

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Ahmet Cavuldak (ed.), *Hans Maier. Werk und Wirken in Wissenschaft und Politik*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Hermann-Josef Große Kracht

Keine religionsfreie tabula rasa. Hans Maier in den bundesrepublikanischen Kontroversen um Kirche und Staat

in: Ahmet Cavuldak (ed.), Hans Maier. *Werk und Wirken in Wissenschaft und Politik*, 211–229  
Baden-Baden: Nomos Verlag 2021

URL: <https://doi.org/10.5771/9783748912118-211>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Nomos: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Ahmet Cavuldak (ed.), *Hans Maier. Werk und Wirken in Wissenschaft und Politik*, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der Autor zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Hermann-Josef Große Kracht

Keine religionsfreie tabula rasa. Hans Maier in den bundesrepublikanischen Kontroversen um Kirche und Staat

in: Ahmet Cavuldak (ed.), Hans Maier. *Werk und Wirken in Wissenschaft und Politik*, 211–229  
Baden-Baden: Nomos Verlag 2021

URL: <https://doi.org/10.5771/9783748912118-211>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Nomos Verlags publiziert:

<https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

## Keine religionsfreie tabula rasa.

### Hans Maier in den bundesrepublikanischen Kontroversen um Kirche und Staat.

Der Katholik Hans Maier gehört zu den großen Gestalten des liberal-konservativen Denkens der Bundesrepublik. Er agiert nicht nur als *public intellectual*, als Politikwissenschaftler und Publizist, der sich gerne und durchaus streitbar in die Debatten seiner Zeit einmischt. Er war und ist ebenso sehr ein *homme politique*, der sich auch parteipolitisch einbinden lässt, Regierungsämter übernimmt und sich für die vermeintlichen Niederungen der Alltagspolitik nicht zu schade ist. Dabei gehörte er nie zu denjenigen, die dem 'politischen Projekt der Moderne' (Jürgen Habermas) mit einer grundsätzlichen Skepsis begegnen und den von den Säkularisierungsprozessen bedrohten 'Haltekräften des Religiösen' nachtrauern. Auch hat er nie das in der frühen Bundesrepublik gerade von katholischer Seite so gern bemühte 'Naturrecht' hochgehalten. Die im damaligen Katholizismus weit verbreitete Vorstellung, eine demokratische Staatsform könne eigentlich nur dann legitim sein, wenn sie sich den vorgegebenen Normen des katholisch definierten Naturrechts unterwirft, war seine Sache nicht.

Vielmehr ging es ihm von Anfang an darum, den säkularen Staat des Grundgesetzes, der zunächst durchaus ungeliebt war und auch von vielen Katholiken skeptisch beäugt wurde, in seiner Legitimität zu unterstützen und ihn politisch und moralisch zu verteidigen. Maier rechnet sich selbst zu den "unruhigen Kinder[n] der re-education", die unmittelbar nach dem Krieg "mit jugendlicher Ungeduld an den institutionellen Gitterstäben von Staat, Gesellschaft, Kirche und Geschichte zu rütteln begannen".<sup>1</sup> Seit dieser Zeit wurde es zu einer seiner Lebensaufgaben, katholische Kirche und liberale Demokratie miteinander ins Gespräch zu bringen und politisch zu versöhnen, um im demokratischen Staat überzeugter Katholik und überzeugter Demokrat zugleich, *civis idem et christianus* sein zu können.

Dabei ist Hans Maier ganz und gar ein Kind der alten Bundesrepublik. Er erlebte seine politische und kulturelle Formierungsphase in der Adenauer-Ära. Hier schrieb er seine wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten, und hier begann er seine akademische Karriere. Die Wert- und Orientierungsmuster, die Koordinaten und Gepflogenheiten der 1950er und 1960er Jahre, in denen der Katholizismus erstmals in der deutschen Geschichte eine bedeutende, geradezu staatstragende Rolle spielte, bildeten den Rahmen, in dem sich die politischen Anliegen und Optionen Hans Maiers entwickelten. Diese Koordinaten verteidigte er auch im langen sozialdemokratischen Jahrzehnt (1969-1982), in dem er als bayerischer Kultusminister (1970-1986) und als Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (1976-1988) zu einer gestaltungsmächtigen Person des öffentlichen Lebens wurde, die keinem Streit aus dem Wege ging. In den hitzigen Zeiten der 1968 aufbrechenden Studentenbewegung, die auch weite Teile des bundesrepublikanischen Katholizismus erfasste, erwies er sich als energischer Gegner der nun überall auftauchenden Forderungen nach Politisierung und Demokratisierung, nach Autonomie, Emanzipation und umfassender Umgestaltung aller gesellschaftlicher Verhältnisse. Nötige, aber auch unnötige Konflikte, die er mitunter selbst anfachte, ging er selbstbewusst an. Er agierte in dieser Zeit als leidenschaftlich kämpfender, klug und zumeist differenziert, dabei gerne auch polemisch argumentierender und überlegt handelnder politischer Akteur, der schnell – und weit über den Katholizismus hinaus – zu einer der prägenden Persönlichkeiten des liberal-konservativen Widerstands gegen sozialdemokratisch-sozialistische Tendenzen aller Art wurde.

---

<sup>1</sup> Hans Maier, Kirche und Demokratie (1963), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Herder 1983, 11-31, 11.

Die Berliner Republik, die seit der Wiedervereinigung 1990 die jahrzehntlang etablierten Grundmuster der Bonner Republik nicht wenig umzukrempeln begann, blieb Hans Maier dagegen politisch und kulturell eher fremd. Die mit dem Beitritt der fünf neuen Bundesländer ausgelösten Säkularisierungsschübe, die neue Präsenz ganz selbstverständlich konfessionsloser Bevölkerungsgruppen, die plötzlich die 'größte Konfession' im Lande stellen, während die christlichen Großkirchen beständig schrumpfen und dramatisch an Relevanz verlieren, aber auch die wachsende Pluralisierung des religiösen Feldes, das die Kirchen längst nicht mehr zu dominieren vermögen – all dies markiert neuartige Herausforderungen für eine 'postchristentümliche' Verhältnisbestimmung von Religion und Politik, die mit den staatskirchenrechtlichen Instrumentarien der alten Bundesrepublik nicht mehr angemessen bearbeitet werden können. Diesen Herausforderungen konnte und wollte Hans Maier sich nur noch in Grenzen stellen. Entscheidende Durchbrüche zu den deutlich religionsloser verfassten Selbstverständlichkeiten der Berliner Republik sind ihm nicht mehr gelungen. Dies schmälert seine Leistungen im Hinblick auf grundlegende Klärungen zum Verhältnis von Staat und Kirche, von Politik und Religion aber in keiner Weise; im Gegenteil: Wer sich mit Geschichte und Gegenwart des Verhältnisses von Religion und Demokratie – diesseits und jenseits des Katholizismus – beschäftigen will, wird auch in Zukunft um Hans Maier nicht herumkommen.

## 1. Kirche und Demokratie in der Adenauer-Ära

Im Alter von 28 Jahren veröffentlichte Hans Maier seine bei Arnold Bergstraesser in Freiburg i.Br. verfasste politikwissenschaftliche Dissertation zur Konfliktgeschichte von Kirche, Staat und Demokratie im Frankreich der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.<sup>2</sup> Angesichts der in vielen europäischen Ländern nach dem Krieg entstehenden christdemokratischen Parteien wollte er den historischen Entstehungskontexten der Idee einer 'christlichen Demokratie' in Frankreich nachgehen. Seine viel gelesene, in mehrere Sprachen übersetzte und mittlerweile in der 6. Auflage vorliegende Studie, die in der Sache bis heute nicht überholt ist, orientiert sich an Jacob L. Talmons in den 1950er Jahren breit rezipierte Unterscheidung von liberaler und totalitärer Demokratie.<sup>3</sup> Maier entwickelte auf dieser Grundlage Ansätze für eine Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, die sich vor allem an den älteren angloamerikanischen Traditionen des politischen Denkens orientieren und auf die er in den folgenden Jahrzehnten immer wieder zurückgreifen wird.

