

Das Wagnis der Freiheit.

Das Böckenförde-Diktum und seine Implikationen für eine moderne Demokratie

1. Einleitung

Gewissermaßen den *locus classicus* dessen, was innerhalb der deutschen Debatte als die Frage nach den Bestandsvoraussetzungen oder nach den vorpolitischen Grundlagen der Demokratie verhandelt zu werden pflegt, bildet der durch Ernst-Wolfgang Böckenförde geprägte Satz, der freiheitliche, säkularisierte Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Diese wohl bekannteste Passage aus dem Werk des früheren Bundesverfassungsrichters findet sich in seinem Aufsatz *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, den Böckenförde für ein von Ernst Forsthoff organisiertes Ferienseminar im fränkischen Ebrach 1964 abfasste.¹ Seit seiner Erstveröffentlichung im Jahre 1967 verselbständigte sich die Diskussion um das so genannte Böckenförde-Diktum, „durch immer erneute Zitierung ein geflügeltes Wort geworden“², zunehmend, so dass Patrick Bahners zuletzt mit sanftem Spott formulieren konnte:

¹ Vgl. Böckenförde 1967, S. 75, Anm. In erweiterter und überarbeiteter Fassung erschien der Vortrag erstmals 1967 unter genanntem Titel in dem Band *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1967). In dieser Festschrift zum 65. Geburtstag von Ernst Forsthoff versammelt finden sich Beiträge zu den Ebracher Ferienseminaren der beiden vorangegangenen Jahre. Der Aufsatz *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* wurde wiederholt neu abgedruckt, so in *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsrecht* (Frankfurt am Main 1976), in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatslehre und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt am Main 1991), in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002* (Münster 2004 bzw. in erweiterter, bis 2006 fortgeführter Neuausgabe: Münster 2007) und zuletzt in *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert* (München 2007).

² Böckenförde 2002, S. 19.

Heute darf der Satz vom Garantiausschluss nicht fehlen, wo Kardinäle, Bundespräsidenten oder Feuilletonisten zur Lage der Verfassungsnation sprechen. Längst ist der Böckenfördesche Stammbucheintrag populärer als die Radbruchsche Formel, seine dreizehn Wörter ersetzen dem Benutzer des Grundgesetzes ein deutsches Pendant zu den ‚Federalist Papers‘. Zwei Jahrzehnte nach Ebrach wurde Böckenförde ans Bundesverfassungsgericht berufen. Seinem Satz wuchs nachträglich die Würde eines Weistums zu, eines obiter dictum von unbezweifelbarer Verbindlichkeit.³

Das Diktum zeichnet die paradoxe Situation des freiheitlichen, säkularisierten Staates: Einerseits kann dieser 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.“⁴ Andererseits kann er diese Regulierung aus eigener Kraft nicht garantieren, ohne zugleich seinen freiheitlichen Anspruch aufzugeben und Zwang auszuüben. Trotz der diskursiven Emanzipation des Satzes von jenen inhaltlichen Zusammenhängen, in die ihn sein Urheber gestellt hatte – davon wird noch zu sprechen sein –, wird er nicht nur fortdauernd unter dessen Namen zitiert, sondern von ihm auch in jüngeren Publikationen immer wieder bestätigt. Einen „Schlußpunkt“ dazu – Böckenförde selbst hat es so bezeichnet – setzte ein Vortrag, den er im Oktober 2006 auf Einladung der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung in München hielt; die ungebrochene Aktualität des Diktums hat er darin noch einmal hervorgehoben.⁵

Nicht zuletzt im Zusammenhang mit den Diskussionen, die sich in den vergangenen Jahren um das Verhältnis von Politik und Religion entwickelt haben – etwa zur Präsenz religiöser Symbole und religiöser Überzeugungen im öffentlichen Raum, zum Umgang mit der schwindenden Bedeutung des Christentums einerseits oder der wachsenden Bedeutung anderer Religionen wie des Islams in vielen Ländern Europas andererseits – wurde das Diktum immer wieder zitiert. Gleichzeitig stellt sich angesichts genereller gesellschaftlicher Pluralisierungs- und Fragmentierungstendenzen, welche nicht nur die Bindungskräfte der großen Kirchen, sondern auch die anderer politischer und zivilgesellschaftlicher Organisationen schwächen, die Frage, wie es in Zukunft gelingen kann, die für den Bestand des

³ Bahners 2008.

⁴ Böckenförde 1967, S. 93.

⁵ Vgl. Böckenförde 2007b. Inhaltlich kam Böckenförde in den Jahrzehnten nach der Erstveröffentlichung von *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* wiederholt auf seine These zurück, etwa in Böckenförde 1978, 1999, 2002 und 2005.

demokratischen Staates notwendige Zustimmung und Beteiligung seiner Bürger zu erhalten bzw. zu reproduzieren:

Die Frage nach den haltenden Kräften und Voraussetzungen für den Bestand und die Lebenskräfte des säkularisierten Staates, die vor 40 Jahren mit Blick auf die Religion gestellt wurden, 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.⁶

Unabhängig von solchen spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen, welche die jüngere Popularität des Diktums begründen mögen, ist es jedoch nicht die These, dass der säkulare Staat auf vorpolitische Voraussetzungen angewiesen sei und diese nicht garantieren könne, selbst, die dieses zum streitbaren Bezugspunkt der Debatte machen. Vielmehr sind es Fragen nach der genauen Interpretation des Diktums, seiner ideengeschichtlichen Einordnung oder demokratiethoretischen Angemessenheit, die im Zentrum der Diskussion stehen. Seine notorische Präsenz in den Debatten über den Zusammenhalt der Gesellschaft hat der inhaltlichen Klarheit des Diktums im Laufe der Jahrzehnte zweifellos mehr geschadet als genützt. Bereits 1986 sprach Hermann Lübke von der „innovationsfreie[n] Regelhaftigkeit“ mit der der ursprünglich von Böckenförde formulierte Satz in der juristischen und politikwissenschaftlichen Literatur kursiere.⁷ Nicht nur, dass sich in jüngeren Jahren auch ein nicht in der Tradition der so genannten Ritter-Schule stehender Philosoph wie Jürgen Habermas ausdrücklich und differenziert auf den Satz bezogen hat,⁸ trifft diese Diagnose in der Gegenwart unverändert zu.

Bereits Lübke verwies darauf, dass das Böckenförde-Diktum einen Sachverhalt zur Sprache bringe, „der ebenso unwidersprechlich wie fundamental ist.“⁹ Dass dennoch bis zum heutigen Tag kontrovers über das Diktum debattiert wird, ist zu großen Teilen auf ein Missverständnis zurückzuführen, welches seinen Ursprung in der

⁶ Böckenförde 2007a, S. 10.

⁷ Lübke 1986, S. 322. In kritischerem Kontext äußert sich Jürgen Gebhardt ähnlich (vgl. Gebhardt 2008, S. 114).

⁸ Mit dem ausdrücklichen Bezug auf Böckenförde beginnt Habermas' Aufsatz *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, mit welchem er im Januar 2004 seine Aufsehen erregende Diskussion mit Joseph Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern eröffnete (vgl. Habermas 2007).

⁹ Lübke 1986, S. 322.

religionspolitischen Instrumentalisierung des Diktums nimmt.¹⁰ Einerseits dient es solchen Positionen als Bezugspunkt, welche die Notwendigkeit eines dezidiert christlichen Fundaments der Demokratie betonen und auch den säkularisierten Staat legitimatorisch auf religiöse Vorbedingungen angewiesen sehen. Der Staat müsse dieses Legitimationsdefizit ausgleichen, indem er Religion beispielsweise durch einen ausdrücklichen Gottesbezug in seiner Verfassung in Dienst nimmt. Andererseits beziehen sich gerade auch Kritiker dieser Forderung nach einem christlich-religiösen Rückbezug der Demokratie auf Böckenförde, und zwar in gegensätzlicher Absicht: Gerade weil sich der demokratische Rechtsstaat säkular versteht oder verstehen sollte, müsse das Böckenförde-Diktum in seinem vermeintlichen Verweis auf die Notwendigkeit *religiöser* Grundlagen unserer Demokratie fehlgehen. Beide angeführten Bezugnahmen auf das Diktum beruhen im Kern auf einem falschen Verständnis des Böckenförde-Diktums. Weder kann dieses dazu geeignet sein, etwa die Forderung nach einem Gottesbezug in der Verfassung zu begründen, noch lässt es sich durch seinen Hinweis auf die Notwendigkeit eines den freiheitlichen, demokratischen Staat tragenden gesellschaftlichen Konsenses als antipluralistisch verwerfen. Dieses *restaurative Missverständnis* muss umso mehr irritieren, da es das Diktum in offenem Widerspruch zu den Stellungnahmen Böckenfördes, zumal in seinem Aufsatz *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, interpretiert.¹¹

An dieser Stelle soll es nicht darum gehen, im Sinne der einen oder anderen gesellschaftspolitischen Forderung Position zu beziehen. Vielmehr ist es Absicht dieses Aufsatzes, das Böckenförde-Diktum in seinem sachlichen Gehalt herauszuarbeiten und von missverständlichen Sedimenten und Anlagerungen zu befreien. Es wird sich dabei herausstellen, dass Böckenförde im Jahre 1964 in spezifischem geisteshistorischen Kontext sowie vor besonderen demokratiethoretischen Hintergrundannahmen zu einer Feststellung gelangte, die einerseits – im Sinne Hermann Lübkes – „ebenso unwidersprechlich wie fundamental ist“, deren allgemeine sachliche Bedeutung jedoch durch von Missverständnissen geleitete akademische, publizistische und politische Gefechte

¹⁰ Vgl. Czermak 2008, S. 35f.

¹¹ „Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der deutschen rechtsphilosophischen Diskussion, daß das sogenannte Böckenförde-Diktum [...] meist als ein Argument verstanden wurde, das in erster Linie gegen eine zu strikte Auslegung des liberalen Neutralitätsprinzips gerichtet ist.“ (Reiß 2008, S. 205).

allzu häufig verstellt wird. Zunächst wird es deshalb darum gehen, das Böckenförde-Diktum sowohl inhaltlich zu rekonstruieren, als auch auf seine kontextuelle Einbettung sowie auf ideengeschichtliche Bezüge einzugehen; insbesondere Böckenfördes Engagement innerhalb des deutschen Nachkriegskatholizismus wird in diesem Zusammenhang zu erwähnen sein, außerdem Böckenfördes biographische Verbindung zu Joachim Ritters *Collegium Philosophicum* und zu Carl Schmitt. Der dritte Abschnitt dieser Arbeit wird sich dann ausführlicher dem restaurativen Missverständnis des Böckenförde-Diktums widmen, welches sich durch wenigstens drei spezifische Mängel auszeichnet: Es neigt dazu, den Entstehungs- und Publikationszusammenhang des Diktums zu ignorieren oder lediglich selektiv zu perzipieren (1); es betreibt eine sachlich unangemessene katholisch-christlich-religiöse Engführung des Diktums (2); schließlich verunklart es Rolle und Aufgabe des Staates unter den durch das Diktum beschriebenen Bedingungen, gelegentlich bis hin zur Karikatur einer durch Handlungsunfähigkeit und Impotenz gekennzeichneten politischen Gemeinschaft (3). Solcherart von Missverständnissen seiner Rezeption befreit, wird sich der vierte Abschnitt der dem Diktum eigenen Unschärfe widmen und ausgehend von einer Gegenüberstellung der Demokratietheorie Böckenfördes mit der von Jürgen Habermas zwei Lesarten des Diktums unterscheiden: Während die vorzuschlagende *schwache Deutung* das durch Böckenförde vorgetragene Problem generalisiert, jedoch auch in gewisser Weise trivialisiert und darin jüngeren Äußerungen und Debattenbeiträgen des ehemaligen Bundesverfassungsrichters folgt, steht die *starke Deutung* in deutlichem Gegensatz zu deliberativ und partizipatorisch angelegten Demokratiebegriffen innerhalb einer liberal-konservativen Tradition, welche das wechselseitige Begrenzungsverhältnis von Rechtsstaatlichkeit und Volksherrschaft betont.¹²

Unabhängig davon, ob man den demokratiethoretisch anspruchsvolleren Implikationen der letzteren Lesart folgen will, bleibt jedoch die durch das Diktum gestellte Diagnose bestehen. Der Versuch, dem Problem der notwendigen Angewiesenheit des weltanschaulich neutralen Staates auf vorpolitische, moralische oder religiöse Grundlagen durch die Wiederherstellung der religiösen Rückbindung des Staates zu begegnen, reagiert auf dieses Problem in der Weise seiner Vermeidung und gibt das freiheitliche Selbstverständnis des demokratischen Staates

¹² Auf diesen Gegensatz verweist ebenfalls Reiß 2008.

auf. Abschließend soll daher eine mögliche politische Strategie vorgestellt werden, um auf das von Böckenförde artikulierte Problem zu reagieren. Auch dieser kann es jedoch nicht gelingen, dieses zu beseitigen. Vielmehr soll es ihr darum gehen, das der freiheitlichen Demokratie eigene „Wagnis der Freiheit“ positiv anzunehmen und die politische Ordnung durch ein Verhältnis der Kooperation zwischen Staat und Zivilgesellschaft zu stabilisieren. Eine Garantie ihres Fortbestehens wird die liberale Demokratie allerdings auch daraus nicht gewinnen können.

