorgt zu sein. Auf der anderen Seite wird die Legitimität eines solchen herausfordernden öffentlichen Sprechens auf die Wahrung dieser ethischen Minima beschränkt; es wird als Überschreitung der Grenzen dieses Hüter- und Wächteramts kritisiert, wenn dieses Sprechen darüber hinausgeht. Das wesentliche Mißverständnis liegt in der Annahme, es könne die Aufgabe der Religion, insbesondere der Kirchen sein, nur irgendwelche Minima zu sichern. Deren Auftrag und Sendung ist es, die Fülle der in ihr offenbar gewordenen Wahrheit zu verkündigen, nicht aber sich auf ein Minimum zu beschrän-

11 K. Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts, Bd. 2. Berlin 1975, S. 231-272, hier S. 251.

ken und erst dazu fordernd und herausfordernd zu sprechen. So birgt der Gedanke des Hüter- und Wächteramts die Gefahr in sich, daß die Verletzung oder Gefährdung solcher Minima zum Kriterium und auch zur Grenze des herausfordernden öffentlichen Sprechens aus religiöser und kirchlicher Verantwortung wird. Dieses Amt ist stattdessen nur als eine Funktion anzusehen, die in dem übergreifenden und umfassenden Auftrag mit enthalten ist, den Religion und Kirchen aus sich selber haben. Der Fall, daß »Schweigen der Verleugnung des Glaubens gleichkäme«, ist schon dann eingetreten, wenn etwa die Kirchen, statt aus der Fülle der Offenbarung zu schöpfen und damit (auch) zum »Zeichen des Widerspruchs« zu werden, sich auf die Wahrung eines bloßen Grundbestandes zurückziehen.

IV.

Abschließend soll noch kurz nach den Wegen gefragt werden, auf denen die Religion ihre Wirksamkeit in der *civil society* entfalten kann. Hierbei ist zu beachten, daß Religion in der politisch-sozialen Wirklichkeit der *civil society* in zweifacher Erscheinungsform auftritt und sich zur Geltung bringen kann. Sie erscheint einmal in der Form von Religionsgemeinschaften, die eine organisatorisch-institutionelle Einheit bilden, durch Amtsträger repräsentiert werden und darin einheitlich handelnd auftreten, zum anderen erscheint sie in der Vielzahl der Gläubigen, die ihre Religion leben und zu verwirklichen suchen, ohne aber als Einheit und institutionelles Subjekt aufzutreten. Jeder dieser beiden Erscheinungsformen sind unterschiedliche Wirkungsweisen zugeordnet.

1. Die Wirksamkeit der Religionsgemeinschaften als solcher

Für die Religionsgemeinschaften als solche, d. h. ihre Leitungsorgane und Amtsträger, geht es um die Wahrnehmung des eigenen Auftrags, den der religiöse Glaube, die religiöse Botschaft aus sich selbst fordert. Er liegt in der Verkündigung dieser Botschaft, dem Eintreten für die darin enthaltene Wahrheit. Dieser Auftrag ist ein geistlich-religiöser, nicht ein politischer. Er ist nicht bezogen auf die Erhaltung oder Bekämpfung politischer Ordnungen und Systeme oder auf die Parteinahme in politischen Auseinandersetzungen. Alle Stellungnahmen der Religionsgemeinschaft müssen diesem eigenen Auftrag entsprechen. Aber indem eine Religionsgemeinschaft ihre eigene Botschaft in dieser Weise verkündigt, für sie ein- und auftritt, wirkt sie, weil und sofern diese Botschaft zentral auch eine Botschaft für die Menschen und vom Menschen ist, notwendig auf das Leben der Menschen und die Ordnung ihres Zusammenlebens ein. In diesem Sinne wirkt sie, sofern sie ihre eigene Aufgabe in der Welt und für die Welt wahrnimmt, unaufhebbar politisch. Dieses Ergebnis mutet zunächst paradox an. Es wird verständlich, wenn man sich klarmacht, daß das Politische – entgegen einer verbreiteten Auffassung – kein abgrenzbarer Gegenstandsbereich ist, der neben oder unter dem religiösen Bereich steht. Das Politische ist vielmehr ein öffentliches Beziehungsfeld zwischen Menschen und Menschengruppen, das durch einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation gekennzeichnet ist, der seinen Anlaß, sein »Material« aus allen Sach- und Lebensberei-

chen beziehen kann (Carl Schmitt).¹² Deshalb kann auch der religiöse, als solcher primär geistliche Auftrag, den eine Religionsgemeinschaft hat, immer wieder, je nach der gegebenen Situation, in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen geraten.

Der leitende Gesichtspunkt für das Wirken der Religionsgemeinschaft über ihre Amtsträger und Leitungsorgane in die Gesellschaft hinein und gegenüber dem Staat kann daher weder darin liegen, das Politische in jedem Fall, um der ›Reinheit‹ der Verkündigung willen, zu meiden, noch darin, es von sich aus zu suchen. Vielmehr müssen sie konsequent und ohne Abstriche an ihrem eigenen Auftrag, der Verkündigung ihrer Botschaft, festhalten. Gerade das unverkürzte, von aktuell-politischen Rücksichten und Überdeterminationen freie Eintreten für diese Botschaft ist die Bedingung dafür, daß politische Wirkungen von ihr ausgehen und sie ihre eigene Maßgeblichkeit in und gegenüber dem politischen Beziehungsfeld zur Geltung bringt. Gerät die Religionsgemeinschaft dadurch, ohne es zu suchen, in das politische Beziehungs- und Spannungsfeld hinein – das kann und wird immer wieder geschehen –, muß sie dies annehmen und aushalten. In diesem Sinn ist der leitende Gesichtspunkt für das Wirken der Religionsgemeinschaften als solcher die ›unpolitisch-politische Wirksamkeit‹: Vom Ausgangspunkt her unpolitisch, allein auf die Verkündigung der eigenen Botschaft bezogen, in ihren Wirkungen durchaus potentiell politisch, ohne daß aber diese Wirkung gesucht wird oder das Ziel ist.