Die Geschichte der modernen Demokratie habe, so betonte er zusammenfassend, im 17. Jahrhundert vor allem in den angelsächsischen Ländern begonnen; und zwar ganz "ohne

---

<sup>2</sup> Hans Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1850*, Freiburg i. Br.: Rombach 1959. Eine neubearbeitete und um ein Kapitel zur Ralliement-Politik Leos XIII. erweiterte fünfte Auflage erschien im Jahr 1988. Die 6. Auflage erschien im Jahr 2006 im Rahmen einer fünfbändigen Ausgabe 'Gesammelter Schriften' beim Beck-Verlag.

<sup>3</sup> Jacob L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie* (1952), Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1961. Das von dem israelischen Historiker Talmon – er gilt vielen als 'Kalter-Kriegs-Liberaler' – geprägte Theoriemotiv des Totalitarismus war in den 1950er und 1960er Jahren ein beliebtes Orientierungsmuster, um die demokratisch-liberalen Staaten des Westens normativ auszuzeichnen. Hans Maier hat das Motiv des Totalitarismus in den 1990er Jahren in seinem von der Volkswagenstiftung geförderten Forschungsprojekt zum Thema 'Totalitarismus und Politische Religionen: Konzepte des Diktaturvergleichs' wieder aufgegriffen und weitergeführt.

Berührung mit dem Katholizismus"<sup>4</sup>. Diese ältere Demokratietradition kennzeichne sich dadurch, dass sie "neben sich andere Kräfte, Kirchen, eine freie Gesellschaft, das Individuum mit seinen Rechten und seinem Glückstreben" gelten lassen könne, während die mit der Französischen Revolution entstandene rousseauistisch-jakobinische Demokratie "nichts neben sich" dulde, "weder Korporationen noch ein Individuum mit privaten, vom Gemeinwillen abgesonderten Wünschen noch eine Kirche, die einen nicht vom Staat abgeleiteten Charakter als 'societas perfecta' für sich in Anspruch nimmt".<sup>5</sup> Die Französische Revolution kennzeichne sich durch den Versuch, Staat und Kirche miteinander totalitär zu verschmelzen<sup>6</sup>, da sie nicht "eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche"<sup>7</sup> gewollt habe. In Wiederaufnahme der Traditionen der antiken Polis hätten die Revolutionäre nicht auf verfassungsrechtliche Leitbilder einer je eigenen Legitimität von Kirche und Republik, sondern auf eine umfassende "Idee der religiös-politischen Einheit des Staates"<sup>8</sup> gesetzt, die nach der Entmachtung des alten Bündnisses von Thron und Altar durch eine neue republikanische *religion civile* zu bewerkstelligen sei. In diesem Sinne habe man begonnen, die alte Einheit von Politik und Kirche unter republikanischen Vorzeichen neu aufzulegen und "in Robbespierrés Republik der Tugend säkularisierte Formen der Religion aus katholischen Kultresten"<sup>9</sup> zu entwickeln, wie etwa in den heute skurril anmutenden Vernunft- und Freiheitskulten der Jahre 1793 und 1794.

Die Revolution wollte also, so Maier, selbst 'Kirche' sein; und damit war "eine Verständigung zwischen Katholizismus und Demokratie ausgeschlossen", denn die neue Republik habe keinen Raum für "die christliche Scheidung der Gewalten" gelassen, die Gott und dem Kaiser nicht das Gleiche, sondern das Seine gibt".<sup>10</sup> Stattdessen habe sich jene schroffe und kompromisslose Frontalverurteilung der Republik durch das kirchliche Lehramt entwickelt, die die katholische Wahrnehmung der Demokratie bis weit in das 20. Jahrhundert hinein entscheidend prägte. Sie habe sich in der Sache, wie Maier immer wieder betonte, aber stets auf die 'totalitäre Demokratie' des französischen Typus bezogen, nicht auf die ältere liberale Demokratie der angloamerikanischen Tradition, die dabei kaum in den Blick geraten sei. Dem kirchlichen Lehramt habe nämlich schlicht "die Erfahrung mit dem angelsächsischen 'civil government'" gefehlt, das ihr nur "als protestantische Sonderentwicklung" gelten konnte.<sup>11</sup>

Vorstellungen einer christlichen Demokratie (*démocratie chrétienne*) hatten in der katholischen Kirche deshalb lange Zeit keine Chance auf Anerkennung. Entsprechende Versuche im liberalen Milieu des französischen Katholizismus, etwa beim bretonischen Abbé Lammenais, dem Philosophen Philipp-Joseph Buchez oder dem Historiker Charles de Montalembert, wurden schroff verurteilt. Und auch Papst Leo XIII., der sich in den 1880er Jahren um eine vorsichtige

---

<sup>4</sup> 1963/1983, 13; vgl. zum Folgenden nahezu wortgleich auch Jahrzehnte später: Hans Maier, Die Katholiken und die Demokratie (2010), in: Ders., Christentum und Gegenwart. Gesammelte Abhandlungen, hg. v. Ulrich Ruh, Freiburg i.Br.: Herder 2016, 176-197, 176-186.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. 1958, 57-104.

<sup>7</sup> Ebd., 101.

<sup>8</sup> Ebd., 103.

<sup>9</sup> 1963/1983, 15.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 13.

Aussöhnung mit der Republik bemühte und in diesem Zusammenhang das Wort von der *démocratie chrétienne* erstmals im lehramtlichen Kontext erwähnte, bestand darauf, dass dieser Begriff nicht in politischen, sondern nur in karitativen Kontexten Verwendung finden dürfe und als Bezeichnung für die "christliche Bewegung sozialer Sorge für das Volk"<sup>12</sup> zu verstehen sei.

Leo XIII. hatte in seinem umfangreichen staatsrechtlichen Schrifttum auf der Grundlage der von ihm für kirchlich verbindlich erklärten aristotelisch-thomistischen Naturrechtsphilosophie eine Theorie der grundsätzlichen Indifferenz der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen von Monarchie und Demokratie entwickelt. Demnach könne auch eine demokratische Republik grundsätzlich eine legitime Staatsform sein, sofern die vom Volk gewählten Herrscher sich nicht einfach an einem wie auch immer zu verstehenden Volkswillen, sondern an den jeder Staatsgewalt naturrechtlich vorgegebenen Gemeinwohlverpflichtungen orientieren. Und dazu gehöre nicht zuletzt, dass der Staat die Aufgaben der Kirche in vollem Umfang anerkennt und fördert. Die beiden Herrschaftsverbände von Staat und Kirche haben als *societates perfectae* demnach die gottgegebene Aufgabe, in geordneter Weise zusammenzuarbeiten (*ordinata colligatio*) und das Volk in ihrem je eigenen Souveränitätsbereich eigenständig zu führen und anzuleiten, wobei die weltlichen Autoritäten für das irdische Wohl und die kirchlichen Amtsträger für den Zugang zum ewigen Heil zu sorgen haben. In diesem Sinne konnte der Pecci-Papst im Jahr 1888 die berühmte Indifferenzklärung abgeben und festhalten: "Die Kirche verwirft keine der verschiedenen Staatsformen, wenn sie nur an sich dem Wohl der Bürger förderlich sind."<sup>13</sup> Dieses zaghafte Nicht-Nein zur Demokratie, das den erstrebten diplomatischen Brückenschlag zur französischen Republik ermöglichen sollte, blieb bis weit in das 20. Jahrhundert hinein die zentrale demokratietheoretische Aussage des kirchlichen Lehramtes.

Eine tragfähige, auf echter Anerkennung der Demokratie beruhende Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche ist damit natürlich nicht gegeben; und so beklagte Hans Maier mit Nachdruck, dass die leoninische Staatslehre "nur zu einer Haltung der Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität"<sup>14</sup> führe, den Katholiken der Bundesrepublik eine wirkliche Identifizierung mit der Staatsform, in der sie leben, aber nicht ermögliche. Und dies sei in hohem Maße bedauerlich, weil der demokratische Staat des Grundgesetzes auf die dauerhafte Mitarbeit seiner Staatsbürger in elementarer Weise angewiesen sei, um sich "als wichtigste und vielleicht letzte Freiheitschance des Menschen"<sup>15</sup> dauerhaft zu bewähren.