2. Inhalt und Entstehungskontext des Böckenförde-Diktums

Titelgebende Hauptthese des von Böckenförde ursprünglich für das Ebracher Seminar zum Thema „Säkularisation“ ausgearbeiteten Vortrags ist die Interpretation der historischen Genese des Staates als eines seit dem Mittelalter andauernden Vorgangs der Säkularisation. Der Staat als spezifisch europäische Form politischer Ordnung beruht in seiner Entstehung auf einer Verweltlichung, welche ihn aus einer „vorgegebenen, religiös-politischen Einheitswelt“ herausführt „zu eigener, weltlich konzipierter ('politischer') Zielsetzung und Legitimation“. Konsequenz dieses mehrstufigen historischen Prozesses ist „die Trennung der politischen Ordnung von der christlichen Religion und jeder bestimmten Religion als ihrer Grundlage und ihrem Ferment.“¹³ Vom Investiturstreit, über die Reformation und die Glaubenskriege der Neuzeit, bis hin zur Französischen Revolution, mit der sich der Staat als eine einzig zum Zwecke der Sicherung von natürlichen, vorstaatlichen Rechten und Freiheiten einzelner Bürger begründete Form politischer Herrschaft vollendet, erstreckt sich dieser Herauslösungsprozess aus dem Umfangensein durch eine religiöse Weltsicht. In der französischen Verfassung von 1791 drückt sich dies im Prinzip der Glaubens- und Religionsfreiheit aus. Während sich der Staat der Religion gegenüber für neutral erklärt, überlässt er ihre Praxis und Wertschätzung seinen Bürgern. „Die Substanz des Allgemeinen, das der Staat verkörpern und sichern soll, kann folglich nicht mehr in der Religion, einer bestimmten Religion gesucht, sie muß

¹³ Böckenförde 1967, S. 76. Diese These läuft darauf hinaus, dass der Zustand der Säkularisiertheit keiner ist, den ein Staat annehmen kann oder nicht. Vielmehr entspricht er dem „immanenten Telos“ von Staatlichkeit überhaupt (vgl. Böckenförde 2007a, S. 7).

unabhängig von der Religion in weltlichen Zielen und Gemeinsamkeiten gefunden werden.“¹⁴

Der größte Teil des Aufsatzes *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* widmet sich der Entfaltung dieser These. Lediglich die letzten vier Seiten in der 20-seitigen Fassung der Erstveröffentlichung widmen sich zum einen der Frage, ob die Entsakralisierung der politischen Ordnung auch eine Entchristlichung bedeutet,¹⁵ zum anderen aber der Frage:

Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, denen er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?¹⁶

Mit der Säkularisation emanzipiert sich die politische Ordnung nicht nur von ihrer sakralen Vereinnahmung, sie trennt sich zudem von der Religion als verbindender Kraft des Gemeinwesens. Gleichwohl geht Böckenförde davon aus, dass jeder politischen Verbindung, auch spezifisch säkularer Natur, eine substantielle, ethische Verbindung vorausgehen muss, die er mit Begriffen wie „Sittlichkeit“, „Gemeinsamkeit“ und „Homogenität“ beschreibt. Erkennt die politische Ordnung ihren Zweck allerdings vorrangig darin, die Freiheit des Einzelnen sicherzustellen, so kann sie ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Herstellung oder Bewahrung einer *vorpolitischen* Einheit richten. Vielmehr ist es dann ihre Zweckbestimmung, es der Freiheit jedes Einzelnen zu überlassen, ob und in welcher Weise er sich mit anderen Bürgern verbinden will. Dem solcher Art freiheitlichen Staat bleibt es seinem Selbstverständnis nach verwehrt, seine Bürger durch Zwangsmittel auf ein bestimmtes Modell vorpolitischer Gemeinschaft, z.B. eine gemeinsame Religion, zu verpflichten. Insofern er jedoch zugleich von einer Homogenität verbürgenden Kraft abhängig bleibt, droht ihm die innere Auflösung, falls sich seine Bürger nicht freiwillig

¹⁴ Böckenförde 1967, S. 90.

¹⁵ Böckenförde 1967, S. 91f. Gesellschaftliche und durch die Überzeugung der einzelnen Bürger vermittelte politische Kraft vermag der (christliche) Glaube auch im säkularisierten Staat zu entwickeln; insofern er die Religionsfreiheit als negatives und positives Recht anerkennt, ist es gerade der säkularisierte Staat, der der Religion zur Möglichkeit solcher Wirksamkeit verhilft (vgl. Böckenförde 1967, S. 92). Allerdings ist die Religion unter diesen Bedingungen darauf angewiesen, ihren Fortbestand und ihre Vitalität aus eigenen Ressourcen, jedenfalls nicht unter Rekurs auf staatliche Hilfestellung zu gewährleisten. Dies ist gewissermaßen die andere Seite des Böckenförde-Diktums: Im freiheitlichen, säkularisierten Staat lebt auch Religion (wie jede zivilgesellschaftlich wirksame Kraft) von Voraussetzungen, die ihr niemand garantieren kann.

¹⁶ Böckenförde 1967, S. 92.

– auf Grundlage eben jener Freiheiten, die ihnen der Staat sichert – dazu entschließen.¹⁷

Böckenförde erwägt verschiedene Surrogate für die aufgegebene religiös begründete Homogenität: Zu nennen ist dabei zunächst die Idee der Nation als der Versuch des 19. Jahrhunderts, eine neue Form von Homogenität zu etablieren, die jedoch in ihren sittlichen Grundlagen auf die christliche Moral verwiesen bleibt und zudem der emanzipierenden und individualisierenden Wirkung der Freiheitsrechte ebenso wenig widerstehen konnte wie diese. Ein anderer, namentlich in der Bundesrepublik nach 1945 beschrittener Weg, nämlich der „Rekurs auf die ‚Werte‘“, wird von Böckenförde scharf kritisiert. Dieser Versuch, in gemeinsamen Wertüberzeugungen eine neue Grundlage vorpolitischer Homogenität zu finden, drohe „dem Subjektivismus und Positivismus der Tageswertungen das Feld [zu öffnen], die, je für sich objektive Geltung verlangend, die Freiheit eher zerstören als fundieren.“¹⁸

An diese Erörterungen schließt Böckenförde sein zumeist nur sehr verkürzt rezipiertes und wiedergegebenes Diktum an:

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. [...]

¹⁷ Vgl. Böckenförde 1967, S. 92f.

¹⁸ Vgl. Böckenförde 1967, S. 93. Böckenförde hat diese Kritik am Wertediskurs an verschiedenen Stellen seines Werkes wiederholt und bekräftigt, zumal im Kontext jüngerer Debatten um gemeinsame „Grundwerte“ oder eine wertebasierte „Leitkultur“ (z.B. Böckenförde 1988; 2002, S. S. 434f.; 2007, S. 27-30); die Verwandtschaft dieser mit der von Carl Schmitt nicht zuletzt in dessen Beitrag zur Forsthoff-Festschrift formulierten Kritik an der „Tyrannei der Werte“ ist augenfällig (vgl. Schmitt 1967). Neben der Idee der Nation und dem Wertediskurs benennt Böckenförde ferner eine dritte Strategie als Antwort auf die Frage nach der Grundlegung des freiheitlichen Staates, nämlich den Versuch, die Virulenz der Problemstellung dadurch zu umgehen, dass der Staat „sich zum Erfüllungsgaranten der eudämonistischen Lebenserwartung der Bürger macht und daraus die ihn tragende Kraft zu gewinnen sucht.“ Dieser in der Bundesrepublik – und nicht erfolglos – begangene Weg, soziale Integration über die Medien wirtschaftlichen Erfolgs und vorsorgender Sozialpolitik zu gewährleisten, können jedoch das prinzipielle Problem nicht lösen: „Worauf stützt sich dieser Staat am Tag der Krise?“ (Böckenförde 1967, S. 94).

Es führt kein Weg über die Schwelle von 1789 zurück, ohne den Staat als die Ordnung der Freiheit zu zerstören.¹⁹

Erst dieses vollständige Zitat lässt erkennen, worin Böckenförde den diematischen Charakter des säkularen, liberalen Rechtsstaates erkennt: Es geht um die Frage der Möglichkeit und Notwendigkeit gesellschaftlich-politischer Homogenität unter den Bedingungen von Freiheit. Wenn der Staat es als seine vorrangige Aufgabe erkennt, die Ausübung der Freiheitsrechte seiner Bürger zu gewährleisten, und seine Legitimität aus dieser Rolle des Garanten individueller Rechte bezieht, dessen Handeln für jeden einzelnen Bürger prinzipiell zustimmungsfähig ist, so kann er doch nicht garantieren, dass seine Bürger ihm diese Legitimität zuerkennen und ihm ihre Zustimmung nicht entziehen. Woher gewinnt der Staat aber dann jenes „Maß an vorrechtlicher Gemeinsamkeit und tragendem Ethos, das für ein gedeihliches Zusammenleben in einer freiheitlichen Ordnung unerlässlich ist?“²⁰ Zwar mag er theoretisch schlüssig legitimiert sein und seine Legitimität auch überzeugend verbürgen; dies allein genügt jedoch nicht, solange seine Bürger nicht zugleich eine Haltung ausbilden, die den demokratischen Staat als legitim anerkennt und ihm diese Anerkennung auch dann nicht entzieht, wenn er z.B. aufgrund einer ökonomischen Krisensituation nicht mehr in der Lage ist, auf dem Wege der Sozialpolitik individuelle Zustimmung zu generieren.²¹ Böckenförde geht es dabei nicht in erster Linie um die theoretische Legitimation der politischen Ordnung, sondern um deren praktischen Nachvollzug und die faktische Stabilität der Demokratie. In seiner Angewiesenheit auf die Zustimmung seiner Bürger und deren demokratische Gesinnung ist die liberale Demokratie abhängig von einer Kraft, über die sie nicht verfügen und die sie nicht allein aus eigenen Ressourcen garantieren kann – die Pointe seiner Liberalität besteht gerade darin, dass er nicht darüber verfügen soll.

Jüngere Bezugnahmen auf das Böckenförde-Diktum ignorieren oft, dass es in erster Linie als systematische Konsequenz zu verstehen ist.²² Die Frage nach dem

¹⁹ Böckenförde 1967, S. 93.

²⁰ Böckenförde 2007b, S. 24.

²¹ Vgl. ebd., S. 24f.

