

(Peter Handke) soll durch ein Kino der Weltzuwendung restituiert werden“ (394f.) Gilles Deleuze zitierend sagt Rissing: „Allein der Glaube vermag den Menschen an das zurückzubinden, was er sieht und hört. Von daher ist es nötig, daß das Kino nicht die Welt filmt, sondern den Glauben an die Welt, unser einziges Band“ (394).

R. hat „das Anliegen der vorliegenden Arbeit“ dahingehend bestimmt, „dem Geheimnis von Angelopoulos' Filmen auf die Spur zu kommen“ (9). Unter formalen Gesichtspunkten ist dies vortrefflich gelungen. R. zeigt, welche Mittel und Wege Angelopoulos zur Kreation seiner Werke in Anspruch nimmt. Ein Geheimnis bleibt allerdings die Frage, welche Geschichten der Grieche in seinen Filmen mythenkritisch, in hoffnungsschenkender, tätiger Melancholie erzählt. R. hat es versäumt, diese Geschichten vorzustellen und zu deuten. Er hat uns gezeigt, dass Angelopoulos den Glauben an die Welt in Szene setzt, und er hat dies an vielen Situationen der Filme überzeugend verdeutlicht. Er hat uns aber nicht gezeigt, woran Angelopoulos glaubt, wenn er an die Welt glaubt, und was an die Stelle der Einsamkeit, Sinnlosigkeit und Schrecken zu treten vermag. R. beruft sich mehrmals auf Johann Baptist Metz' „Theologie der Welt“. Aber die These lautet dort: „Die Weltlichkeit der Welt, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess entstand und in global verschärfter Form uns heute anblickt, ist in ihrem Grunde, freilich nicht in ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen, nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden; sie ist ursprünglich ein christliches Ereignis und bezeugt die innergeschichtlich waltende Macht der ‚Stunde Christi‘ in unserer Weltsituation“ (Mainz/München 1968, 16f.). Von einer Stunde Christi ist bei Angelopoulos nicht die Rede. Aber wovon redet er dann?

F. ZIMBRICH

ESSENER GESPRÄCHE ZUM THEMA STAAT UND KIRCHE; BAND 42: Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnnes*. Münster: Aschendorff 2008. 182 S., ISBN 978-3-402-10560-3.

Auch wenn sich die Ordnung von Kirche und Staat, welche das Grundgesetz in Art. 4 und in Art. 140 festlegt, im Grundsatz bewährt hat, befindet sich diese Ordnung seit ihrem Beginn auch immer wieder in der Diskussion. In diesem Kontext steht auch die fünfte Berliner Rede zur Religionspolitik, mit der die Bundesjustizministerin (Brigitte Zypries) am 12. Dez. 2006 an der Humboldt-Universität zu Berlin die Bedeutung von Religion im säkularen Verfassungsstaat zu relativieren versucht hat. Zypries führte aus: „Der Rückgriff auf die Religion ist eine Modeerscheinung von Autoren, denen alles zu unordentlich geworden ist in Deutschland. Er sagt viel über ihre Sehnsucht nach der Ordnung von gestern, aber er bietet keine Antworten auf die Fragen von heute. Was unsere Gesellschaft in ihrem Innersten zusammenhält – diese Frage stellt sich doch auch deshalb so eindringlich, weil heute eben kaum mehr als 60 Prozent der Bevölkerung den beiden großen christlichen Kirchen angehören – und sich noch weniger dort wirklich zu Hause fühlen“ (17). Vor diesem Hintergrund hat am 12. und 13. März 2007 das 42. Essener Gespräch unter dem Titel „Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung“ stattgefunden, das im vorliegenden Bd. dokumentiert ist. Das Buch enthält drei Referate. Das erste hielt *W. Huber* (Kirche und Verfassungsstaat, 7–30); es lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen: 1. „Kernbegriff des Verhältnisses von Kirche und Verfassungsordnung ist die Freiheit. Freiheit ist ein Begriff sowohl der christlichen Heilsgewissheit als auch der staatlichen Rechtsordnung. Diese beiden Freiheitsbegriffe sind voneinander zu unterscheiden. Im Verhältnis von Kirche und Verfassungsordnung des Grundgesetzes werden sie aber zugleich aufeinander bezogen und korrespondieren miteinander“ (27). 2. Der kirchliche Öffentlichkeitsauftrag ist nicht durch die staatliche Ordnung vorgegeben, sondern folgt aus dem Verkündigungsauftrag Jesu und der Kirche (vgl. Mt. 28, 18–20). Zwar findet die Verkündigung des Evangeliums in der weltlichen Ordnung statt, aber das gesellschaftliche Engagement der Kirche muss stets als *kirchliche* Lebensäußerung erkennbar bleiben. 3. Die wechselseitige Unabhängigkeit von Staat und Kirche bedeutet nicht, dass das Religiöse aus dem öffentlichen Bereich verbannt wird. Vielmehr erkennt der freiheitliche demokratische Staat die große Bedeutung der Religion (im Prozess der Werte- und Überzeugungsbildung) an. Der