Die katholische Kirche der Bundesrepublik verstand sich in der Ära Adenauer und weit darüber hinaus – ganz in der leoninischen Tradition – als göttlich legitimierte Normierungsinstanz des Politischen, die gegenüber Staat und Gesellschaft verbindliche sittliche Prinzipien aufzustellen und deren Befolgung autoritativ einzufordern habe. Ihr Ideal war nach wie vor der katholische Glaubensstaat, der von der weltlichen Herrschaft eine energische Förderung der einzig wahren katholischen Religion gegenüber den verschiedenen 'falschen' Religionen und Weltanschauungen erwartet, denn schließlich könne, wie Papst Pius XII. noch 1953 in seiner

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 24.

<sup>13</sup> Enzyklika *Libertas praestantissimum*, Rn. 73 (lat.-dt. in: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung, 4 Bde., Aachen: Scientia Humana Institut 1976.).

<sup>14</sup> 1963/1983, 17.

<sup>15</sup> Ebd., 26.

sogenannten 'Toleranzansprache' betonte, der Irrtum grundsätzlich "kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion" haben.<sup>16</sup>

Trotz dieser bleibenden Vorbehalte gegenüber der religiös neutralen und weltanschaulich pluralen Republik hatte der bundesdeutsche Katholizismus in den 1950er Jahren aber seinen Frieden mit dem Staat des Grundgesetzes gemacht und sich behaglich in ihm eingerichtet. So waren diese Jahrzehnte durch eine erhebliche – und für die deutsche Geschichte neuartige – Nähe von Staat und katholischer Kirche gekennzeichnet, wobei beide davon überzeugt waren, für Bestand und Wohlergehen des jeweils anderen eine hohe Verantwortung zu haben. Es herrschte eine Phase enger partnerschaftlicher Verbundenheit. Und nicht nur führende Kirchenvertreter, sondern auch viele katholische Politiker griffen gerne auf die Traditionsbestände des vormodernen Modells einer 'wohlgeordneten Zusammenarbeit' von geistlicher und weltlicher Herrschaft zurück, um die christlichen Großkirchen als staatsnahe Organisationen in den Legitimationshaushalt der Bundesrepublik einzubinden. Dies zeigte sich etwa in den Landesverfassungen und den Präambeln der Staatskirchenverträge dieser Zeit, die regelmäßig von der "Bedeutung der Kirchen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens" o.ä. sprachen.<sup>17</sup> Und so ging auch Hans Maier im Jahr 1963 noch ganz selbstverständlich davon aus, dass es im Verhältnis von Staat und Kirche darum gehen müsse, "sowohl dem staatlichen wie dem kirchlichen Öffentlichkeitsanspruch 'das Seine' zu geben und beide in ihrem wechselseitigen Angewiesensein zu sehen"<sup>18</sup>. Das leoninische Motiv der *ordinata colligatio*, der 'geordneten Zusammenarbeit' von Kirche und Staat als den beiden autoritativen Ordnungsmächten der Gesellschaft, blieb für Hans Maier auch dann noch die zentrale Orientierungsgröße, als sich im kirchlichen Selbstverständnis durch die vom II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) ausgelösten Umbrüche fundamentale Veränderungen ergaben. Und er befand sich damit völlig im Einklang mit den eingelebten Orientierungsmustern des Staatskirchenrechts der Bonner Republik, das diese innerkirchlichen Veränderungen kaum zu rezipieren vermochte.

## 2. Die Aufbrüche der Konzilszeit

Das vormoderne Modell der Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat wurde im II. Vatikanischen Konzil fundamental aufgebrochen.<sup>19</sup> Hier ist vor allem die berühmte und seinerzeit heiß umkämpfte Konzilserklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) zu nennen. Aber auch *Gaudium et spes*, die große Pastoralconstitution des Konzils, formulierte als neues Leitbild die Vorstellung von der Kirche als 'pilgerndes Volk Gottes', die ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft nicht mehr im Modus obrigkeitlicher Wahrheitshinsage, sondern in der Form einer kritisch-konstruktiven Zeitgenossenschaft auf Augenhöhe zu bestimmen versucht. Die

---

<sup>16</sup> Zit. nach: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965), in: Ders., Christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster/W.: Lit 2004, 197-212, 204.

<sup>17</sup> Vgl. etwa die Verfassungen von Rheinland-Pfalz aus dem Jahr 1947 (Art. 41) oder von Baden-Württemberg aus dem Jahr 1953 (Art. 4), aber auch noch die neue Verfassung von Sachsen aus dem Jahr 1992 (Art. 109).

<sup>18</sup> Hans Maier, Kirche und Politik (1963), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1, 134-149, 148.

<sup>19</sup> Die Konzilsdokumente *Dignitatis humanae* (DH) und *Gaudium et spes* (GS) werden zitiert nach: Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsbände, 2. Aufl., Freiburg i.Br.: Herder 1966.



bisherige Option für den katholischen Glaubensstaat wurde damit definitiv aufgegeben. Insbesondere *Dignitatis humanae* verpflichtet den Staat nicht länger auf die Verwirklichung einer ihm vorgegebenen naturrechtlichen Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern vor allem auf die Gewährleistung einer auf die individuelle Moralität der Staatsbürger vertrauenden Rechts- und Freiheitsordnung.<sup>20</sup> Das Konzil unterscheidet nun zwischen der Staatsgewalt (*potestas civilis, potestas publica*) und der Gesellschaft der Bürgerinnen und Bürger (*societas, societas humana*) und – damit korrespondierend – zwischen dem vor allem in der Verantwortung der Gesellschaft stehenden Gemeinwohl (*bonum commune*) und der von der Staatsgewalt zu gewährleistenden öffentlichen Ordnung (*ordo publicus*). Damit hat die neuzeitliche Differenzierung von Staatsapparat und Zivilgesellschaft erstmals Eingang in ein Lehrdokument der katholischen Kirche gefunden; und es waren gerade die US-amerikanischen Bischöfe und der maßgebliche Einfluss ihres Konzilstheologen John Courtney Murray SJ, die dafür gesorgt haben, dass in den Konzilsberatungen auch die angloamerikanische Demokratietradition angemessen zur Sprache kam und sich in dieser Neudefinition des Politischen nachdrücklich zu artikulieren vermochte.<sup>21</sup>

Die weltlichen und geistlichen Autoritäten erscheinen in diesem Rahmen nicht länger als diejenigen Instanzen, die den Untertanenverband in einträchtiger Zusammenarbeit zu irdischem Wohl und himmlischem Heil zu führen haben. Die Gemeinwohl-Verantwortung obliegt nun vielmehr "sowohl den Bürgern wie auch den sozialen Gruppen und den Staatsgewalten, der Kirche und den religiösen Gemeinschaften, dies je nach ihrer eigenen Weise und je nach der Pflicht, die sie dem Gemeinwohl gegenüber haben" (DH 6,1). Der Staat wird damit – zumindest in der Tendenz – zu einem von allen intrinsischen Hoheits- und Souveränitätsattributen entbundenen technischen Kunstprodukt im Dienste der gesellschaftlichen Selbstregierung der Bürgerinnen und Bürger. Und es sind nun vor allem diese, die den entsubjektivierten Staatsapparat politisch und moralisch auf seine Gemeinwohlverpflichtung programmieren können und zugleich auch müssen. *Dignitatis humanae* eröffnet in diesem Sinne die Chance zu einem grundlegenden Umbruch von der obrigkeitsstaatlichen zu einer neuen zivilgesellschaftlichen Politikperspektive. Seitdem steht die katholische Kirche vor der Aufgabe, sich nicht länger als hierarchische Anstaltskirche mit gesamtgesellschaftlichen Normierungspflichten zu inszenieren, sondern – in neuer kirchlicher Unabhängigkeit – zu einem freien und gleichberechtigten Teil der demokratischen Zivilgesellschaft zu werden; ein programmatischer Aufbruch, der in den Folgejahren vom bundesrepublikanischen Katholizismus jedoch nur sehr zaghafte aufgegriffen wurde. Die Vorstellung, die katholische Kirche könne und solle aus freien Stücken ihre Position 'oberhalb der Gesellschaft' aufgeben und sich 'nur noch' als gleichberechtigter Teil der Zivilgesellschaft, als ein politisch-moralischer Akteur neben anderen verstehen, stieß im bundesdeutschen Elitenkatholizismus lange Zeit auf wenig Gegenliebe.