²² Böckenförde selbst hat den *deskriptiven* Charakter seines Diktums bzw. des unter seinem Namen zitierten Dilemmas häufig ausdrücklich hervorgehoben. Insbesondere handelt es sich nicht um eine Setzung normativen Charakters, sondern um eine analysierende und resümierende Feststellung derjenigen Situation, welche aus der Entstehung des Staates durch einen Säkularisierungsprozess und der Anerkennung der Religionsfreiheit hervorgegangen ist. (vgl. Böckenförde 2002, S. 19).

tragenden Grund des freiheitlichen Staates, dem Garanten eines ihn tragenden gesellschaftlichen Konsenses stellt sich für Böckenförde in Folge seiner Analyse der Herauslösung des modernen Staates aus religiösen Bindungen und Voraussetzungen. Die Antwort auf diese Frage, die sich aus Sicht des freiheitlichen und säkularisierten Staates als Dilemma erweisen muss, ist: Es gibt diesen Garanten nicht und es kann ihn nicht geben. Das allerdings enthebt nicht der Notwendigkeit, auf das unvermeidliche Fehlen eines solchen Garanten politisch zu reagieren und die Frage zu stellen, woher jene die freiheitliche Demokratie tragenden Kräfte denn faktisch rühren. Böckenförde beschließt seinen Aufsatz *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* in diesem Sinne mit einer spezifischen Diagnose und Aufforderung an den christlichen Bevölkerungsteil, welcher in der Diskussion zu Missverständnissen Anlass gab:

So wäre denn noch einmal [...] 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 Wirklichkeit 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.²³

Diese Aufforderung an die Christen und zumal die deutschen Katholiken, ihre traditionelle Skepsis gegenüber dem freiheitlichen, säkularen Staat aufzugeben und im eigenen Interesse an der Ausgestaltung der Demokratie mitzuwirken, korrespondiert mit anderen, z.T. älteren Stellungnahmen Böckenfördes zu politisch-gesellschaftlichen wie zu theologischen Diskussionen. Rückblickend hat er diese Positionierungen als die eines „civis simul et christianus“²⁴ beschrieben. Angesichts der verbreiteten Skepsis und der Ernüchterung vieler Christen darüber, dass mit der Gründung der Bundesrepublik kein dezidiert auf das Christentum und das christlich verstandene Naturrecht fußender Staat an die Stelle der totalitären Herrschaft des Nationalsozialismus getreten war, ging es ihm darum, Wert und Berechtigung der Demokratie kirchlichen Amtsträgern wie katholischen Laien näher zu bringen. Aufsätze wie *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche* (1957) oder *Der*

²³ Böckenförde 1967, S. 94.

²⁴ Diese Selbstbeschreibung findet sich z.B. in Böckenförde 2007, S. 7.

deutsche Katholizismus im Jahr 1933 (1961) nahmen an intensiven innerkatholischen Debatten um die Haltung der Kirche zur Demokratie, die Frage der eigenen Vergangenheit sowie die nach dem Vertrauen in die politische Mündigkeit der Laien teil.²⁵ Bereits in diesen frühen Publikationen wandte Böckenförde sich gegen die Neigung vieler Christen, die religiöse Wahrheit gegen das Votum der Mehrheit auszuspielen, und der Demokratie eine inhärente Neigung zum Relativismus zu attestieren. Hingegen dürften sie nicht die Chance übersehen, die ihnen das Prinzip der demokratischen Freiheit bietet. Gleichzeitig empfahl er der Kirche, die religiöse Indifferenz des demokratischen Staates anzuerkennen, sie als Chance einer „Befreiung aus staatskirchlichen Bindungen und Beengungen“ anzuerkennen und zu nutzen, indem sie sich dem Staat als „Partner eigener Sendung und eigenen Auftrags“ anbietet und „ihre Gläubigen zu voller politischer Mündigkeit“ entlässt.²⁶

Denn es bleibt doch die Frage, ob unter den Bedingungen der offenen und dabei säkularisierten Gesellschaft, wie sie zu unserer politisch-sozialen Wirklichkeit nun einmal gehört, die in den Gewissensbereich hineinreichenden Fragen sich nicht überhaupt am besten und dauerhaftesten regeln lassen, wenn der Christ die moderne Demokratie ernst nimmt und [...] sich loyal auf den Boden ihres Ethos stellt, also für sich nur das fordert, was er auch jedem Andersdenkenden zu konzedieren bereit ist.²⁷

Auch 1964, im Jahr der Abfassung von *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, konnte von einer Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche noch keine Rede sein. Erst in der letzten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 7. Dezember 1965 wurde die Erklärung über die Religionsfreiheit angenommen.²⁸

²⁵ Böckenfördes umstrittene Beiträge *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche* (Böckenförde 1957a bzw. 1957b) und *Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933* (Böckenförde 1961 bzw. 1962), worin er sich mit dem Verhalten des deutschen Katholizismus 1933 auseinandersetzt, finden sich neu abgedruckt in *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit* (Böckenförde 2007). Auf die Verbindung zwischen *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* und diesen, z.T. älteren Beiträgen hat Böckenförde selbst hingewiesen (vgl. Böckenförde 2007a, S. 7, Fn. 1).

²⁶ Vgl. Böckenförde 1957, S. 22-24 (Zitat: S. 22f.).

²⁷ Böckenförde 1957, S. 21.

²⁸ Böckenförde insistierte noch vor Abschluss Konzils auf der *Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen* (Böckenförde 1965), deren schließliche Anerkennung er begrüßte (vgl. Böckenförde 1968). Bahners 2008 bemerkt dazu: „Wie der laizistische Staat nur scheinbar säkularisiert ist, so möchte Böckenförde umgekehrt den säkularisierten Staat nicht gerade als christlichen Staat auffassen, aber als den Staat, den die Christen aus theologischen Gründen wollen müssen. Die Geschichtsphilosophie hinter Böckenfördes Staatslehre erlebte ihre Stunde der Wahrheit, als zwischen Ebracher Vortrag und dessen Veröffentlichung das Zweite

Nur vor dem Hintergrund dieser innerkatholischen Debatten, zumal während der Jahre des Konzils, ist die besondere Erwähnung, welche die katholische Religion in den Ausführungen Böckenfördes findet, zu verstehen. Hinzu kommt, dass der Text vornehmlich das historische Phänomen der Säkularisierung behandelt, während die These der Nichtgarantierbarkeit der vorpolitischen Grundlagen der freiheitlichen Demokratie dort eher am Rande vorgetragen wird. Das Diktum selbst allerdings nennt die Religion nicht, sondern geht nur allgemein auf die „bindenden Kräfte“ einer Gesellschaft ein: Die hervorhebende Berücksichtigung des Katholizismus lässt sich daher allenfalls als illustrierendes Beispiel verstehen für eine Religion, die aus eigenem Antrieb und eigenen Ressourcen zur Herstellung der benötigten politischen Homogenität der Bürger beiträgt. Ein religiöses oder sonstiges weltanschauliches Fundament der Demokratie kann diesem Ziel jedoch nicht dienen und wird von Böckenförde ausdrücklich zurückgewiesen.²⁹

Auf weit größere und skeptischere Aufmerksamkeit als Böckenfördes Beiträge zur innerkatholischen Debatte der Nachkriegszeit ist allerdings die vermeintliche Geburt des Diktums aus dem Geiste Carl Schmitts und der so genannten Ritter-Schule gestoßen, welcher Böckenförde ebenso entstammt wie etwa der bereits erwähnte Hermann Lübke.³⁰ In seiner umfangreichen Studie zur „liberalkonservativen Begründung der Bundesrepublik“ hat Jens Hacke das Böckenförde-Diktum als typisches Beispiel für das Staatsverständnis der Ritter-Schule angeführt und auf deren vermittelnde Stellung zwischen Ritter und der auf Hegel zurückreichenden Tradition einerseits, der liberalen Theorie andererseits hingewiesen.³¹ Analoges lässt sich auch für den Einfluss Carl Schmitts auf Böckenförde konstatieren. Böckenförde ist zu jenen Juristen der Nachkriegszeit zu zählen, die nicht nur engen Kontakt hielten zu dem in Plettenberg lebenden einstigen „Kronjuristen des Dritten Reiches“,

Vatikanische Konzil den überlieferten katholischen Staatsbegriff verwarf und die Kirche auf den Boden der Religionsfreiheit stellte.“

²⁹ Der etwa von Hartmut Kreß erhobene Vorwurf eines „kirchlich-apologetischen Akzent[s]“ ist daher überzogen: „Sein Diktum lief darauf hinaus, das katholische Christentum könne den modernen säkularen Staat akzeptieren, da dieser nach wie vor von christlichen katholischen Voraussetzungen abhängig bleibe.“ (Kreß 2008b, S. 294) Gerade das ist nicht Böckenfördes Position, der Kirche und Christen lediglich auf die Möglichkeiten hinweist, welche sich ihnen unter der Anerkennung der Religionsfreiheit durch ihre Freigabe aus politischer Einbindung bietet (vgl. auch Böckenfördes Replik auf Kreß: Böckenförde 2008).

³⁰ Diese Anspielung auf Nietzsche findet sich bei Dirsch 2009. Vgl. als jüngere Überblicksdarstellungen zur Ritter-Schule Hacke 2006 bzw. zur Nachwirkung Carl Schmitts in Politik, Philosophie und Staatsrechtslehre Müller 2008.

³¹ Vgl. Hacke 2006, S. 166.

sondern dessen Lehre und Gedanken – mit allerdings bemerkenswerten Unterschieden – unter bundesrepublikanischen Vorzeichen aktualisierten.³² Im Hinblick auf das Böckenförde-Diktum wird in der Literatur eine ganze Reihe von Aspekten angesprochen, welche die Reflexion Schmittscher Gedanken im Werk Böckenfördes zu belegen scheinen. Das betrifft nicht allein die skeptische und ablehnende Haltung beider gegenüber dem Wertediskurs. Namentlich das Böckenförde-Diktum rezipiert etwa die *Politische Theologie* Schmitts in ihrer Erkenntnis, dass auch säkularisiertem Gedankengut ein (religiöses) Etwas vorausliegt, und zwar nicht lediglich in einem historisch-genetischen Sinn. Die Paradoxalität des Diktums – dass der freiheitliche, demokratische Verfassungsstaat seine eigenen Voraussetzungen nicht garantieren könne – ist überdies der Figur des Ausnahmezustandes, wie sie Carl Schmitt in seiner *Politischen Theologie* entwickelt hat, strukturähnlich: Auch bei Schmitt kann der Verfassungsstaat seine Legitimität und seinen Bestand nicht aus sich selbst schöpfen, vielmehr ist es gerade die Entscheidung über den Grenzfall der verfassungsmäßigen Ordnung, d.h. den Ausnahmezustand, an welcher sich Souveränität erweist.³³ Aus der bloßen Benennung vorpolitischer Voraussetzungen und dem Nachweis, dass moderne Rechtsbegriffe wesentlich säkularisierte theologische Begriffe sind, folgt jedoch noch nicht die Forderung nach einer Neuaufrichtung religiös fundierter Politik. Das gilt nicht für Schmitt als einem vehementen Gegner des Liberalismus und noch weniger für Böckenförde, der diese Angewiesenheitsbeziehung des modernen Verfassungsstaats nicht allein der Religion gegenüber diagnostiziert und sie nicht auf die Ebene der Legitimität überträgt. Aus der Angewiesenheit folgt bei ihm nicht die legitimatorische Abhängigkeit der Politik von einem Bereich vorpolitischer Ordnung. Böckenförde hat sich immer wieder von einer Instrumentalisierung religiöser Potentiale unter den Vorzeichen einer dezidiert *politischen* Theologie distanziert. Bei ihm erscheint die Religion zwar auch als Kraft, die zur Stiftung eines die politische Ordnung fundierenden Konsenses beitragen kann – er anerkennt jedoch zum einen, dass Religion dies nicht als ihre eigentümliche Aufgabe begreifen kann, und zum anderen weist er darauf hin, dass Religion nicht lediglich stabilisierend wirkt, sondern

³² Wesentlich auf Böckenförde, der mit Carl Schmitt bereits 1953 zusammentraf, war es zurückzuführen, dass Schmitt ab 1957 sporadisch im Collegium Philosophicum Joachim Ritters präsent war. (vgl. Müller 2008, S. 130). Ende der 1960er Jahre war Böckenförde Mitherausgeber von *Epirrhosis*, einer „Festgabe für Carl Schmitt“ zu dessen 80. Geburtstag.