2. Die Wirksamkeit der Gläubigen

Die Verwirklichung und Umsetzung religiöser Gehalte in das staatliche und gesellschaftliche Leben, in die Politik hinein, ist heute weithin eine Sache der einzelnen Gläubigen, kirchlich gesprochen der Laien. Das unmittelbare Aktionsfeld der Religionsgemeinschaften als solcher und ihrer Amtsträger in dieser Richtung ist, zumal in einem demokratisch organisierten Gemeinwesen, begrenzt, und es ist primär auf die kritische Funktion der Religion und damit auf Konfliktpositionen bezogen. Die positive Einwirkung auf die Gestaltung der Rechts- und Lebensordnung in Staat und Gesellschaft und die darin liegende Verwirklichung und Umsetzung religiöser Inhalte in die Welt hinein ist heute primär eine Aufgabe der Gläubigen als Staatsbürger. In einem demokratisch organisierten politischen Gemeinwesen muß sich diese Einwirkung im und durch den demokratischen politischen Prozeß vollziehen, nicht an ihm vorbei. Die Religionsgemeinschaft kann sich verlautbaren – anregend, fordernd, evtl. kritisch verwahrend –, kann ihre Gläubigen ermuntern und dazu vorbereiten, als Bürger entsprechend tätig zu sein, sie kann aber nicht Vorab-Anerkennung eigener Grundsätze und Ordnungsideen durch die Träger der politischen Entscheidungsgewalt verlangen. Die Verwirklichung solcher Grundsätze und Ordnungsideen, einschließlich auch des Naturrechts, bedarf in einer demokratischen Ordnung der Anwälte, die in Gesellschaft und Staat, im politischen Prozeß dafür eintreten und sich engagieren. Kaum so wie hier bestätigt sich das Wort Johannes Pauls II.: »Die Kirche ist in der Welt durch die Laien.«

12 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin ³1963, S. 26.

Die zentrale Rolle, die somit den einzelnen Gläubigen als Bürgern für die Verwirklichung der Religion im weltlich-politischen Bereich zukommt, ist heute, soweit ich sehe, auch innerhalb der Religionsgemeinschaften anerkannt. Die Judenheit kennt ohnehin keine hierarchische Organisation, die absorbierend oder bevormundend das Handeln der Gläubigen an sich ziehen könnte. In den evangelischen Kirchen bestanden, wegen des anderen Amts- und Hierarchieverständnisses, ebenfalls keine Probleme. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Eigenständigkeit der Sendung der Laien auch in der katholischen Kirche hervorgehoben, ja sie als Teilnahme am priesterlichen und prophetischen Amt Christi qualifiziert.¹³ Johannes Paul II. hat diese Sicht des Konzils noch erweitert und vertieft: »Die spezifische Berufung und Sendung der Laien besteht darin, dem Evangelium in ihrem Leben Ausdruck zu verleihen und so die frohe Botschaft als Sauerteig in die Wirklichkeit der Welt, in der sie leben, einzubringen. Gerade die großen Kräfte, die unsere Welt gestalten – Politik, Massenmedien, Wissenschaft, Technik, Kultur, Erziehung, Industrie und Arbeit –, sind die Bereiche, in denen die Laien in besonderer Weise berufen sind, ihre Sendung zu erfüllen. Wenn diese Kräfte in der Hand von Menschen liegen, die wahre Jünger Christi sind und die gleichzeitig in ausreichendem Maße über das einschlägige Fachwissen und -können verfügen, dann wird die Welt in der Tat von innen her durch die erlösende Kraft Christi verwandelt.«¹⁴ Der Auftrag der Gläubigen, auch in seiner Eigenständigkeit, kann kaum klarer und treffender formuliert werden. Nirgends findet sich mehr ein Ansatz für eine Dominanz der kirchlichen Amtsträger, Bischöfe wie Priester, über die Laien bei der Wahrnehmung dieses ihres Auftrags.

»Die Brüder Karamasow« – Dostojewskijs Analyse menschlicher Existenz

Von Siegfried Rother

Kaum ein zweiter russischer Schriftsteller hat auf die europäische Kultur- und Geisteswelt wohl einen so überaus bedeutsamen Einfluß ausgeübt wie Fjodor Michailowitsch Dostojewskij, der von 1821 bis 1881 gelebt hat. Friedrich Nietzsche wird seine Romane in Französisch lesen und von ihm schreiben, in seiner 1888 erschienenen *Götzendämmerung*: »Dostojewskij, der einzige Psychologe, von dem ich etwas gelernt hatte. Er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens.«¹ Franz Kafka wird durch die geistige Begegnung mit Dostojewskij entscheidende Anregun-

13 Zweites Vatikanisches Konzil, Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 31.

14 Predigt in Limerick am 1. Oktober 1979, in: *Osservatore Romano*, deutsch v. 19. Oktober 1979, S. 8; vgl. auch E.-W. Böckenförde, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Paul II. in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980), S. 219-234, hier S. 229.

1 Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung*. Werke in 2 Bdn., hrsg. v. I. Frenzel, Bd. 2. München o. J., S. 387.