Hans Maier hat die Aufbrüche des Konzils freudig begrüßt. Dabei verwies er besonders auf die Bedeutung von John Courtney Murray, dessen Arbeiten schon in seiner Dissertation von 1959 eine wichtige Rolle spielten. Murray habe auf dem Konzil wie niemand sonst "das Problem des legitimen Autonomieanspruchs der zeitlichen Ordnung gegenüber dem Primatsanspruch des Spirituellen"<sup>22</sup> zum Thema gemacht. Und mit dem Konzil habe das angloamerikanische politische

---

<sup>20</sup> Vgl. dazu noch immer grundlegend Böckenförde 1965/2004.

<sup>21</sup> Vgl. zur Rolle Murrays: Karl Gabriel/Christian Spieß/Katja Winkler, Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn: Schöningh 2016, 136-244.

<sup>22</sup> John Courtney Murray; zit. nach: Hans Maier, Staat und Kirche in Deutschland (1964), in: Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 2, Freiburg i. Br.: Herder 1984, 11-27, 27 (ohne Belegangabe).

Denken endlich kirchliches Heimatrecht erhalten, wie Maier dankbar notiert. Insbesondere die Anerkennung der berechtigten "Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" von Politik und Gesellschaft (vgl. GS 36) habe die notwendige Unterscheidung zwischen Staat und Kirche festgeschrieben und damit den theokratisch-integralistischen Bestrebungen früherer Zeiten eine klare Absage erteilt. Von besonderer Bedeutung sei in diesem Zusammenhang, so Maier, auch die deutliche Unterscheidung zwischen kirchlichen Amtsträgern und den sogenannten Laien, denn das Konzil habe sich klar dazu bekannt, dass das öffentliche politische Engagement der Christen von jeder Bevormundung und Kontrolle durch das Amt freizuhalten sei. Es müsse, wie *Gaudium et spes* betont, "klar unterschieden" werden "zwischen dem, was die Christen als einzelne oder im Verbund im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun" (GS 76). Damit sei, so Maier, erstmals das freie politische Engagement der katholischen Laien in Staat und Gesellschaft vorbehaltlos anerkannt worden, und nicht nur das: Zugleich sei auch ein legitimer katholischer Pluralismus *in politicis* legitimiert worden, da es auch unter Katholiken "berechtigte Meinungsverschiedenheiten in Fragen der Ordnung irdischer Dinge" (GS 75) geben könne. Damit habe das Konzil den Blick geöffnet für "neue Möglichkeiten einer nicht auf staatskirchliche Garantien, sondern auf freie gesellschaftliche Tätigkeit im Rahmen der [auf; HJGK] Religionsfreiheit gestützten öffentlichen Stellung der Kirche"<sup>23</sup>. Allerdings ergebe sich dadurch auch, wie er anmerkte, eine neue "Schwierigkeit", denn nicht nur der Staat, sondern auch die Gesellschaft habe von nun an "zu dem von ihr freigegebenen Glaubens- und Gewissensbereich keine näher bestimmbare positive Beziehung" mehr – "wodurch einerseits das Freigegebene in Gefahr kommt, zu verfallen und bedeutungslos zu werden, andererseits die Gesellschaft selbst in ein pragmatisches Zweckdenken geraten kann oder gerade in der Desillusionierung für säkularisierte Heilslehren anfällig wird".<sup>24</sup>

Damit ist ein für Hans Maier typischer Wahrnehmungsbogen geschlagen, den er in den Folgejahren konsequent beibehalten wird: Einerseits verteidigt er – gegen alle Formen eines alten oder neuen integralistischen Denkens – die legitime Autonomie von Politik, Staat und Gesellschaft mit Nachdruck; zugleich befürchtet er aber, dass es diesen nun emanzipierten und religiös gleichsam allein gelassenen Sozialbereichen ohne die Kirche an der notwendigen moralischen Kraft und Stärke mangeln wird und dass auch Kirche und Christentum selbst ohne die institutionelle Stützung durch den Staat 'verfallen' und 'bedeutungslos' werden könnten. Bei aller echten Sympathie für den religiös neutralen Staat, für Demokratie, Pluralität und Meinungsfreiheit macht sich hier also zugleich auch ein Grundzug der Angst vor der von christlicher Religion und Kirche emanzipierten politischen Ordnung der Gegenwart bemerkbar. Und immer wieder klingt die Vorstellung durch, dass man den Menschen der Moderne ihren Staat und ihre Politik am Ende doch nicht einfach so überlassen dürfe. Deshalb plädiert Hans Maier auch in der Zeit nach dem Konzil immer wieder für das Modell der "Partnerschaft zwischen Kirche und Staat"<sup>25</sup>, das nicht leichtfertig aufgegeben werden dürfe. Die Frage, inwiefern sich mit den Aufbrüchen des Konzils für die Kirche eine systematische Umstellung von einer obrigkeitlichen zu einer zivilgesellschaftlichen Politikperspektive anbietet – oder geradezu aufdrängt, hat Hans Maier in den Folgejahren deshalb nur sehr vorsichtig aufgegriffen. Wie der mainstream des bundesrepublikanischen Elitenkatholizismus blieb auch er bei den

---

<sup>23</sup> Hans Maier, Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen (1966), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 3, Freiburg i.Br.: Herder 1985, 71-89, 88.

<sup>24</sup> Ebd., 89.

<sup>25</sup> Hans Maier, Gegenwartsaspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat (1966), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 2, 28-44, 43.



Wahrnehmungsmustern des bisherigen, den Kooperationsgedanken favorisierenden Staatskirchenrechts stehen, die er in den folgenden Jahrzehnten immer wieder verteidigen sollte.

Vor diesem Hintergrund griff Hans Maier seit den späten 1960er Jahren immer wieder sehr energisch in die durch das Konzil, vor allem aber auch durch die Studentenbewegung ausgelösten und oft hitzig geführten innerkatholischen Debatten um eine Neuprofilierung von Kirche und Christentum unter den Bedingungen der Gegenwart ein, wobei er sich insbesondere gegen die damals omnipräsenten Rufe nach Demokratisierung und Politisierung, nach Gesellschaftskritik und Emanzipation richtete.<sup>26</sup> So hat er etwa in einer viel beachteten Kontroverse mit dem Münsteraner Fundamentaltheologen Johann Baptist Metz eine scharfe Polemik vom Zaun gebrochen, in der es um die vermeintlichen Gefahren einer gesellschaftskritischen 'politischen Theologie' ging.<sup>27</sup>

Im Jahr 1968 hatte Metz sein Programm einer 'politischen Theologie' vorgestellt, mit dem er in den folgenden Jahrzehnten zu einem der weltweit wichtigsten theologischen Impulsgeber der Nachkonzilszeit werden sollte. Metz wollte eine politische Theologie "als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie" entfalten, die darauf zielt, "die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren".<sup>28</sup> Die Entprivatisierung der Theologie sei, wie er betonte, von ähnlicher Relevanz wie das Programm der Entmythologisierung, das in der Gefahr stehe, "Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren", wodurch den biblischen Verheißungen von Frieden und Gerechtigkeit "jede gesellschaftskritische Kraft geraubt" werde.<sup>29</sup> Die heute vorherrschenden Theologien in ihren transzendentalen, existenzialen und personalistischen Spielarten ignorierten nämlich, so Metz, die Tatsache, dass die Botschaft Jesu die Christen "immer neu in die gesellschaftlichen Verantwortung"<sup>30</sup> rufe. Deshalb komme es darauf an, die Kirche, die bisher "ihr kritisches Wort gegenüber den Mächtigen unserer Welt zu leise oder zu spät"<sup>31</sup> spreche, als "Institution kritischer Freiheit gegenüber dem gesellschaftlichen Prozeß"<sup>32</sup> neu zu profilieren,

---

<sup>26</sup> Derartige Forderungen wies er in der Hitze der damaligen innerkatholischen Gefechtslagen gerne und denkbar schroff als antidemokratisch zurück: Die Forderung, die Kirchen "dürften sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müßten verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen werden", sei, so erklärte er im Handbuch des Staatskirchenrechts, nichts anderes als "ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung einer Theokratie" (Hans Maier, Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen des Staat-Kirche-Verhältnisses in der Bundesrepublik Deutschland (1974), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 2, 45-64, 62).