³³ Vgl. Becker 2007b, S. 48-50.

eine kritische und potentiell politisch-desintegrierende Wirkung entfalten kann.³⁴

Vor diesem Hintergrund erweist Felix Dirschs Hinweis auf die geistesgeschichtliche „Scharnierfunktion“ Böckenfördes in den staatsphilosophischen und juristischen Diskussionen der frühen Bundesrepublik ihre Berechtigung. Was Dirsch in Bezug auf Böckenfördes Stellungnahme zu den Debatten um den Begriff der Säkularisierung oder die „Legimität der Neuzeit“ feststellt, dass er nämlich eine vermittelnde Stellung etwa zwischen den Positionen Schmitts und Blumenbergs einnimmt, indem er Gedanken Schmitts zwar aufgreift, ihm jedoch nicht in allen Konsequenzen folgt, gilt analog auch für das Böckenförde-Diktum und seine Verwandtschaft zu Gedanken Carl Schmitts.³⁵ Im Sinne der *Politischen Theologie* bestätigt Böckenfördes Feststellung, der moderne Rechtsstaat könne seine eigenen Voraussetzungen nicht garantieren, dass auch der säkulare Staat auf etwas ihm Vorgelagertes – durchaus auch Religiöses – angewiesen ist. Gleichzeitig lehnt er jedoch eine politisch-theologische Zweckdienlichmachung der Religion, unter jedwedem politischen Vorzeichen, ab. Insofern ausgehend von der Diagnose des Diktums, die Forderung nach einer Rückkehr der liberalen Demokratie zu einem Fundament religiöser Homogenität nicht gefolgert werden kann, ja sogar ausgeschlossen ist, reiht sich Böckenförde auch in diesem Punkt ein in die Reihe derer, welche sich Schmitts Lehren aus einer liberal-konservativen Sicht neu aneignen.³⁶

3. Das restaurative Missverständnis des Böckenförde-Diktums

Im Mittelpunkt der Überlegungen Böckenfördes zu den Voraussetzungen des freiheitlichen Rechtsstaates steht der Begriff der „Homogenität“ bzw. – in jüngeren Texten – der „relativen Homogenität“³⁷, welcher von ihm allerdings nicht dahingehend spezifiziert wird, auf welche Weise oder in welchem Ausmaß Homogenität herzustellen ist. Es handelt sich um eine die Bürger jenseits konkreter sozialer, weltanschaulicher oder politischer Differenzen verbindende Kraft, die die Einheit des Gemeinwesens sicherstellt. Der christliche Glaube stellt dabei nur eine *mögliche*, in

³⁴ Vgl. Hacke 2006, S. 253; vgl. Böckenförde 1999.

³⁵ Vgl. Dirsch 2009, S. 126-128 und S. 132-136.

³⁶ Vgl. Dirsch 2009, S. 137f. Dirsch verweist an dieser Stelle wiederum auf die Ritter-Schule; bekanntlich war es Hermann Lübke, der Carl Schmitt „liberal rezipiert“ hat (Lübke 1988; vgl. auch Hacke 2006).

³⁷ Böckenförde 2007, S. 25.

der Vergangenheit überzeugende Homogenitätsgrundlage dar, deren gegenwärtige Nutzbarmachung im Kontext einer „christlichen Demokratie“ Böckenförde jedoch zurückweist. Eine religiöse Homogenität ist in modernen Gesellschaften durch politische Maßnahmen nicht zu erreichen, auf Grund von gesellschaftlichen Differenzierungs- und Pluralisierungsprozessen auch nicht zu erwarten.³⁸

Wie bereits erwähnt, wird Böckenfördes Feststellung, dass der liberale und säkulare Rechtsstaat seine eigenen Voraussetzungen nicht garantieren könne, in der Debatte häufig mit der Position identifiziert, welche ein religiöses und insbesondere christliches Fundament der Demokratie für unverzichtbar hält und aus diesem Grund eine politische Verstärkung oder Aktualisierung dieses Bezuges fordert. In der einige Jahre zurückliegenden Diskussion um die Aufnahme eines Gottesbezuges in eine Europäische Verfassung diente das Böckenförde-Diktum ebenso wie in anderen religionspolitischen Debatten der letzten Jahre – wie jenen um religiöse Symbole und Religionsunterricht an öffentlichen Schulen – denjenigen als Beleg, welche die religiöse Fundierung des Staates im Allgemeinen und eine Privilegierung der christlichen Kirchen im Besonderen verteidigen, weil auch das säkulare Staatswesen der Gegenwart, wie es auf dem Boden einer mehrheitlich christlichen Kultur entstanden ist, wenigstens in seinem Bestehen oder sogar in seiner Legitimation auf diesen christlichen Charakter nicht verzichten könne.³⁹ Diese Berufung auf Böckenförde aus dem restaurativen Geist einer „christlichen Demokratie“ unterliegt allerdings einem Missverständnis und geht über Böckenfördes Argumentation inhaltlich weit hinaus. Dieser stellt zwar die unausweichliche Verwiesenheit des demokratischen Staates auf Kräfte fest, welche er selbst nicht zu garantieren vermag; daraus folgt jedoch weder, dass der Staat seine Neutralität gegenüber den verschiedenen Religionsgemeinschaften aufgeben sollte, noch, dass er religiöse gegenüber anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren generell bevorzugen sollte.

³⁸ Vgl. Böckenförde 2008, S. 369; ausdrücklich betont Böckenförde dort erneut, „dass eine Rückkehr über die Schwelle von 1789 zurück ausgeschlossen sei“.

³⁹ In diesem Sinne hat sich z.B. Joseph Ratzinger Böckenförde angeschlossen und nicht nur festgestellt, dass die pluralistische Demokratie als *societas imperfecta* auf etwas Unverzichtbares, ihr Vorausliegendes angewiesen ist, sondern von der „Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt“ gesprochen: Ein letzter, jeder Relativierung entzogener Bestand von Wahrheit, welcher der Demokratie zugrunde liege, sei nur im Christentum zu finden. Der Staat müsse erkennen, „daß ein Grundgefüge von christlich fundierten Werten die Voraussetzung seines Bestehens ist.“ (vgl. Ratzinger 1987, insb. S. 190-196; Zitat: S.196) Ratzinger hat deshalb auch wiederholt die Forderung nach der Aufnahme eines Gottesbezuges in eine Europäische Verfassung erhoben (z.B. Ratzinger 2005, S. 67).

Unter umgekehrten Vorzeichen unterliegen auch zahlreiche Kritiker des Böckenförde-Diktums diesem restaurativen Missverständnis. Namentlich von Seiten humanistischer Verbände, jedoch auch durch Philosophen und Politikwissenschaftler wurde Böckenförde dafür kritisiert, dass er einer stärkeren Rückbindung der Demokratie an das Christentum das Wort rede. Dieses Missverständnis ist einerseits auf die Merkwürdigkeit zurückzuführen, dass das Diktum zumeist als Argument gegen das Prinzip liberaler Neutralität verstanden und verwandt wird.⁴⁰ Andererseits findet es seinen Grund in einigen Charakteristika, welche die Kernaussage des Diktums zu verschleiern scheinen; dazu gehören – wie gezeigt wurde – etwa sein enger Zusammenhang mit der innerkatholischen Debatte der Nachkriegsjahre, sein impliziter Bezug auf einen so umstrittenen Denker wie Carl Schmitt, die Vorliebe, mit der sich Böckenförde auf dem Feld der Religion bewegt (und das von dezidiert katholischem Grunde aus), sowie schließlich die nicht mit letzter Klarheit zu beantwortende Frage nach der richtigen Deutung des Diktums – worauf noch zurückzukommen sein wird.

Ein prominenter Einwand gegen das Böckenförde-Diktum wurde beispielsweise auf einer von der Akademie der Politischen Bildung der Friedrich-Ebert-Stiftung und der Humanistischen Akademie Deutschland im November 2007 in Berlin gemeinsam veranstalteten Konferenz unter dem Titel „Säkularisation und Freiheitsgarantien des Staates – Humanismus und ‚Böckenförde-Diktum‘“⁴¹ artikuliert: Dass das Diktum nämlich in ausschließlicher Weise und mit einer dem Prinzip der Säkularität widersprechenden Tendenz die Notwendigkeit der Religion und insbesondere des Christentums für die Demokratie postulieren würde. Unter den Bedingungen eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus würde es deshalb zu einem „Hindernis“ derjenigen Anstrengungen, die diese Pluralität und die durch sie an Bedeutung gewinnende Tugend der Toleranz unabhängig von spezifischen religiösen Begründungsstrategien im öffentlichen Bewusstsein zu verankern suchten.⁴² Diese Argumentation kehrt eine Berufung auf Böckenförde im Namen der These von der christlich begründeten Demokratie geradezu um und macht es ihm zum Vorwurf,

⁴⁰ Vgl. Reiß 2008, S. 205f.

⁴¹ Die Vorträge dieser Konferenz wurden im Sommer 2008 im 22. Heft der von der Humanistischen Akademie Berlin herausgegebenen Reihe „humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung“ unter dem Titel „Humanismus und ‚Böckenförde-Diktum‘“ publiziert. Von diesen Beiträgen wird nachfolgend insbesondere auf Kreß 2008a einzugehen sein.

⁴² Vgl. Groschopp 2008.

wenn er von Vertretern jener Position in Anspruch genommen wird.

Der evangelische Theologe Hartmut Kreß warf Böckenförde bei Gelegenheit seines Vortrags vor, er habe „die Realität aus den Augen verloren“, indem er eine Vorstellung staatlicher Homogenität vertrete, die angesichts der Pluralität der gegenwärtigen Gesellschaft „zur Fiktion geworden“ sei.⁴³ Da Böckenförde jedoch weder eine vollständige Homogenisierung der Gesellschaft fordert, noch eine partikuläre Religion zur Legitimationsgrundlage des Staates erheben will, muss dieser Vorwurf sein Ziel verfehlen. Gewiss stellt Böckenförde die Frage danach, wie ein einigendes Band der staatlichen Ordnung unter den besonderen Bedingungen einer sich zunehmend pluralisierenden Gesellschaft gewährleistet werden kann; es handelt sich dabei allerdings um die Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch *politischen* Homogenität, deren Notwendigkeit man zwar bezweifeln, die man jedoch nicht unter dem Hinweis auf eine faktisch vorhandene *soziale* Heterogenität als „vormodern“ und „antipluralistisch“ denunzieren kann.⁴⁴ Das Böckenförde-Diktum stellt diese Pluralität nicht etwa in Frage, sondern nimmt sie als ihren Ausgangspunkt. Kreß jedoch fordert auf Grundlage seiner irrtümlichen Lesart des Diktums, dass man es „entgrenzen, ja hinter sich [...] lassen“ müsse, da der moderne säkulare Staat „seine Legitimität und Stabilität nicht mehr dadurch [finde], dass er sich auf partikuläre religiöse oder bestimmte metaphysische Voraussetzungen stützt.“⁴⁵ Diese Forderung steht allerdings nicht im Gegensatz zu einem angemessenen Verständnis der Ausführungen Böckenfördes.

Insofern Kreß' Beitrag sich gegen eine vereinseitigende Wirkungsgeschichte des Diktums im Sinne des restaurativen Missverständnisses wendet, ist ihm zuzustimmen. Seine Kritik macht jedoch nicht deutlich, inwiefern das Diktum selbst und nicht lediglich seine Engführung pluralistischen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht mehr angemessen ist. Einerseits entfaltet sich die Problematik, auf die Böckenförde bereits 1964 hingewiesen hat, gerade unter den Bedingungen sozialer Vielfalt und nachlassender gesellschaftlicher Bindungskräfte. Andererseits entsteht diese Problematik gerade aus dem Grund, weil der Staat selbst „weltanschaulich ungebunden und neutral ist.“⁴⁶ Diese Neutralität ist unumgängliche Voraussetzung für

⁴³ Vgl. Kreß 2008a, S. 9f.; vgl. auch Kreß 2008b.