Staat braucht ein ethisches Fundament. „Er lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann“ (17). 4. Es entspricht dem Kern christlichen Glaubens, die Menschenwürde, die Menschenrechte (und damit die Religionsfreiheit) auch Menschen anderer Glaubens zuzuerkennen. Deshalb respektieren die christlichen Kirchen das Existenzrecht anderer Religionen. 5. Wenn es zu einem europäischen Verfassungsvertrag kommt, so hätte der ausdrückliche Verweis auf die Verantwortung vor Gott in dessen Präambel einen guten Platz. Unentbehrlich wäre in jedem Fall ein Hinweis auf die jüdisch-christliche Tradition Europas. „Es ist notwendig, dass die individuelle, die korporative und die institutionelle Religionsfreiheit mitsamt der religiösen Neutralität des Staates und der gemeinsamen Verantwortung von Staat und Religion für das Gemeinwesen auch im europäischen Kontext geachtet werden“ (29f.)

Das zweite Referat der 42. EssGespr. stammt von *Ch. Waldhoff* (Die Zukunft des Staatskirchenrechts, 55–106). Es war (mit seinen 233 Anmerkungen) für die Zuhörer fast ein wenig zu kompakt und überladen. Es soll hier in fünf Thesen dargestellt werden: 1. Bei aller Stabilität hat unser Verhältnis von Kirche und Staat eine „Entwicklungsoffenheit“; es ist geprägt von einer „flexiblen Kontinuität“. Dies dürfte vor allem für die Integration des Islam in unser System vom Kirche und Staat gelten. Waldhoff übernimmt hier einen Gedankengang von A. v. Campenhausen. „An dem Erfolg der muslimischen Gemeinden müssen die christlichen Kirchen ein elementares Interesse haben“ (91). 2. Man sollte das arbeitsteilige Konzept zwischen Art. 4 GG (Glaubens- und Gewissensfreiheit) und Art. 140 GG (Weitergeltung von Artikeln der WRV betreffend Religionsgemeinschaften) wieder stärker betonen. „Das in der WRV entwickelte arbeitsteilige Konzept wurde in der Frühphase der Bundesrepublik vorschnell verabschiedet, ohne die damit verbundenen langfristigen Probleme zu erkennen“ (105). 3. Auch im Staatskirchenrecht sollte das Prinzip der Subsidiarität seine Anwendung finden. Für Deutschland käme dann das „föderative System“ zur Geltung. Die Verfassungen der Länder könnten eigene Bestimmungen erlassen. Beim sog. Kopftuchurteil hat das Bundesverfassungsgericht schon in diese Richtung gewiesen: „Dies schließt ein, dass die einzelnen Länder zu verschiedenen Regelungen kommen können“ (105). 4. Die staatskirchenrechtlichen Bestimmungen haben den Charakter eines *Angebots* an die Religionsgemeinschaften. Das Staatskirchenrecht ist eine „ausfüllungsbedürftige Rahmenordnung“. „Der Inhalt der Rechtsbestimmungen ergibt sich weithin nicht aus ihnen selbst, sondern erst durch Einbeziehung der religiösen und kirchlichen Wirklichkeit, die gerade einer Regelung unterworfen werden soll“ (96). Das deutsche Staatskirchenrecht ist also ein Gefüge von offenen Sätzen. 5. Die sog. „Renaissance der Religionen“ hat zu einer „Renaissance des Staatskirchenrechts“ in Deutschland geführt. Das Staatskirchenrecht ist so von einer Spezialmaterie (Nischen- oder „Orchideen“fach) in den Kernbereich des Verfassungsrechts zurückgekehrt.

Das dritte Referat hielt der Bundesverfassungsrichter *Udo Di Fabio* (Staat und Kirche: Christentum und Rechtskultur als Grundlage des Staatskirchenrechts, 129–144). Di Fabio sieht die Wurzeln und Grundlagen des modernen Staates im 11. Jhd. Für diese Sicht stützt er sich vor allem auf Harold J. Berman (Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition) und Paolo Prodi (Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat). Ich möchte die Gedanken, welche Di Fabio vorgetragen hat, in einigen Punkten zusammenfassen: 1. Der moderne Staat wurde in Europa geboren. Die Staatsidee geht zwar auch auf antike Herrschaftstraditionen zurück, wird aber vor allem durch die römische Kirche (mit ihrer Ordnung und ihrem Recht) vorbereitet. „Der moderne Staat wurde, was er ist, im Ringen und im Bündnis mit Kirche und Religion, in der Einheit und der Trennung beider Sphären, in wechselseitigen Übergriffen, aber ebenso in der Kooperation des sich respektierenden Miteinanders“ (129). 2. Der moderne Staat konnte erst dann unangefochten wachsen, als die Einheit und Harmonie der mittelalterlichen Welt der Christenheit faktisch und als Idee untergegangen war. Diese Einheit ging spätestens mit der Reformation und der Pluralisierung der Bekenntnisse zu Ende. 3. Auch nach dem Ende der Einheit der mittelalterlichen Welt war der Einfluss des Christentums auf die Rechtstraditionen der europäischen Staaten enorm. „Das moderne Zivilrecht entsteht in der von Rom geförderten, selbstbewusst systematisierenden Aneignung und Fortbildung der Digesten [Teil