<sup>27</sup> Im Nachgang dazu dürfte es auch zu persönlichen Verletzungen gekommen sein, die man sicherlich hätte vermeiden können. So wurde Metz im Jahr 1979 vom bayerischen Kultusminister Maier auf den bloßen 'Wunsch' des damaligen Münchner Erzbischofs Josef Ratzinger hin – in vorausseilender Kirchlichkeit und ohne angemessene sachliche Begründung – ein Ruf an die Universität München verweigert; vgl. dazu den ausführlichen öffentlichen Protest von Karl Rahner: Ich protestiere (16.11.1979), in: Ders., Sämtliche Werke, Bd. 31, Freiburg i.Br.: Herder 2007, 464-475.

<sup>28</sup> Johann Baptist Metz, Kirche und Welt im Lichte einer 'politischen Theologie', in: Ders., Zur Theologie der Welt, Mainz: Grünewald 1968, 99-116, 99.

<sup>29</sup> Ebd., 102.

<sup>30</sup> Ebd., 105

<sup>31</sup> Ebd., 111.

<sup>32</sup> Ebd., 108f.

wobei sie aber jeden "Anschein einer Machtreligion"<sup>33</sup> vermeiden müsse. Diese politische Theologie – der Begriff sei, wie Metz einräumt, "historisch belastet" und keinesfalls "unmißverständlich"<sup>34</sup> – habe dabei "nichts zu tun mit einer reaktionären Neopolitisierung des Glaubens; sie hat aber alles zu tun mit der Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens"<sup>35</sup>.

Um "direkte Politisierungen der christlichen Verheißungen"<sup>36</sup>, die in der Geschichte des Christentums immer wieder vorgekommen seien, zu vermeiden, müsse man, so Metz, in besonderer Weise den "eschatologischen Vorbehalt"<sup>37</sup> betonen, der jeden geschichtlich erreichten Zustand der Gesellschaft in seiner Vorläufigkeit kennzeichne und dadurch relativiere. Deshalb könne es nicht darum gehen, "eine positive Gesellschaftsordnung normativ zu proklamieren"<sup>38</sup> oder "eine bestimmte inhaltliche Vorstellung von der künftigen freien Gesellschaft der Menschen"<sup>39</sup> vorzugeben. Vielmehr könne und müsse es der Kirche um Sozial- und Gesellschaftskritik gehen, um den "kritischen Widerstand gegen das Grauen und den Terror der Unfreiheit und der Ungerechtigkeit"<sup>40</sup>.

Hans Maier hat daraufhin beklagt, dass in Metz' politischer Theologie "die Kirche als Kirche zur Politik aufgefordert wird – und nicht mehr nur der einzelne Christ oder Gruppen von Christen in der Kirche"<sup>41</sup>. Das Konzil habe aber – gegen die integralistischen Tendenzen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – dafür gesorgt, "die Kirche aus einseitigen Verflechtungen in die Politik zu lösen, sie zur Freigabe des politischen Raumes zu bewegen und damit die Voraussetzungen zu schaffen für eine breite, vielfältige, verantwortliche Teilnahme der Gläubigen am politischen Leben"<sup>42</sup>. Und erst dadurch seien, wie Maier betonte, ein legitimer katholischer Pluralismus und eine eigenständige Rolle der katholischen Laien in der Politik anerkannt worden. Vor diesem Hintergrund sah er in den Forderungen nach einer Politisierung der Kirche die Gefahr, dass sich hier ein "neuer Integralismus"<sup>43</sup> ausbreite, der im Blick auf das politische Engagement der Kirche den Eindruck erwecke, Politik sei "das Einherschreiten auf einer schnurgeraden, lehramtlich gepflasterten Straße und nicht vielmehr ein mühsames Wegsuchen im Dickicht von Interessen, Gruppenrivalitäten und Normkonflikten"<sup>44</sup>.

---

<sup>33</sup> Ebd., 111.

<sup>34</sup> Ebd., 99.

<sup>35</sup> Ebd., 104.

<sup>36</sup> Ebd., 105.

<sup>37</sup> Ebd., 110.

<sup>38</sup> Ebd., 114.

<sup>39</sup> Ebd., 115.

<sup>40</sup> Ebd., 116.

<sup>41</sup> Hans Maier, Politische Theologie? Einwände eines Laien (1969), in: Ders., Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1, 185-207, 185.

<sup>42</sup> Ebd., 186.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

Zudem stamme der Begriff der politischen Theologie, worauf Maier mit Recht hinwies, aus der griechisch-römischen Antike und bezeichne das damalige "Ineinander von Staatlichem und Göttlichem, Kult und Politik"<sup>45</sup>; jene politisch-religiöse Einheitswelt, die seinerzeit durch das Christentum aufgebrochen worden sei, auch wenn sich fortan immer wieder neue Formen einer solchen 'politischen Theologie' auch unter christlichen Vorzeichen zu etablieren vermochten. Für diese Form einer politischen Theologie habe sich in den 1930er Jahren vor allem der dezisionistische Machttheoretiker Carl Schmitt, der 'Kronjurist des Dritten Reiches' (Reinhard Mehring), mit Vehemenz stark gemacht, weshalb Maier leidenschaftlich dafür plädierte, auf diesen "untauglichen Begriff"<sup>46</sup> vollständig zu verzichten.<sup>47</sup> Er meine schließlich genau das, was auch Metz ablehne: die 'reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens'<sup>48</sup>. Statt von 'politischer' solle man lieber, so Maier, von 'öffentlicher' Theologie, von *théologie publique* reden, wobei er sich durchaus der Überzeugung anschloss, dass die Verkündigung "immer aufs neue in die gesellschaftliche Verantwortung zwingt und im Grenzfall in den Konflikt mit der existierenden Gesellschaft führen könne"<sup>49</sup>.

Allerdings habe Metz seinen Programmbegriff wohl "nicht ganz zufällig gewählt"<sup>50</sup>. Letztlich sei bei ihm, so Maiers Vermutung, doch eine integralistische "Immanentisierung eschatologischer Heilsverheißungen" am Werke, die – anders als beim alten Rechtsintegralismus – "statt in Vergangenheit oder Gegenwart, jetzt in die Zukunft verlegt wird".<sup>51</sup> Man könne und dürfe aber die Kirche nicht insgesamt auf Gesellschaftskritik verpflichten und sie "wie eine außerparlamentarische Opposition, eine öffentlich etablierte Dauerprovokation der Gesellschaft" betrachten, in der sich die alte *ecclesia triumphans* in eine neue "kritisch triumphierende Kirche"

---

<sup>45</sup> Ebd., 188.

<sup>46</sup> Ebd., 188.

<sup>47</sup> Eine nähere Auseinandersetzung mit Carl Schmitt hat Maier nicht vorgenommen. So schrieb er kürzlich im Rückblick: "Seit ich 'Der Führer schützt das Recht' gelesen hatte, weigerte ich mich (und weigere mich bis heute), auf Schmitts Werk einzugehen." (Hans Maier, Schonzeiten, Kirchenärger, Kopftücher – Erinnerungen an Gespräche mit Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: Der Staat 58 (2019), 471-473, 471) Um Schmitt ist Maier in den 1990er Jahren im Rahmen seiner Arbeiten zu den politischen Religionen dann aber doch nicht ganz herumgekommen.