⁴⁴ Vgl. Kreß 2008a, S. 9.

⁴⁵ Kreß 2008, S. 19.

⁴⁶ Kreß 2008, S. 19.

die Möglichkeit demokratischer Legitimität überhaupt, wie Kreß richtiger Weise feststellt. Dadurch ist sie aber zugleich Wurzel eines der liberalen Demokratie wesenseigenen Integrationsproblems, worauf eben Böckenförde hingewiesen hat.

In enger Verbindung mit dem restaurativen Missverständnis stehen eine rezeptive Engführung des Böckenförde-Diktums, die impliziert, es würde ihm ausschließlich oder vorwiegend darum gehen, die Rolle der Religion – insbesondere die des Katholizismus – als nicht garantiefähiger Voraussetzung der freiheitlichen Demokratie hervorzuheben. Diese Engführung verkennt jedoch den sachlichen Gehalt des Diktums und seinen Hinweis auf die spezifische Abhängigkeit liberaler Demokratien von sie befürwortenden vorpolitischen Strukturen. Selbiges gilt für die Ansicht, das Böckenförde-Diktum würde den Staat zu politischer Impotenz verurteilen, wo es lediglich auf die immanenten Grenzen liberal-demokratischer Politik hinweist.

Zweifellos steht die *christliche Religion* im Mittelpunkt der Böckenfördeschen Reflexionen über die vorpolitischen Grundlagen der säkularen Demokratie. Nicht nur wird die Herausbildung des Staates *überhaupt* als vom christlichen Ordnungsdenken des Mittelalters ausgehender Säkularisierungsprozess verstanden, die Säkularisiertheit ist Telos von Staatlichkeit überhaupt. Zudem ist *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* durch seine Adressierung an die deutschen Katholiken durch den Eindruck belastet, es ginge ihm darum, die Religion sei die einzige oder wichtigste derjenigen Kräfte, welche jene Voraussetzungen schaffe, die der Staat selbst nicht garantieren könne. Es ist jedoch unbestritten, dass es außerhalb der Religion Kräfte gibt, die den Zusammenhalt der demokratischen Gesellschaft gewährleisten und ihr dadurch zur notwendigen, vorpolitischen Grundlage werden können. Im Gegensatz dazu steht eine religiöse Engführung des Diktums, wie sie beispielsweise von Jürgen Gebhardt vollzogen wird; er folgert aus dem Publikationskontext des Diktums in kurzschlüssiger Weise, dass Böckenförde allein in der (christlichen) Religion eine mögliche gesellschaftliche Konsensbasis erkenne.⁴⁷ Letztlich zählt jedoch jede zivilgesellschaftliche Vereinigung zu diesen

⁴⁷ Vgl. Gebhardt 2008, S. 114f. Analog äußert sich auch Kreß 2008a, S. 15: Das Diktum lasse unerwähnt, „dass der moderne Staat und die freiheitliche Gesellschaft in hohem Maß von Kunst und Kultur, von Medizin, Wissenschaft und Bildung abhängen.“ „Würde man an das Diktum nach wie vor anknüpfen wollen, dann müsste man es auf jeden Fall entgrenzen und ausweiten. Dem Diktum ist darin zuzustimmen, dass Staat und Politik nicht selbstlegitimatorisch, rein aus sich selbst heraus zu begreifen sind, und dass sie nicht einfach

vorpolitischen Kräften. Böckenförde spricht generalisierend von sozioökonomischen, biologisch-naturalen und kulturell-mentalenen Quellen der Bürgergemeinschaft. Nur *eine* dieser Ressourcen ist die Religion.⁴⁸ Gleichwohl hat Böckenförde die Bedeutung der in einem Staat vorfindlichen Religionsgemeinschaften als stabilisierende Kräfte der politischen Ordnung immer wieder hervorgehoben. Freilich ist seine Zuversicht, mit der er 1964 noch die Christen und zumal die Katholiken in Deutschland aufgefordert hat, die säkulare Demokratie als Chance und nicht als Gefahr zu begreifen, mit der Zeit der Sorge gewichen, dass angesichts der schwindenden Bedeutung der christlichen Kirchen die Demokratie „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“ könne.⁴⁹

Der im Jahr 2009 verstorbene Philosoph Werner Becker hielt Böckenförde dagegen vor, er verkenne bestehende Handlungsmöglichkeiten des freiheitlichen, demokratischen Staates und vermittele den Eindruck, dieser sei zur Untätigkeit verurteilt, während der Zahn einer schwindenden moralischen Substanz an seinen Fundamenten nage. Sowohl könne der Staat auf dem Wege des Schul- und Bildungswesens versuchen, demokratische Überzeugungen zu verbreiten, wie es ihm auch keineswegs versagt sei, dem freien Wirken gesellschaftlicher Akteure Grenzen zu setzen und z.B. Parteien auf ihre Verfassungstreue zu prüfen. Die demokratische Staatsform schließe, im deutschen Fall gerade unter dem Eindruck der in den Jahren bis 1933 weitgehend schutzlos erodierenden und schließlich kollabierenden Weimarer Republik, ein „wehrhaftes“ Selbstverständnis der Demokratie nicht aus.⁵⁰ Becker sieht Böckenförde auf der Seite einer „Ideologie der zur Wehrlosigkeit verdamnten Demokratie“⁵¹, die auf Grundlage einer von Hitler

eigenen Gesetzen folgen dürfen.“

⁴⁸ „Wenn die Religion eines der Fundamente für das Zusammenleben der Menschen ist, der Staat sie aber der Ordnung des Zusammenlebens nicht mehr als verbindlich zugrunde legt, dann vertraut er darauf, dass die Religion aus der Freiheit selbst lebt und ihre Kraft als Grundlage für das Zusammenleben entfaltet, ohne dass er dies aber garantieren kann oder will. Entsprechendes gilt übrigens im Hinblick auf andere, mit der Religion nicht notwendig identische Grundlagen und Fermente des Zusammenlebens, wie Kultur, gemeinsame geistige und sittliche Grundauffassungen, überkommene Traditionen; sie sind durch die Gewährleistung zahlreicher Freiheitsrechte, die den freiheitlichen Staat kennzeichnen (Meinungs-, Wissenschafts-, Kunst- und Kommunikationsfreiheit), ebenfalls in Freiheit gesetzt und ihr überantwortet, der Staat kann auch sie nicht garantieren. Religionsfreiheit und ihre Wirkungen stehen so für ein Paradigma.“ (Böckenförde 2002, S. 20).

⁴⁹ Vgl. Böckenförde 2007b, S. 25-27 (Zitat: S. 27).

⁵⁰ Vgl. Becker 2007a und 2007b.

⁵¹ Becker 2007b, S. 52.

ausgehenden Sorge vor der Gesinnungsdiktatur eine Rechtskultur staatlicher Großzügigkeit bei gleichzeitiger staatlicher Schwäche entwickle. Die von Böckenförde aufgeworfene Paradoxie, dass der Staat durch den Schutz der Meinungs- und Gewissensfreiheit einerseits zur Pluralisierung und Fragmentierung der Gesellschaft beitrage, gleichzeitig aber durch den Schutz gesellschaftlicher Homogenität – und sei es eine Homogenität demokratischer Grundprinzipien – totalitäre Züge entfalte, sei eine der Sache nach unbegründete „spezifisch deutsche Denkfigur“.⁵² Becker übersieht in seiner Kritik allerdings, dass Böckenförde keineswegs abstreitet, dass der Staat mit den bürgerlichen Freiheitsrechten vereinbare politische Maßnahmen zur eigenen Stabilisierung entfalten könne. Sein Diktum besagt lediglich, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht *garantieren* könne. Das schließt keineswegs aus, dass der Staat jene gesellschaftlichen Kräfte, die seine freiheitliche und demokratische Verfassung unterstützen, nicht trotzdem schützen und fördern kann. Ihm ist lediglich das Mittel zwingender Gewalt versagt, um seine Bürger zu Partizipation, Konformität oder Nicht-Opposition zu bewegen. Böckenförde selbst benennt das staatliche Schul- und Erziehungswesen, die Förderung von Bildung und Wissenschaft und den Gesamtbereich der Kulturpolitik sowie die Religionspolitik als Felder, in denen der demokratische Staat mit Sorge um seine Voraussetzungen „schützend und stützend“ tätig sein kann. All diese Maßnahmen können ihm dazu dienen, ein demokratische Ethos im politischen Bewusstsein seiner Bürger zu verankern – das ändert allerdings nichts an den immanenten Grenzen, welche der Politik in einem freiheitlichen Staatswesen gegeben sind:

Freilich, solche mögliche und notwendige Aktivität vonseiten des Staates kann nur stützender und schützender Art sein. Was an Kräften, die eine freiheitliche Ordnung tragen – ethisch-sittliche Grundhaltungen, ethosgeprägte Lebensformen, kulturellen Traditionen [sic!] –, verkümmert oder wegbricht, vermag der freiheitliche Staat nicht aufs neue zu erschaffen. Kommt etwa religiöser Glaube in der Gesellschaft weithin abhanden, fällt auch das, was er der freiheitlichen Ordnung an tragender Kraft zu geben vermag, aus; der Staat kann Religion nicht neu instituieren. In diesem Sinn zieht er einen Wechsel auf seine Bürger, den sie selbst einlösen müssen.⁵³

⁵² Becker 2007b, S. 47.

⁵³ Böckenförde 2002, S. 21.

Es sind der Politik also, ganz wie Becker feststellt, Mittel zur Hand gegeben, um die Demokratie aus eigenen Kräften und im Zusammenwirken mit anderen, zivilgesellschaftlichen Akteuren zu stabilisieren. Allerdings bleibt fraglich, ob Mittel wie etwa das grundgesetzlich vorgesehene Parteienverbot nicht bereits über die Grenzen jenes Freiheitsanspruches hinausgehen, auf welchem auch Böckenfördes Dilemma-Diagnose aufbaut. Sobald der demokratische Staat zu Zwangsmaßnahmen greift, um seinen Bestand abzusichern, gibt er in gewissem Maße seinen Anspruch auf Freiheitlichkeit auf. Entscheidender jedoch als die Bedrohung durch politische Extremisten dürfte jedoch die von Becker gänzlich unbeachtete Gefährdung der Demokratie durch ein Schwinden von politischem Interesse und mangelnder Zustimmung seitens der Bürger eingestuft werden. Gegen eben diese Erosion des demokratischen Willens einer Bevölkerung kann der Staat keine Zwangsmaßnahmen ergreifen und allenfalls in vorbeugender Art und Weise, „schützend und stützend“ tätig werden.

4. Der freiheitliche Sinn des Böckenförde-Diktums

Jenseits des restaurativen Missverständnisses scheint Böckenfördes Diagnose kaum mehr als Selbstverständliches, wenn nicht gar Banales zum Ausdruck zu bringen: Der liberale und säkulare Rechtsstaat unserer Zeit ist auf ein Fundament von Voraussetzungen in der „moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft“⁵⁴ angewiesen, welchem er mithilfe der ihm zur Verfügung stehenden Mittel zwar „stützend und schützend“ zur Seite stehen kann, das zu garantieren ihm jedoch seinem eigenen (freiheitlichen) Wesen nach verwehrt bleibt. Wie könnte man auch der ebenso überzeugenden wie unspektakulären Feststellung widersprechen, dass der demokratische Staat in letzter Konsequenz stets auf die Affirmation und das Wohlwollen seiner Bürger verwiesen bleibt sowie auf deren Bereitschaft, sich für das Gemeinwesen einzusetzen, d.h. von ihren Freiheitsrechten in einem Maße und in einer Form Gebrauch zu machen, der das gleichzeitige Bestehen der politischen Gemeinschaft nicht gefährdet? Dabei handelt es sich um Einstellungen seiner Bürger, deren Herausbildung und Fortbestehen der Staat zwar

⁵⁴ Böckenförde 1967, S. 93.

pflegen kann; er hat jedoch keine Möglichkeit, sich ihrer etwa mit dem Mittel der Gewalt zu versichern, oder überhaupt zu gewährleisten, dass eine überwiegende Mehrheit seiner Bürger ihn *der Gesinnung nach* schätzt, und nicht lediglich auf Grund damit möglicherweise verbundener, zufälliger persönlicher Vorteile. Mit anderen Worten: Der liberale und demokratische Staat ist darauf angewiesen, von seinen Bürgern in jenem Geist bürgerlicher Freiheit getragen zu werden, zu welchem er besteht. Insofern dieser Konstruktion nicht nur keine Ewigkeitsgarantie zukommt, sondern sie stets nur aus dem freien Willen der Individuen bestehen kann, ist die Existenz des demokratischen Staates immer eine prekäre.