des *Corpus Iuris Civilis*, welcher das Römische Recht zusammenfasste] zu einem kanonischen Vertragsrecht, das zusammen mit den familien- und körperschaftsrechtlichen Rechtsvorstellungen zur abendländischen Rechtskultur wächst, wengleich in langer Konkurrenz zu Volksrechten“ (136). 4. Schaut man sich die Entstehung der Weimarer Verfassung (und des Grundgesetzes) und ihrer Kirchenartikel an, so sieht man, dass die Väter der WRV und des GG ein politisches Interesse daran hatten, dem deutschen Volk das Christentum zu erhalten. Wer die WRV und das GG lediglich pragmatisch versteht, „übersieht womöglich die tiefe kulturelle Verknüpfung von Christentum und Rechtskultur des [deutschen] Verfassungsstaates“ (141).

Zum Schluss noch eine kritische Bemerkung, die an den Diskussionsbeitrag von H. Weber (vgl. 37f.) anknüpft. Wenn man den Islam in das deutsche System des Verhältnisses von Kirche und Staat integrieren möchte, so darf man nicht zu hohe Forderungen stellen. Man wird verlangen müssen, dass die Religionsgemeinschaften, die Körperschaften des öffentlichen Rechts werden wollen, zum Beispiel das Prinzip der Möglichkeit des Kirchen- bzw. Religionsaustritts als Institut des *staatlichen Rechts* akzeptieren. Sie müssen das aber nicht im Rahmen ihrer *inneren Verfasstheit* billigen und annehmen. Wenn wir in Europa zu unserem christlichen Glauben und unseren eigenen (geschichtlich gewachsenen) Werten stehen, müssen wir muslimische Einwanderer dabei unterstützen, ihre Ziele und Träume in Freiheit zu verwirklichen, ohne dabei den Machtansprüchen des Islam eine Chance einzuräumen. Vor einem edlen Wettstreit des Glaubens und der Ideen braucht sich das Christentum überhaupt nicht zu fürchten. R. SEBOTT S. J.

KERSTING, WOLFGANG, *Der liberale Liberalismus*. Notwendige Abgrenzungen (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; 173). Tübingen: Mohr Siebeck 2006. 57 S., ISBN 3-16-149022-3.

Die vorliegende Studie stellt die überarbeitete und erweiterte Fassung der Freiburger Friedrich A. von Hayek-Vorlesung 2005 dar, die der Kieler Philosoph W. Kersting (= K.) auf Einladung des Walter Eucken Instituts und der Friedrich A. von Hayek-Gesellschaft am 18. November 2005 gehalten hat. Angesichts der zahllosen Spielarten des Liberalismus, die mittlerweile die sozialphilosophischen Theoriedebatten bevölkern, möchte K. seine hier angestellten Überlegungen als „Konzentrationsübung“ verstanden wissen, „die sich der semantischen Dekonturierung liberaler Grundbegriffe entgegenstellen“ (11). Konkret geht es ihm darum, einen „basalen Liberalismus“ freizulegen, dessen charakteristisches Profil er durch zwei Tendenzen bedroht sieht: „durch einen pleonektischen Welfarismus einerseits und durch eine sich aller Zivilisationsnöte annehmende flächendeckende Ethisierung andererseits“ (ebd.). Der Text gliedert sich in insgesamt sechs Abschnitte.

Im ersten Kap. geht es um die fundamentalen Grundsätze liberalen Ordnungsdenkens. Da der Markt nicht autark sei und man folglich im Gegensatz zu den *libertarians* ausdrücklich an der „Unhintergebarkeit eines Systems staatlicher Herrschaft“ (15) festzuhalten habe, komme es aus liberaler Perspektive darauf an, „die Freiheitsordnung so einzurichten, daß sich in der geordneten Freiheit die ordnende Freiheit spiegelt“ (16).

Das zweite Kap. versucht, die „Grundzüge eines modernitätsadäquaten Rechtfertigungsarguments“ zu skizzieren, das nach dem Kollaps eines vormodernen normativen Objektivismus das autonome Individuum in den Mittelpunkt stellt. Die Kombination aus menschenrechtlichem Egalitarismus und konsensgenerierenden Verfahren läuft dabei allerdings insofern auf eine schwache Form der Begründung hinaus, als die Menschenrechtsthese selbst K. zufolge „unbegründet bleiben“ muss, da eine „Letztbegründung ... unter postmetaphysischen Bedingungen nicht mehr erreichbar“ ist (19).

Die seit I. Berlin klassische Gegenüberstellung von positiver und negativer Freiheit steht im Zentrum des dritten Kap.s, wobei K. zeigen möchte, dass der Begriff der positiven Freiheit selbst in einer der Selbstbestimmungssemantik angenäherten Version allein schon deswegen „aus dem Grundvokabular des Liberalismus zu streichen“ ist, weil sie keinerlei „normative Orientierung“ zu bieten vermag und allein der „Legitimation ausufernder staatlicher Benevolenz“ (24) Vorschub leistet. Von daher liegt auch K.s im