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 191. Maier äußerte denn auch mehrfach sein Erstaunen darüber, dass Metz Carl Schmitt mit keinem Wort erwähnt hatte. Dieser Kontext scheine Metz, wie er erstaunt notierte, "weder bewußt noch bekannt zu sein" (ebd., 187).

<sup>49</sup> Ebd., 190.

<sup>50</sup> Ebd., 191.

<sup>51</sup> Ebd., 194; dieser Integralismus-Vorwurf ist in der Sache allerdings nicht nachvollziehbar und lässt sich auch am Text von Metz nicht hinreichend belegen. Hans Maier hat ihn aber nie zurückgezogen, in späteren Schriften wohl aber deutlich relativiert. So sprach er im Jahr 2007 im Rückblick von 'jugendlichem Eifer' und erklärte, dass ihm Metz' theologische Intentionen durch dessen Buch zur *Memoria passionis* (Johann Baptist Metz, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.: Herder 2006) "noch deutlicher" geworden seien. "Mit seiner Kritik an einer 'privatistischen' Auslegung des Glaubens stimme ich völlig überein." (Hans Maier, Vorwort, in: Ders., Politische Religionen (Gesammelte Schriften, Bd. 2), München: Beck 2007, 9-12, 9f.)

verwandle.<sup>52</sup> Eine solche Theologie müsste die Kirche "unvermeidlich als rivalisierende Kraft unter anderen Kräften in den politischen Kampf hineinziehen"<sup>53</sup>.

Die Kirche könne sich aber, so Maier, von ihrem Selbstverständnis her nicht einfach als "ein *establishment* der Kritik"<sup>54</sup> begreifen. Sie kennzeichne sich nicht nur durch Weltveränderung, sondern auch durch Weltdistanz, durch "den *contemptus mundi* ebenso wie durch richterliche Weisung und Zurechtweisung"<sup>55</sup>, wobei das kirchliche 'Es ist dir nicht erlaubt' "in Ausnahmesituationen durchaus gefordert und geboten" sei, allerdings nicht "in der Tagesmünze aktuell-politischer Erklärungen zu allem und jedem verausgabt und gewissermaßen veralltäglicht werden" dürfe.<sup>56</sup> Notwendig sei dies überall da, wo "elementare Rechte der Menschen" verletzt, "wo die bürgerliche Freiheit angegriffen und zerstört wird"<sup>57</sup>, nicht aber, wenn es etwa um "Äußerungen zur Wahlrechtsreform, zur Lohnfortzahlung, zur Anerkennung der DDR, zum Atomwaffensperrvertrag"<sup>58</sup> gehe, in denen es zudem einen legitimen innerkirchlichen Pluralismus gebe. In diesem Sinne schrieb Hans Maier noch im Jahr 2003 nahezu wortgleich: "In der Tat kann Kirche ihren Weltdienst (und damit auch ihren Dienst am Staat) auf viele Weisen leisten: durch Weltdistanz ebenso wie durch Weltgestaltung; durch den *contemptus mundi* ebenso wie durch richterliche Weisung und Zurechtweisung."<sup>59</sup> Beide hätten ihre Berechtigung und ihre Grenzen, sodass sich hier "keine Kriterien ausmachen" ließen, die "mit absoluter Gewißheit gelten".<sup>60</sup> Damit stelle die Antwort auf die Frage, wie die Kirche eine "angemessene Haltung zum modernen – pluralistischen und demokratischen – Staat, zum westlichen 'civil government'" finden könne, eine besondere Schwierigkeit dar, denn dieser Staat sei "weder ein veritabler Gegner mit offenem Visier, noch ist er einfach ein Weggefährte oder gar ein Freund, mit dem man ständig rechnen kann".<sup>61</sup> Und doch müssten die Christen diesem Staat mit Wertschätzung und aktiver Mitarbeit begegnen, wobei es darum gehen müsse, "die Politik – ohne sie beherrschen und vereinnahmen zu wollen – zu begleiten und zu erhellen"<sup>62</sup>.

Wie dieses Begleiten und Erhellen aussehen kann, bleibt aber unklar. Wenn Maier vor allem auf ein kirchliches 'Es ist dir nicht erlaubt' bei elementaren Menschenrechtsverletzungen setzt, fühlt man sich eher an die Kontexte staatlicher Gewaltherrschaft erinnert. Und in der Tat hat die

---

<sup>52</sup> Ebd., 200.

<sup>53</sup> Ebd., 196.

<sup>54</sup> Ebd., 196; Herv. i.O..

<sup>55</sup> Ebd.; Herv. i.O.

<sup>56</sup> Ebd., 199.

<sup>57</sup> Ebd., 199.

<sup>58</sup> Ebd., 200.

<sup>59</sup> Hans Maier, Politische Theologie – neu besehen (2003), in: Ders., Politische Religionen. Mit einem Nachwort von Michael Burleigh (Gesammelte Schriften II), München: Beck 2007, 90-104, 101; Herv. i.O.

<sup>60</sup> Ebd., 102.

<sup>61</sup> Ebd., 103.

<sup>62</sup> Ebd., 104.

katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten gerade in der Auseinandersetzung mit diktatorischen Staaten ihre größten öffentlichen Erfolge erzielt, etwa bei den demokratischen Umbrüchen in Südamerika der 1980er Jahre, in denen die Wege von der Militärdiktatur zur Demokratie ohne das eindrucksvolle – und lebensgefährliche – Engagement vieler von der Befreiungstheologie inspirierter Vertreterinnen und Vertreter der Kirche nicht möglich gewesen wären; oder im nachdrücklichen öffentlichen Engagement Papst Johannes Pauls II. bei den welthistorischen Umbrüchen des globalen Demokratisierungsjahres 1989. Maier notierte denn auch treffend, "daß die Christen – bei allem Zögern, aller Unsicherheit, allem Mangel an Heroismus – ihre Haltung gegenüber den modernen Totalitarismen rascher und eindeutiger bestimmt haben als gegenüber dem pluralistisch-demokratischen Staat"<sup>63</sup>.

In der Gesellschaft der Bundesrepublik kann die Kirche ihre Verantwortung für Staat und Gesellschaft aber wohl kaum in diesem autoritativen Gestus vorbringen, allein schon deshalb nicht, weil ein moralisch derart prunkendes Auftreten mit den eingelebten Plausibilitäten des 'öffentlichen Vernunftgebrauchs', des rationalen Diskurses und den Egalitätsbedingungen der demokratischen Meinungs- und Willensbildung nicht zu vermitteln ist. Hier kann sich die Kirche nicht als oberhalb der Gesellschaft angesiedelte und mit göttlicher Weisungsautorität ausgestattete Normierungsinstanz inszenieren, wenn sie ihre Glaubwürdigkeit nicht endgültig verlieren will. Sie muss sich vielmehr von allen moralischen Überlegenheitsansprüchen verabschieden, ihre gesellschaftliche Partikularität in Sachen Religion und Moral anerkennen und sich mit ihren politischen Stellungnahmen als Teil der demokratischen Zivilgesellschaft verstehen. Sie muss sich entwerfen als eine zwar partikulare, deshalb aber nicht primär an sich selbst und ihrem Fortbestand, sondern – wie andere Akteure der Zivilgesellschaft auch – vor allem am Gemeinwohl der Gesellschaft orientierte Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft, die aus den spezifischen Optionen ihres christlichen Glaubens, vor allem aus der 'Option für die Armen', an den Diskursen über Recht und Moral, über Freiheit und Gerechtigkeit und die Prinzipien des sozialen Zusammenlebens wirkmächtig und nachhaltig teilnehmen will – und die für ihr öffentliches Wirken keinerlei staatskirchenrechtliche Privilegien, sondern allein das 'Statut des Bürgerrechts' (Johannes Paul II.) beanspruchen will.