Gerade in Zeiten, in welchen Worte wie Politik- oder gar Demokratieverdrossenheit in aller Munde sind, sinkende Wahlbeteiligungen manchen an der Legitimität gewählter politischer Körperschaften zweifeln lassen und das in Umfragen bekundete Vertrauen der Bürger in die Problemlösungskompetenz ihrer politischen Vertreter besorgniserregend gering ist, bildet das Böckenförde-Diktum eine einprägsame und intuitiv überzeugende Allerweltsformel.

Betrachtet man das Böckenförde-Diktum jedoch aus analytischer Perspektive, so verliert es an Selbstverständlichkeit. Wie bereits gezeigt wurde, übernimmt Böckenförde verschiedene Erbschaften etwa aus der Ritter-Schule oder aus dem Denken Carl Schmitts. Sind diese im Einzelnen umstritten, so sind sie jedenfalls nicht selbstverständlich. Ähnliches gilt für den von Böckenförde vertretenen Demokratiebegriff, der nicht nur in deutlichem Kontrast etwa zum deliberativen Demokratieverständnis eines Jürgen Habermas steht, sondern auch bestimmte Implikationen aufweist, vor deren Hintergrund das Böckenförde-Diktum jenseits seiner scheinbaren Banalität an Konturen und Schärfe gewinnt; man gelangt so zu einer *starken Deutung* des Diktums, die sich von der generalisierten *schwachen Deutung*, wie sie bislang entwickelt wurde, durch seine spezifische liberal-konservative Theorie von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit abhebt.

Bereits in seinem 1957 in der Zeitschrift *Hochland* erschienenen Aufsatz über *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche* hatte Böckenförde seinen Begriff der Demokratie ausführlich erläutert. Dort bestimmte er die Demokratie als eine auf den Prinzipien von Freiheit und politischer Gleichheit aufgebaute Regierungsform: Autorität und Staatlichkeit werden unter Rekurs auf das Individuum begründet, die

als Staatsbürger jeweils gleich sind an politischen Mitwirkungsrechten. Freiheit und Gleichheit dienen im selben Moment der Begründung wie der Begrenzung des Mehrheitsprinzips.⁵⁵ Darüber hinaus eignet der modernen Demokratie ein *formales* Ethos: Mit bürgerlicher Freiheit und Gleichheit sind lediglich formale Werte in ihr institutionalisiert, während die Ausübung von Herrschaft *inhaltlich* nicht näher bestimmt ist; „an Inhalten steckt in der Demokratie jeweils nur das, was von den Einzelnen und Gruppen, letztlich vom ganzen Volk, durch Gesinnung, Haltung und Einsicht hineingegeben wird.“⁵⁶ Insofern besitzt die Demokratie ihrem Wesen nach voluntaristischen Charakter – obgleich Böckenförde vor einer vorschnellen Abwertung der Demokratie als Diktatur der Mehrheit warnt. Das Böckenförde-Diktum bringt jene Spannung zum Ausdruck, die der Differenz von formalem Ethos der Demokratie und ihrer konkreten inhaltlichen Ausgestaltung entspricht:

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß höhere Werte sich nur dann gefahrlos und auf die Dauer verwirklichen lassen, wenn das Fundament (niederer Werte), auf dem sie aufrufen, gesichert ist. Was haben der Weimarer Republik alle rechtsstaatlichen Sicherungen schließlich genützt, als das Fundament, die demokratische Loyalität der politischen Gruppen, nicht mehr vorhanden war?⁵⁷

Jürgen Habermas hat sich anlässlich seines Gesprächs mit Joseph Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie in München am 19. Januar 2004 unter dem Titel *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* eingehend mit Böckenfördes These beschäftigt, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne. Wie bereits das Fragezeichen im Titel indiziert, meldet Habermas darin sowohl in kognitiver wie auch in motivationaler Hinsicht Zweifel daran an, ob Böckenfördes These überhaupt zutrifft bzw. welche Folgerungen daraus zu ziehen sind.⁵⁸ Vielmehr besteht Habermas darauf, dass der deliberative demokratische Prozess als

⁵⁵ Vgl. Böckenförde 1957a, S. 11-14.

⁵⁶ Böckenförde 1957a, S. 16.

⁵⁷ Böckenförde 1957a, S. 16.

⁵⁸ Habermas 2007. Jenseits seiner Ausführungen zu Böckenförde stieß Habermas' Vortrag vor allem deshalb auf große Aufmerksamkeit, weil er darin – ähnlich wie bereits in seiner Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels – der Religion hervorragende Bedeutung bei der Reproduktion solidarischer Haltungen im Kontext einer „entgleisenden Säkularisierung der Gesellschaft“ beimaß und vorschlug, „die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozess zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt.“ (Habermas 2007, S. 17).

Verfahren legitimer Rechtssetzung ausreicht, um den Legitimationsbedarf des liberalen Verfassungsstaats unabhängig von religiösen oder metaphysischen Begründungen bestreiten zu können. Es bestehe – in kognitiver Hinsicht – kein Legitimitäts- und Geltungsdefizit der Verfassungsordnung und des positiven Rechts, da sie prozedural durch demokratische, rechtmäßige Verfahren durch die Rechtsordnung selbst erzeugt werden. Das demokratische Verfahren bedarf keiner Absicherung durch eine ihr äußere Kraft, etwa die Religion oder die Sittlichkeit, sondern schöpfe die Verbindlichkeit der Rechtsnormen aus sich selbst; Legitimation gewinnt die Staatsgewalt letztendlich und wenigstens prinzipiell aus der vernünftigen Zustimmung jedes einzelnen Bürgers.⁵⁹

Auch seine motivationalen Ressourcen, d.h. die „politische[n] Tugenden“ der Bürger, ihre Rechte nicht nur im eigenen Interesse, sondern in Orientierung auf das Gemeinwohl auszuüben, vermag der liberale Staat aus eigenen Quellen zu bestreiten, nämlich aus der spezifischen Eigendynamik demokratischer Praxis: „Das vermisste ‚einigende Band‘ ist der demokratische Prozess selbst – eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.“⁶⁰ Dabei räumt Habermas zwar ein, dass die politischen Tugenden des Staatsbürgers wie die Wahrnehmung des Wahlrechts oder das Entstehen für andere Mitbürger und die Allgemeinheit durchaus auch „Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur“ sind. „Der Staatsbürgerstatur ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen ‚vopolitischen‘ Quellen lebt.“⁶¹ Daraus allerdings folge nicht, dass er abhängig sei von ihm äußerlichen Quellen staatsbürgerlicher Loyalität.

Das Böckenförde-Diktum ist zunächst und vor allem als Beschreibung eines Dilemmas zu verstehen. Böckenförde bestreitet die Neutralitätsverpflichtung keineswegs, dennoch geht er davon aus – „*im Gegensatz* zur Hauptrichtung der politischen Philosophie des Liberalismus“⁶² – , dass der liberale Staat auf die moralische Substanz der Bürger, auf die Homogenität der Gesellschaft und ihre

⁵⁹ Vgl. Habermas 2007, S. 19-21.

⁶⁰ Habermas 2007, S. 24.

⁶¹ Habermas 2007, S. 23.

⁶² Reiß 2008, S. 206.

inneren Regulierungskräfte angewiesen bleibt. Der Gegensatz zwischen Habermas und Böckenförde entspricht dem Gegensatz ihrer Demokratietheorien, d.h. zwischen einer prozeduralen und deliberativen Theorie bzw. einer strikten Entgegensetzung der Prinzipien von Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, wie sie Böckenförde wiederum im Anschluss an Carl Schmitt vornimmt. Böckenförde konzipiert die Institutionen des Rechtsstaats in erster Linie als Mechanismen der Abwehr übermäßiger Einwirkung des (demokratischen) Staates auf das Leben der einzelnen Bürger. Die dem besonderen Schutz des Grundgesetzes unterworfenen Freiheitsrechte sind insofern vorrangig als Abwehrrechte zu begreifen, welche eine bestimmte private Sphäre jedes einzelnen Bürgers vor politischer Einwirkung schützt und sie auch der demokratischen Entscheidungsmacht entzieht. Diese Rechte treten zum Demokratieprinzip als ihm Äußeres hinzu, um der Ausübung politischer Macht Grenzen der Legitimität zu setzen.⁶³ Durch den Kontrast zu totalitären Entgrenzungen des politischen Raumes, aber auch etwa zu Minderheiten diskriminierenden Mehrheitsentscheidungen gewinnt dieses Demokratiekonzept an intuitiver Plausibilität.

Habermas beschreibt Rechtsstaatlichkeit und Demokratie dagegen als *gleichursprüngliche* Prinzipien und wechselseitige Voraussetzungen, d.h. Rechtsstaatlichkeit und Freiheitsrechte treten nicht als Herrschaftsbeschränkung zur Demokratie hinzu, sondern sind wie diese unmittelbare Implikation der Idee der Autonomie selbst.⁶⁴ Die Bürger sind in Wahrnehmung ihrer Autonomie Autoren und Adressaten des Rechts zugleich: In ihrer öffentlichen Rolle als Staatsbürger betätigen sie sich als gleichberechtigte Schöpfer jener Rechtsnormen, welcher sie als Gesellschaftsbürger in Wahrnehmung ihrer privaten Autonomie zugleich unterworfen sind. Die Rechte der Einzelbürger und die demokratische Herrschaftsform treten deshalb bei Habermas nicht in Konkurrenz zueinander – ein Verhältnis, welches bei Böckenförde zu einer prinzipiell prekären Angewiesenheitsbeziehung wird, sofern die Bewahrung und geregelte Ordnung der bürgerlichen Freiheit selbst Staatszweck ist und das Bestehen des Staates so zu

⁶³ Dem entspricht der Nachdruck, den Böckenförde auf die kategorische Unterscheidung zwischen den Sphären von Staat und Gesellschaft legt – Jürgen Gebhardt hat darauf hingewiesen (vgl. Gebhardt 2008, S. 116): Der Staat als Träger von Herrschaft und Entscheidungsgewalt löst sich im Zuge der Säkularisierung von religiösen bzw. weltanschaulichen Bindungen und gibt diese umgekehrt zu freier Wirksamkeit im individuellen und sozialen Leben frei.

⁶⁴ Vgl. Habermas 1999b sowie Reiß 2008.

einer Angelegenheit wird, welche dieser aus eigener Kraft nicht vollständig sicherstellen kann. Vielmehr setzt die Ausübung der Volkssouveränität für Habermas die Anerkennung der Menschenrechte schon voraus, deren Substanz sich wiederum aus den formalen Bedingungen des Diskursprinzips ergibt. Aus Habermas' Perspektive vertritt Böckenförde in seiner Konstruktion eines Spannungsverhältnisses zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten die liberale Tradition, in der die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit den Vorrang der Menschenrechte begründet.⁶⁵ Insofern Habermas' diskurstheoretischer Ansatz jedoch auf einen überpositiven Referenzrahmen des Rechts verzichtet und dieses gewissermaßen weiter säkularisiert, lassen sich die Menschenrechte nicht als äußere Schranke eines souveränen Gesetzgebers verstehen. Vielmehr sind es die demokratischen Verfahren selbst, die unter Voraussetzung der gleichmäßigen politischen Autonomie aller Bürger Legitimität erzeugen.

Allerdings räumt auch Habermas ein, dass die Autarkie des demokratischen Rechtsstaates diesen, hinsichtlich sowohl seiner kognitiven wie seiner motivationalen Ressourcen, nicht davor bewahren kann, von außen in Gefahr zu geraten. Trotz der eigenständigen Rechtfertigungsfähigkeit der Demokratie bleiben Habermas Zweifel daran, ob es dem pluralistischen Gemeinwesen gelingen kann, sich jenseits von bloß formalen Verfahren und Prinzipien normativ selbst zu stabilisieren, d.h. einen motivationalen Konsens seiner Bürger zu schaffen. Von diesen werde als den Mitgliedern eines demokratischen Verfassungsstaates anspruchsvoll erwartet, sich als Autoren und Adressaten des Rechts zugleich zu verstehen und am Gemeinwohl zu orientieren. Das Wahlrecht im Interesse des Gemeinwesens wahrzunehmen oder für fremde Mitbürger und die Allgemeinheit einzustehen, erfordere jedoch eine Motivation, die sich nicht schon aus dem rationalen Eigeninteresse von Individuen innerhalb einer Gesellschaft ergibt.⁶⁶ Die Solidarität der Bürger untereinander und mit dem Gemeinwesen als Ganzem sieht Habermas jedoch durch die Entwicklungen einer entgleisenden Modernisierung und Säkularisierung der Gesellschaft gefährdet:⁶⁷

Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze ‚erhoben‘ werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und

⁶⁵ Vgl. Habermas 1999a.

⁶⁶ Vgl. Habermas 2007, S. 22-24.

⁶⁷ Vgl. Habermas 2007, S. 16f.

Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen ‚vopolitischen‘ Quellen lebt.⁶⁸

Das von Böckenförde postulierte Homogenitäts- und Integrationsproblem, wie die moralischen Grundlagen der demokratischen Staatsform zu sichern seien, stellt sich für Habermas daher nicht in gleicher Weise. Es ist nicht in Habermas' deliberative Demokratietheorie eingebettet, wie es sich aus dem liberalen Ansatz Böckenfördes unmittelbar ergibt. In dieser *starken Deutung* setzt das Böckenförde-Diktum mithin das Zugeständnis eines liberalen Zuganges zum Bereich des Politischen voraus, der bei genauerer Untersuchung weniger unumstritten und selbstverständlich erscheint als man zunächst annehmen könnte.⁶⁹

Jenseits der liberalen Voraussetzungen des Böckenförde-Diktums lässt sich dieses allerdings als präziser Ausdruck eines allgemeineren Problems verstehen, in der es auch bei Habermas auftritt.⁷⁰ Denn auch bei diesem bleibt der Rechtsstaat, der es seinen Bürgern überlässt, ob und in welcher Form sie von ihren Rechten Gebrauch machen und also, wie sie ihre Rolle als Autoren und Adressaten des Rechts jeweils konkret leben, „auf eine funktionierende Praxis demokratischer Selbstbestimmung angewiesen.“⁷¹ Dabei handelt es sich um die motivationalen Ressourcen, von denen Habermas spricht und deren Reproduktion er innerhalb der Demokratie optimistisch entgegenseht. Eine Fähigkeit, diese Voraussetzungen zu garantieren, schreibt jedoch auch Habermas dem demokratischen Staat nicht zu.

Die Allgemeinheit und scheinbare Banalität des Böckenförde-Diktums in dieser *schwachen Deutung* kontrastiert allerdings mit der Umstrittenheit des Diktums. Doch selbst die vehementesten Kritiker des Diktums stimmen diesem in seinen „sicher richtigen Feststellungen [...], dass an den säkularisierten Staat irgendwie von seinen Bürgerinnen und Bürgern ‚geglaubt‘ werden muss, um ihn stark und instand zu halten“ zu.⁷² Dass Missverständnisse, Fehldeutungen und Engführungen des

⁶⁸ Habermas 2007, S. 23.

⁶⁹ Es lässt sich mit Gründen daran zweifeln, ob sich die der Demokratie zugrunde liegenden, sie tragenden und stabilisierenden Potentiale allein auf dem prozeduralen Wege eines demokratischen Diskurses erhalten und stets neu erzeugen lassen, wie Habermas optimistisch annimmt. An dieser Stelle soll es jedoch weniger um eine Untersuchung der Angemessenheit des deliberativen Ansatzes gehen, denn darum, auf die *liberalen* Voraussetzungen einer *starken Deutung* des Böckenförde-Diktums aufmerksam zu machen.

⁷⁰ Vgl. Reiß 2008.

⁷¹ Reiß 2008, S. 215.

⁷² Vgl. Groschopp 2008. Auch Kreß stimmt auf dieser allgemeineren Ebene mit Böckenförde überein: „Dem Diktum ist darin zuzustimmen, dass Staat und Politik nicht selbstlegitimatorisch, rein aus sich selbst heraus zu begreifen sind, und dass sie nicht einfach eigenen Gesetzen folgen dürfen.“ (Kreß 2008a, S. 15).

Diktums die Diskussion gleichwohl dominieren und seinen sachlichen Gehalt zumeist verdecken, zeigt jedoch: Auch im Sinne der schwachen Deutung ist das Böckenförde-Diktum in seinen scheinbar banalen Konsequenzen richtig zu verstehen und anzuerkennen. Ein freiheitlicher, demokratischer Staat ist auf die Homogenität seiner Bürger angewiesen, d.h., wohlverstanden, auf ihre Homogenität als Bürger mit demokratischem Ethos. Diese Art von Homogenität ist nicht lediglich wünschenswert, sondern existentielles Bedürfnis der Demokratie, gleichwohl aber nicht zu erzwingen und nicht zu garantieren. Die freiheitliche Demokratie – darin liegt die Pointe des Böckenförde-Diktums – kann und darf seine Bürger aus legitimatorischen Gründen nicht zu diesem Ethos zwingen, obwohl sie vital darauf angewiesen ist. Deshalb steht der von Böckenförde in Anschlag gebrachte Begriff „relativer Homogenität“ nicht im Gegensatz zur pluralisierten Wirklichkeit moderner Gesellschaften, sondern er ist als notwendige Konsequenz aus der Anerkennung dieses „Faktums des Pluralismus“ zu verstehen.

5. Zur heutigen Relevanz des Böckenförde-Diktums

Dem weltanschaulich neutralen, liberal-demokratischen Staat unserer Zeit ist die Inanspruchnahme jener vorpolitischen Kräfte wie etwa der Nation oder der Religion, welche in der Geschichte als Stabilisatoren politischer Ordnungen gedient hatten, insoweit verwehrt, als dass er seine Bürger nicht dazu verpflichten kann etwa einer bestimmten Religionsgemeinschaft anzugehören oder beispielsweise eine national oder ethnisch bestimmte Identität auszubilden. Vielmehr ist er dazu verpflichtet und findet seine Begründung und Legitimation gerade darin, seine Bürger ungeachtet ihrer diversen Weltanschauungen gleich zu behandeln.⁷³ Das bedeutet nicht, dass die liberale Demokratie auf Homogenität verzichtet, doch eignet ihr ein spezifisches, *politisches* Homogenitätsverständnis aller Gesellschaftsmitglieder als freier und gleicher Staatsbürger. Quelle dieser staatsbürgerlichen Homogenität können vorpolitische oder zivilgesellschaftliche Einflusskräfte gerade nicht sein.

Böckenförde verdeutlicht jedoch die Problemsituation, in welche sich der

⁷³ „Liberalität ist, als Staatscharakter, die Strukturkonsequenz politisch ausdrücklich anerkannter und dann natürlich auch verfassungsmäßig vollzogener legitimatorischer Nicht-Autarkie des Staates.“ (Lübbe 1986, S. 322).

demokratische, liberale und säkulare Rechtsstaat seinem Selbstverständnis nach begibt: Dieser Staat, der die Freiheit seiner Bürger in den Mittelpunkt stellt, ist seinerseits darauf angewiesen, dass seine Bürger ihm aus freien Stücken Vertrauen, Zustimmung und Bereitschaft zu eigener Beteiligung entgegenbringen. Problematischer noch als eine aggressiv auftretende Gegnerschaft ist die Möglichkeit der inneren Ablehnung der Demokratie durch ihre Bürger. Sie ist es, gegen die der demokratische Staat kein Garantiemittel hat: Der Staat kann die Bürger nicht dazu zwingen, etwa gute Demokraten zu sein, regelmäßig an Wahlen teilzunehmen oder sich noch darüber hinaus im Sinne des Gemeinwohls zu engagieren. Dass Menschen bereit sind, sich für das Wohl der Gesellschaft und den Fortbestand der Demokratie einzusetzen, kann der Staat nicht aus eigenen Mitteln garantieren. Er ist auf tiefer wurzelnde „motivationale Grundlagen“ verwiesen, wie es Jürgen Habermas in seinem Gespräch mit Joseph Ratzinger benannt hat. In dieser Feststellung wird die Tragweite des Diktums deutlich, die Böckenförde resümiert: „Das ist das große Wagnis, das der Staat, um der Freiheit willen, eingegangen ist.“⁷⁴

Jürgen Habermas setzt großes Vertrauen in die Fähigkeit des demokratischen Verfassungsstaates, diejenigen politischen Tugenden seiner Bürger, auf die er angewiesen ist, aus eigener Kraft kognitiv zu erhalten und zu reproduzieren. Wie gezeigt wurde, artikuliert das Böckenförde-Diktum jenseits seines besonderen demokratiethoretischen Kontextes aber ein allgemeines Problem, dem ein Konzept deliberativer Demokratie, z.B. im Sinne von Habermas, nicht entgehen kann. Es ist daher kein Zufall, wenn Habermas in jüngeren Stellungnahmen einräumt, dass angesichts einer drohenden Auszehrung des demokratischen Bewusstseins sowohl durch ökonomische Entwicklungen, wie auch durch einen verengten szientistischen Rationalismus, gerade die großen Religionsgemeinschaften sich als Kooperationspartner der Politik bei ihrem Versuch anböten, die Mitglieder der Gesellschaft zu staatsbürgerlichem Handeln zu motivieren.

Es ist ein Fehler, das Böckenförde-Diktum als eine Frage zu begreifen, die es zu beantworten gilt. Vielmehr ist es selbst Antwort auf die von Böckenförde selbst aufgeworfene Frage, woraus der säkulare, demokratische Staat lebe, worin er seine tragende und Homogenität verbürgende Kraft finde. Nicht umsonst stellt Böckenförde

⁷⁴ Böckenförde 1967, S. 93.

das Diktum nicht als eine normative Forderung, sondern als eine analytische Aussage vor: Dass ein affirmatives Verhältnis der Bürger zu ihrem demokratischen Gemeinwesen auf keine Weise dauerhaft sicher zu garantieren ist; dass die Demokratie immer mit einem insofern prekären Zustand leben muss, dass sie ihre Bürger nicht zur Loyalität zwingen kann – dieser Grundtatsache kann die Demokratie nicht aus dem Wege gehen. Das Diktum artikuliert die Frage, auf welche Weise es gelingen kann, die Demokratie im moralischen Bewusstsein ihrer Bürger zu verankern, wie es mithin möglich ist, sie zu demokratischen Bürgern zu erziehen oder sie als solche zu erhalten, ohne dazu auf das Mittel des Zwanges zurückgreifen zu können. Die Demokratie ist auf die freiwillige Bereitschaft der Gesellschaftsmitglieder angewiesen; allein ihre schlüssige Begründung genügt dazu nicht, sie muss sich durchsetzen können. Das ist das Wagnis, das sie, um der Freiheit Willen, eingegangen ist – um nochmals die Worte Böckenfördes zu zitieren. Auch in der Gegenwart kann sich die Demokratie nicht darauf verlassen, dass alle Bürger ihr aus auf vernünftigem Wege gewonnener Überzeugung auch in Krisenzeiten die Treue halten. Es ist daher angeraten, dass der Staat sich der Unterstützung derjenigen Kräfte versichert, die ihm wie die großen christlichen Kirchen heute mehr denn je aufgeschlossen gegenüberstehen, und auch die Unterstützung derjenigen Kräfte gewinnt, denen die Prinzipien liberaler Demokratie fremd sein mögen oder die diesen skeptisch gegenüberstehen. Auch daraus lässt sich keine Ewigkeitsgarantie der Demokratie ableiten. Wenn es aber gelingt, die Demokratie zum Mittelpunkt eines – wie Rawls es ausdrücken würde – übergreifenden Konsenses gesellschaftlicher und auch religiöser Überzeugungen zu machen, begegnet man der durch das Böckenförde-Diktum benannten Herausforderung.