In diesem Rahmen haben sich immer wieder konkrete kirchliche Stellungnahmen zu aktuellen Problemfragen – also genau jenes öffentliche Artikulationsmuster, vor dem Hans Maier seine Kirche zumindest 1969 noch warnen zu müssen meinte – als besonders wertvoll erwiesen; und dabei kann und darf es durchaus auch um Fragen wie 'Wahlrechtsreform, Lohnfortzahlung, Anerkennung der DDR und Atomwaffensperrvertrag' gehen. Ein Papier etwa wie die berühmte 'Ostdenkschrift' der Evangelischen Kirche aus dem Jahr 1965 hat bekanntlich entscheidende Aufbrüche hin zur späteren Aussöhnung mit Polen inspiriert; ein Papier wie die gemeinsame kirchliche Erklärung zur 'sozialen Ordnung des Baubodenrechts' von 1973 konnte wichtige eigentumsrechtliche und wohnungsbaupolitische Entwicklungen der 1970er Jahre unterstützen und wäre gerade heute wieder brennend aktuell. Und nicht zuletzt hat im Jahr 1997 das große Sozialwort der Kirchen 'Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit' dazu beigetragen, dass sich das deutsche Wirtschafts- und Sozialmodell nicht wehrlos dem damals massiv vordrängenden anglo-amerikanischen Neoliberalismus geöffnet hat, auch wenn die gern kolportierte Behauptung, dieses Papier habe wesentlich zur Abwahl Helmut Kohls bei der Bundestagswahl 1998 beigetragen, maßlos übertrieben ist.

Fest steht jedenfalls, dass die Kirchen mit ihren öffentlichen Stellungnahmen – allen gesellschaftlichen Säkularisierungstendenzen zum Trotz – noch immer Gehör finden, auch wenn die Resonanz seit Jahrzehnten dramatisch abnimmt, was sicher auch an den oft allzu glatt

---

<sup>63</sup> Ebd., 103.

gebügelt, allzu brav und bieder daherkommenden Inhalten liegt, die in der Regel niemanden wirklich aufregen. Dennoch: Wenn man danach fragt, was die Menschen heute noch von den Kirchen wollen, von denen sie sich immer mehr entfernen und entfremden, dann ist es nicht das religiöse 'Kernangebot', sondern das Engagement für die Benachteiligten und Zukurzgekommenen. Gerade auf diesem Feld wird von den Kirchen noch immer viel erwartet; gerade hier wird ihnen noch immer viel zugetraut; und gerade auf diesem Feld will man die Kirchen auf keinen Fall missen. Und in der Tat spricht vieles dafür, dass die Schwachen und Armen, die Notleidenden und Marginalisierten diesseits und jenseits der Grenzen der Bundesrepublik noch stärker aus dem Blick geraten, wenn die Kirchen als eine ihrer wirkmächtigen und organisationsstarken öffentlichen Fürsprecher ausfallen sollten.

### 3. Neue Herausforderungen der Berliner Republik

Hielt das Staatskirchenrecht der Bonner Republik die Frage der Trennung von Staat und Kirche, von Republik und Religion mit seiner Sympathie für die alten Partnerschaftsmotive noch in einer unklaren Schwebelage, so bekam es die Berliner Republik nach der Wiedervereinigung mit der bleibenden – und zunehmenden – Präsenz von vielen Millionen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern zu tun, die sich ganz selbstverständlich als konfessionslos verstehen und für die westdeutschen Nähe-Verhältnisse zwischen Kirche und Staat keinerlei Verständnis aufbringen können. Und in den Maße, wie darüber hinaus auch die Frage nach dem religionspolitischen Umgang mit den Muslimen in Deutschland auf die Tagesordnung drängt, sieht sich die Bundesrepublik endgültig genötigt, ihr überkommenes Staatskirchenrecht in ein modernes Religionsverfassungsrecht umzuformen.

Das erste große Fanal, das die überkommenen religionspolitischen Verhältnisse in einer heute kaum noch vorstellbaren Weise erschüttert hatte, war das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts aus dem Jahr 1995, das "die Anbringung eines Kreuzes oder Kruzifixes in den Unterrichtsräumen einer staatlichen Pflichtschule" als Verstoß gegen Art.4, 1 des Grundgesetzes untersagt hatte.<sup>64</sup> Wie für den gesamten westdeutschen Katholizismus bedeutete dieses völlig unerwartete Urteil auch für Hans Maier eine tiefe Erschütterung. Noch 25 Jahre später erklärte er: "Ich war schockiert, als ich davon hörte. Ich habe es zuerst gar nicht geglaubt. Ich habe in meiner Lebenszeit ja im Dritten Reich erlebt, wie die fanatischen Nationalsozialisten Kreuze abhängten. Und das war mein erster Gedanke. Haben die Richter in Karlsruhe denn diese fatale Nachbarschaft überhaupt nicht gekannt? Das war meine erste, spontane Reaktion."<sup>65</sup>

Der Erste Senat des Karlsruher Gerichts hatte gegen ein anderslautendes Urteil des Bayerischen Verwaltungsgeschichtshofs beschlossen, dass Kreuze bzw. Kruzifixe abzuhängen seien, wenn – wie im hier behandelten Fall – Eltern befürchten, ihr Kind werde in seiner geistig-moralischen Entwicklung negativ beeinflusst, wenn es während der Unterrichtszeit mit der Darstellung eines 'sterbenden männlichen Körpers'<sup>66</sup> konfrontiert sei, wenn also, allgemein gesprochen, das Kreuz den weltanschaulichen, religiösen und pädagogischen Vorstellungen der Eltern widerspricht. Das Kruzifix als "Symbol einer bestimmten religiösen Überzeugung"<sup>67</sup> verletze dann das individuelle

---

<sup>64</sup> Zit. nach: Peter Pappert (Hg.), Den Nerv getroffen. Engagierte Stimmen zum Kruzifix-Urteil von Karlsruhe, Aachen: Bergmoser und Höller o.J. (1995), 225-243, 226.

<sup>65</sup> [https://www.deutschlandfunk.de/das-kruzifix-urteil-wenn-der-staat-religion-und-freiheit.724.de.html?dram:article\\_id=476828](https://www.deutschlandfunk.de/das-kruzifix-urteil-wenn-der-staat-religion-und-freiheit.724.de.html?dram:article_id=476828).  
Sendung vom 20.05.2020 [letzter Zugriff: 15.09.2020].

<sup>66</sup> Vgl. Urteil des Bundesverfassungsgerichts (Anm. 64), 227.

<sup>67</sup> Ebd., 239.



Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit, das als individuelles Grundrecht negativer Religionsfreiheit dem korporativen Recht der Religionsgemeinschaften auf öffentliche Artikulation und Selbstdarstellung vorgeordnet sei. Es versinnbildliche, wie das Bundesverfassungsgericht unter expliziter Berufung auf theologische Handbücher und Lexika formulierte, "die im Opfertod Christi vollzogene Erlösung des Menschen von der Erbschuld, zugleich aber auch den Sieg Christi über Satan und Tod und seine Herrschaft über die Welt"<sup>68</sup> und könne deshalb nicht zu einem "bloßen Ausdruck abendländischer Tradition"<sup>69</sup> herabgestuft werden, wie dies von den Befürwortern des Schulkreuzes durchgehend unternommen werde.

Dieses Urteil, das die überkommenen Staat-Kirche-Verhältnisse der Bundesrepublik radikal aufkündigte, führte zu den bisher größten Protesten gegen ein Verfassungsgerichtsurteil in der Geschichte der Bundesrepublik. Es gab über 250.000 Protestunterschriften. Und im September 1995 fand in München eine Demonstration mit etwa 30.000 Teilnehmerinnen und Teilnehmern statt, die zum Widerstand gegen dieses Urteil aufrief. Hans Maier sprach in diesem Zusammenhang von einem aus Hektik und Unsicherheit geborenen Bruch, der leichtfertig "eine bewährte Rechtstradition in die Luft" wirble und für das Verhältnis von Kirche, Staat und Schule eine "neue laizistische Interpretation" zugrunde lege, die sich mit der Geschichte und Kultur Deutschlands nicht in Einklang bringen lasse.<sup>70</sup> Am Ende wurde dann, noch im Jahr 1995, eine pragmatische gesetzliche Lösung gefunden, nach der ein Kreuz in bayerischen Klassenzimmern so lange hängen bleiben darf, bis Schüler, Eltern oder Lehrer Protest anmelden und dessen Entfernung nachdrücklich einfordern. Dies kommt in der schulischen Alltagspraxis allerdings nur selten vor.

Wie sehr sich die Verhältnisse mittlerweile gewandelt haben, sieht man nicht zuletzt daran, dass im Jahr 2018 der Vorstoß des neu gewählten bayerischen Ministerpräsidenten Markus Söder, in jeder Behörde des Bundeslandes ein Kreuz aufhängen zu lassen, in der Öffentlichkeit nun auf deutliche Ablehnung stieß. Hatte die Landesregierung diesen Beschluss damit begründet, dass das Kreuz als "sichtbares Bekenntnis zu den Grundwerten der Rechts- und Gesellschaftsordnung" anzusehen sei und die "geschichtliche und kulturelle Prägung" Bayerns zum Ausdruck bringe, so hat der Münchner Kardinal Reinhard Marx dieses Vorgehen umgehend scharf kritisiert als eine Maßnahme, durch die "das Kreuz im Namen des Staates enteignet" werde: "Wenn das Kreuz nur als kulturelles Symbol gesehen wird, hat man es nicht verstanden."<sup>71</sup> Die Trennung von Kirche und Staat ist in den letzten beiden Jahrzehnten also auch im Alltagsbewusstsein der Bundesrepublik offensichtlich deutlich vorangeschritten, ohne dass dies von der katholischen Kirche als Gefahr und Bedrohung erlebt wird. Sie scheint von ihr eher als Entwicklung hin zu mehr Freiheit und Selbständigkeit wahrgenommen und entsprechend begrüßt zu werden.

Auch wenn Hans Maier angesichts der religionspolitischen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, d.h. angesichts religiöser Pluralisierung und massiver Entkirchlichung, kultureller Säkularisierung und zunehmender laizistischer Orientierungen in Recht und Politik, noch immer

---

<sup>68</sup> Ebd., 239f.

<sup>69</sup> Ebd., 240.

<sup>70</sup> Hans Maier, Geschichtsblind und schulfremd. Zur kulturpolitischen Bedeutung der Kreuz-Entscheidung, in: Ders. (Hg.), Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse, Freiburg i.Br.: Herder 1995, 51-59. 51.

<sup>71</sup> <https://www.sueddeutsche.de/bayern/kreuz-erlass-kardinal-marx-wirft-soeder-spaltung-vor-1.3962223>, 29.04.2018 [letzter Zugriff: 15.09.2020].

die früheren Nähe-Traditionen von Kirche und Staat zu verteidigen versucht, so gehört er keineswegs zu denen, die alarmistische Töne anschlagen und die Grundlagen unserer bisherigen freiheitsrechtlichen Verfassungsordnung für bedroht halten. Zu den Scharfmachern im Feld von Religion und Politik gehört er nicht. Im Gegenteil: Immer wieder äußert er sich zu den oft hitzig geführten religionspolitischen Debatten in einer betont nüchternen Sprache; und immer wieder plädiert er für behutsame Lösungen vor Ort, da sich hier viele Probleme einvernehmlich lösen lassen, die in akademischen Grundsatzdebatten zunächst unlösbar erscheinen.

In diesem Sinne betonte Hans Maier im Jahr 2013, dass im Zusammenleben der Religionen in der Bundesrepublik "das friedliche Miteinander (auch die respektvolle Neutralität, der sorgfältig gewährte Abstand) die Regel sein"<sup>72</sup> dürfte. So seien die Muslime in Deutschland mit Anträgen auf die Zulassung öffentlicher Gebetsrufe im Blick auf das Immissionsschutzgesetz oft zurückhaltend, wodurch freilich auch die christliche Praxis des Glockenläutens ihre Selbstverständlichkeit verliere. Moscheebauten würden von den Kommunen zumeist unterstützt, nicht zuletzt auch von christlichen Gemeinden in der Nachbarschaft. Und zu den religiösen und kulturellen Unterschieden gesellten sich zunehmend auch entsprechende Gewöhnungseffekte. So müssten die verschiedenen religiösen Symbole etwa in der Kleidung, ein christliches Kreuz, eine jüdische Kippa oder ein islamisches Kopftuch, im Alltag "nicht trennen, sie können auch verbinden"<sup>73</sup>. Jedenfalls sei "ein ängstlicher Laizismus", der religiöse Symbole aus der Öffentlichkeit am liebsten ganz verbannen würde, nicht angezeigt: "Wir sollten uns in Deutschland hüten, diesen Weg des Kleinmuts zu beschreiten, wir sollten religiöse Symbole vielmehr respektieren und gelten lassen – notfalls nebeneinander und im unaufgelösten Widerspruch. Nichts nötigt uns dazu, den öffentlichen Raum zu einer religionsfreien tabula rasa zu machen – unsere Verfassung am allerwenigsten."<sup>74</sup> Auch zum einst so heftig kritisierten Kruzifix-Urteil erklärt er heute dankbar, dass man mit der aktuell geltenden Gesetzeslage eine praktikable und gangbare Lösung gefunden habe, zumal entsprechende Einsprüche "im ganzen atypische Einzelfälle"<sup>75</sup> geblieben seien und "auch kein Muslim die Abhängung von Kreuzen in Schulen verlangte"<sup>76</sup>.

Die Stimme von Hans Maier ist in den religionspolitischen Debatten der Gegenwart nach wie vor von hoher Bedeutung, in vielen Fällen vielleicht sogar unverzichtbar, um Brücken zu schlagen zwischen den kirchennahen liberal-konservativen Milieus der alten Bonner Republik und den neuen laizistisch-säkularen Selbstverständlichkeiten der Berliner Verhältnisse. Dies gilt auch und gerade, weil Hans Maier mit dem notwendigen Umstieg vom alten Staatskirchenrecht zu einem neuen Religionsverfassungsrecht erkennbar fremdelt.<sup>77</sup> Die Berliner Republik, die gerade dabei

---

<sup>72</sup> Hans Maier, Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Karlies Abmeier/Michael Borchard/Matthias Riemenschneider (Hg.). Religion im öffentlichen Raum, Paderborn: Schöningh 2013, 13-26, 16.

<sup>73</sup> Ebd., 20.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd., 24.

<sup>76</sup> Ebd.

<sup>77</sup> So verbinde sich, wie er notiert, "der Ruf nach einem 'Religionsverfassungsrecht' meist mit der Forderung nach grundsätzlicher Beseitigung überlieferter staatskirchenrechtlicher 'Privilegien'; und genau dieser Tendenz kann er nichts abgewinnen (Hans Maier, Religionsfreiheit – alte und neue Fragen (2012), in: Ders., Christentum und Gesellschaft. Gesammelte Abhandlungen, hg. v. Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.: Herder, 2016, 347-264, 355).

ist zu lernen, dass sich moderne Gesellschaften bei weiterlaufenden und sicher noch zunehmenden Säkularisierungstendenzen auf die bleibende Präsenz von Religion und Religionsgemeinschaften in ihrer Mitte einstellen müssen und einstellen können, braucht jedenfalls begleitende Stimmen, die weder Angst vor der Religion noch vor der Säkularisierung haben. Sie braucht die Stimme von Personen, die sich glaubwürdig und überzeugend, kritisch reflektiert und interdisziplinär dialogfähig zugleich als 'gläubig' und als 'demokratisch' verstehen. Und dass sich beides nicht widersprechen muss, hat Hans Maier Zeit seines Lebens immer wieder unter Beweis gestellt.