Die große Mehrheit der religiösen Bürger in Deutschland akzeptiert und unterstützt die Demokratie. Deshalb lässt sich eine radikale Umgestaltung der partnerschaftlichen Beziehungen von Staat und Religionsgemeinschaften in Deutschland vor dem Hintergrund laizistischen Geistes nicht mit dem pauschalen Hinweis rechtfertigen, religiöse Bürger gefährdeten die Demokratie. In einem Land, das wie Deutschland traditionell ein anderes Modell der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates praktiziert als etwa Frankreich, kommt es vielmehr darauf an, die bestehenden Regelungen in angemessener Weise fortzuentwickeln. Das schließt

nicht aus, dass die vorherrschende Privilegierung der beiden großen christlichen Kirchen abgebaut wird – sie ist der wachsenden weltanschaulichen Pluralität keineswegs angemessen.⁷⁵ Das bedeutet aber wiederum nicht, dass das deutsche Religionsverfassungsrecht grundsätzlich umzugestalten ist. An der partnerschaftlichen Konzeption der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften sollte man festhalten. Die erfolgreiche und weitgehende „Zivilisierung“ der Religion in Deutschland ist nicht zuletzt auf die politisch-gesellschaftliche Einbindung der beiden großen christlichen Kirchen zurückzuführen.⁷⁶ Der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen kann als Beispiel dafür gelten, wie es dem demokratischen Staat gelingen kann, im Zusammenwirken mit zivil-gesellschaftlichen Akteuren wie den großen Religionsgemeinschaften nicht nur zum gesellschaftlichen Frieden beizutragen, sondern auch die Reproduktion der vorpolitischen Grundlagen des Staates selbst zu befördern.

Weder das von Habermas insinuierte Zusammenwirken von Politik und Religion, noch eine politische Inanspruchnahme der Religion als einer vorpolitischen Kraft im Sinne Böckenfördes, impliziert allerdings eine De-Säkularisierung oder Resakralisierung von Politik. Es ist vielmehr das Gegenteil der Fall: Nicht nur berührt diese Form religiös-politischer Kooperation nicht die Ebene der Begründung politischer Ordnung – der Staat ist weiterhin allein säkular gerechtfertigt und d.h. zumal durch seine religiös-weltanschauliche Neutralität im Kontext des gesellschaftlichen Pluralismus.⁷⁷ Überdies wird das Zusammenwirken mit einzelnen Religionsgemeinschaften seitens des Staates aus genuin *politischen* Gründen angestrebt, nämlich mit dem Ziel der Stabilisierung und des Erhalts der demokratisch verfassten politischen Ordnung.

Ohne Zweifel wird dieses Zusammenwirken zwischen dem säkularen, demokratischen Staat und den verschiedenen Religionsgemeinschaften immer den Anschein einer Instrumentalisierung der Religion durch die Politik haben. Der Staat sucht der durch das Böckenförde-Diktum benannten Herausforderung durch die Kooperation mit den Religionsgemeinschaften zu begegnen: Das tut er aber nicht

⁷⁵ Vgl. Willems 2008.

⁷⁶ Vgl. Schieder 2007 und 2008.

⁷⁷ Der säkularisierte demokratische Rechtsstaat zeichnet sich dadurch aus, „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.“ (Böckenförde 2007b, S. 12).

deshalb, weil er der Religion gewissermaßen intrinsischen Wert beimessen würde – das kann er allein auf Grund seiner Neutralität nicht. Seine Aufgabe ist es, freie und gerechte Rahmenbedingungen für das autonome Wirken der verschiedenen Religionsgemeinschaften sicherzustellen. Er kann aber beispielsweise nicht eingreifen, wenn eine bestimmte Religion nicht mehr in der Lage sein sollte, ihren Fortbestand aus eigener Kraft zu gewährleisten. Der Staat verbindet mit seinem Willen zur Kooperation mit den Religionsgemeinschaften stets eigenes Interesse, nämlich das der Stabilisierung seiner eigenen, vorpolitischen Grundlagen.

Religiöse Bürger befürworten keineswegs *natürlicherweise* einen großen Einfluss der Religion auf die Politik. Oft tun sie das. Aber es ist möglich und auch sehr wahrscheinlich, dass gerade die Anhänger der beiden christlichen Großkirchen die religionspolitische Ordnung unseres Landes nicht aus *religiösen*, sondern in erster Linie aus *politischen* Gründen befürworten. Der Staat sollte sich nicht darauf verlassen, dass seine religiösen Bürger stets danach streben, auf die politische Ordnung in irgendeiner Weise – ob nun stabilisierend oder destruktiv – Einfluss zu nehmen. Die politische Instrumentalisierung der Religion wird an dem Punkt scheitern, wo sich die Religion der Politik bewusst entzieht. Im eigenen Interesse des freiheitlich-demokratischen Staates ist daher zu hoffen, dass ihm seine vitale Angewiesenheit auf vorpolitische Kräfte nicht erst dann schmerzlich bewusst wird, wenn diese sich von ihm ablösen. Dass gerade der demokratische Staat aus den vorgenannten Gründen ein vernünftiges Interesse daran hat, ein kooperatives Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften, welchen seine Bürger anhängen, zu etablieren oder zu erhalten, bedeutet umgekehrt nicht, dass diese stets ein eigenes Interesse daran haben, mit dem Staat zu kooperieren. Aus der Perspektive der demokratischen politischen Ordnung gilt daher die Aufforderung Böckenfördes an die Christen innerhalb der säkularisierten Gesellschaft Europas unverändert fort: Sie sollen sich mit ihm anfreunden und sich für ihn einsetzen,

nicht in der Weise, daß er zum ‚christlichen‘ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, daß die Christen diesen Staat in seiner Wirklichkeit 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.⁷⁸

⁷⁸ Böckenförde 1967, S. 94.

Literatur

- Bahners, Patrick (2008): Der Unsinn der Zivilreligion, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19. Mai 2008.
- Becker, Werner (2007a): Demokratie kann moralisch sein, in: Die Welt vom 20. März 2007.
- Becker, Werner (2007b): Das Verfassungsdilemma des Liberalismus. Zur Kritik des Böckenförde-Paradoxons der Demokratie, in: Klaus-Michael Kodalle (Hg.): Grundprobleme bürgerlicher Freiheit heute, Würzburg 2007, S. 47-52.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1957a): Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: Hochland 50, S. 4-19; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 9-25.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1957b): Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Eine Kontroverse, in: Hochland 50, S. 409-421; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 27-49.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1961): Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung, in: Hochland 53, S. 215-239; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 115-143.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1962): Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Stellungnahme zu einer Diskussion, in: Hochland 54, S. 217-245; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 145-176.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1965): Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176, S. 199-213; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 197-212.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 75-94; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 213-230.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1968): Einleitung zur Textausgabe der ‚Erklärung über die Religionsfreiheit‘, in: Erklärung über die Religionsfreiheit (lateinisch und deutsch), Münster 1968, S. 5-21; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 231-246.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1978): Der Staat als sittlicher Staat, Berlin.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1988): Zur Kritik der Wertbegründung des Rechts, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt am Main 2006, S. 67-91.

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1999): Stellung und Bedeutung der Religion in einer „Civil Society“, in: Ders.: Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main, S. 256-275.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2002): „Der freiheitliche säkularisierte Staat...“, in: Susanna Schmidt/Michael Wedell (Hgg.): „Um der Freiheit willen...“. Kirche und Staat im 21. Jahrhundert. Festschrift für Burkhard Reichert, Freiburg im Breisgau, S. 19-23.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2002): Religion im säkularen Staat, in: Böckenförde 2007, S. 425-437.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2005): Bekenntnisfreiheit in einer pluralen Gesellschaft und die Neutralitätspflicht des Staates, in: Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung 3 (2005), 235-249; zuletzt wieder abgedruckt in: Böckenförde 2007, S. 439-455.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007): Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. 2., erweiterte Auflage, fortgeführt bis 2006, Berlin.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007a): Vorwort, in: Ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (= Themenband 86 der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung), S. 7-10.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007b): Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, in: Ders.: Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (= Themenband 86 der Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung), S. 11-41.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2008): Stellungnahme, in: Ethica 16, 4, S. 369-371.
- Czermak, Gerhard (2008): Religions- und Weltanschauungsrecht. Eine Einführung, Berlin/Heidelberg.
- Dirsch, Felix (2009): „... lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“. Lesarten und Interpretationsprobleme der Böckenförde-Doktrin als eines kanonisierten Theorems der deutschen Staatsrechtslehre, in: Zeitschrift für Politik 56, 2, 123-141.
- Gebhardt, Jürgen (2008): Das politisch-kulturelle Dispositiv des Verfassungsstaates. Zur Kritik des Böckenförde-Theorems, in: Werner Patzelt/Uwe Kranenpohl/Martin Sebaldt (Hgg.): Res publica semper reformanda. Wissenschaft und politische Bildung im Dienste des Gemeinwohls. Festschrift für Heinrich Oberreuter zum 65. Geburtstag, Wiesbaden, S. 114-122.

- Groschopp, Horst (2008): Staatsverständnis – Nicht nur Religionsverfassung. Vorwort, in: Humanismus und „Böckenförde-Diktum“, hg. von der Humanistischen Akademie Berlin, Berlin (= humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung, Heft 22), S. 4-6.
- Habermas, Jürgen (1999a): Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, S. 277-292.
- Habermas, Jürgen (1999b): Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, S. 293-305.
- Habermas, Jürgen (2007): Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates, in: ders./Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg im Breisgau, S. 15-38.
- Hacke, Jens (2006): Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik, Göttingen.
- Kreiß, Hartmut (2008a): Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch tragfähig?, in: Humanismus und „Böckenförde-Diktum“, hg. von der Humanistischen Akademie Berlin, Berlin (= humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung, Heft 22), S. 7-19.
- Kreiß, Hartmut (2008b): Religion, Staat und Toleranz angesichts des heutigen Pluralismus. Kritische Anmerkungen zum Böckenförde-Diktum, in: Ethica 16, 4, S. 291-314.
- Lübbe, Hermann (1986): Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln.
- Lübbe, Hermann (1988): Carl Schmitt liberal rezipiert, in: Helmut Quastisch (Hg.): Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt, S. 428-440.
- Ratzinger, Joseph (1987): Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Welt, in: ders.: Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln.
- Ratzinger, Joseph (2005): Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera/Joseph Ratzinger: Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur. Augsburg, S. 61–84.
- Reiß, Tim (2008): Homogenität oder Demokratie als „einigendes Band“? Zur Diskussion der „Voraussetzungen des Rechtsstaats“ bei Böckenförde und Habermas, in: MenschenRechtsMagazin 13, 2, 205-219.
- Schieder, Rolf (2007): Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 6/2007, S. 17-24.
- Schieder, Rolf (2008): Sind Religionen gefährlich?, Berlin.

Schmitt, Carl (1967): Die Tyrannei der Werte, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. 37-62.

Willems, Ulrich (2008): Reformbedarf und Reformfähigkeit der Religionspolitik in Deutschland, in: Zeitschrift für Politik 55, S. 64-83.

Kurzer Hinweis: Dieser Artikel ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrages, den Martin Ingenfeld am 4. Juli 2009 auf dem Symposium „Postsäkulare Gesellschaft – postsäkulare Demokratie?“ des Eric-Voegelin-Zentrums gehalten hat.

Vita Martin Ingenfeld

- geboren 1983
- Studium der Politikwissenschaft, Philosophie und Neueren Deutschen Literatur in München und Zürich
- Abschluss als Magister Artium 2009 (Thema der Magisterarbeit: Religiöse Überzeugungen in der Demokratie)
- seit 2009 Promotion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft