

Juan Calvo Otero

## Moderne Beziehungen zwischen Kirche und Staat

*Synthese der neuen Modelle im Licht  
des Zweiten Vatikanums und der heutigen Zeit.  
Kritik dieser Modelle*

Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat lassen sich erst in der Geschichtsperiode, die wir «die Moderne» nennen, ernstlich prüfen. Dies beruht meines Erachtens auf zwei Gründen: 1. Der Staat ist ein modernes juristisch-politisches Gebilde, und der Sinn für die Relativität, die den stark der geschichtlichen Dynamik unterworfenen Staatsauffassungen zu eigen ist, bricht zwangsläufig mit den abstrakten Auffassungen, die uns die klassischen Staatslehren boten (die sich in nicht wenigen Handbüchern unserer Zeit immer noch geltend machen). 2. Andererseits steht in der Moderne die Kirche vor dem Problem, daß die «Beziehungen» zwischen ihr und dem Staat nicht mehr auf der Glaubenseinheit der Glieder der staatlichen Gemeinschaft basieren können. Im Grunde war die klassische Auffassung nur eine Fiktion geschichtlicher Politik, ein Überleben alter religiös-politischer Anschauungen in der christlichen Gesellschaft.

### *«Nationalisierung» des religiösen Phänomens*

Dieser letzte Punkt erfordert eine summarische Überlegung. Das religiöse Phänomen hat stets gesellschaftliche Ausdrucksformen dieser oder jener Art gehabt, und diese Ausdrucksformen bleiben an das Zusammengehörigkeitsgefühl eines bestimmten Volkes gebunden. Der territoriale oder ethnische Charakter einer Religion diente auch als Band des Zusammenhangs eines Volkes. In heutigen Begriffen ausgedrückt: es ließe sich von einer «Nationalisierung» der Äußerungen der Religion sprechen. Ein anderer allgemeiner Charakterzug von besonderer Bedeutung bestand überdies darin, daß zwischen dem typisch Zeitlichen oder Politischen und dem Religiösen nicht deutlich unterschieden wurde. Der Universalismus der Kirche sowie ihre tiefgründende Einheit müssen sich in einer ersten Epoche mit diesem Problem auseinandersetzen; sie suchen das Politische vom Religiösen zu trennen – in Formulierungen des Typus Macht und Gehorsam – und doch beide Sphären im

Bewußtsein der Christen miteinander zu verbinden. Dies stieß in Theorie und Praxis auf bedeutende Schwierigkeiten.

Zwar begegnet man in der Geschichte der Kirche in der Welt stets Zügen der natürlichen Nationalisierung des religiösen Phänomens, die in Spannung stehen zur Universalität der Erlösung, so daß man einen doppelten – politischen und religiösen – Universalismus christlichen Charakters zum Ideal erhob, der die urtümlichen Auffassungen irgendwie überwand, sie aber zugleich radikalisierte. Bezeichnenderweise machen sich beim endgültigen Zusammenbruch des Ideals der politisch-religiösen Einheit wiederum die alten Kriterien in scharfen technischen Formulierungen geltend: «Cuius regio, eius et religio.»

Die spätere Entwicklung der Ideen – und des praktischen Lebens – hat zu einer spannenden Themastellung im jetzigen Zeitpunkt geführt. Einerseits ist der globale Einfluß des Liberalismus mit seinem so positiven Kern (wenn auch nicht alle seine Folgen positiv waren), der Achtung vor dem Einzelmenschen, wahrzunehmen; andererseits liegen vielgestaltige kollektivistische Ausdrucksformen vor. Durch die menschliche Person als Attributionzentrum beider Seiten (Individualität und Kollektivität) des Menschen ist es irgendwie zu einer Synthese gekommen. Und was noch wichtiger ist: eben diese Tendenz prägt den Gesellschaftsentwürfen unserer Zeit ihren Stempel auf und will in den modernen Verfassungen ihren Niederschlag finden. Diese wichtige Gegebenheit wurde von der Kirche heute zur Kenntnis genommen und dient dazu, die unmittelbare Zukunft darnach auszurichten.

### *Das Thema der Beziehung zwischen Kirche und Staat auf dem Zweiten Vatikanum*

Im anfänglich zur Erörterung auf dem Konzil vorgeschlagenen Schema zur Konstitution «De Ecclesia», die durch viele radikale Umstellungen hindurch zur Konstitution «Lumen gentium» wurde, war ein Kapitel (IX) «De relationibus inter Ecclesiam et Statum» enthalten. Daß das Schema auf diesen konkreten Punkt fixiert wurde, war schon Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen innerhalb der Theologischen Kommission gewesen, vor allem weil es den Grundlinien der Lehre zuwiderlief, die im Dokument über die Religionsfreiheit vorgelegt wurde. Es ergab sich das dornenvolle Problem, wie man – implizit – in einem Dokument die These der Toleranz und in einem andern die der generellen Freiheit vertreten könne. Be-

kanntlich wurde bei der Endredaktion der Konstitution «De Ecclesia» dieses Kapitel vollständig weggelassen. Es blieb höchstens eine flüchtige Anspielung darauf in Nr. 36, wo bloß auf die Notwendigkeit hingewiesen wird, daß die Christen in ihrem Verhalten die Rechte und Pflichten, die sich aus ihrer Zugehörigkeit zur Kirche und zum Staat ergeben, miteinander in Einklang bringen und zwischen beiden Sphären deutlich unterscheiden. Doch von der Kirche als einer zur organisierten menschlichen Gesellschaft in Beziehung zu setzenden Institution ist in der Konstitution «Lumen gentium» keine – wenigstens keine ausdrückliche – Spur verblieben.

Das Konzil hat zwar diese Frage nicht absolut beiseite gelassen. Es befaßt sich im Gegenteil direkt mit diesem Thema in der Konstitution «Gaudium et spes»: «Politische Gemeinschaft und Kirche» (Nr. 76). Es ist aufschlußreich, daß man anstelle des üblicheren Begriffs «Staat» den Ausdruck «politische Gemeinschaft» verwendet. Daß das Wort «Staat» an den Rand verwiesen wurde, entspricht einer dynamischeren und fundamentaleren Sicht des öffentlichen Lebens der Menschen, die weniger organisatorisch ausgerichtet oder durch die verschiedenen politisch-konstitutionellen Tendenzen technifiziert ist. (Da die politische Realität vorwiegend in den «Staaten» Gestalt annimmt, handelt es sich zwar der Substanz nach um das gleiche.) In diesem Text werden allgemeine Prinzipien zum Ausdruck gebracht: die Abhängigkeit und Autonomie der Kirche und der politischen Gemeinschaft, der Beitrag beider zur persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der menschlichen Person, Effizienz einer gesunden Zusammenarbeit zwischen den beiden entsprechend den jeweiligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen.

Schließlich wird in der Erklärung «Dignitatis humanae» eine sinnreiche Lehre zusammengefaßt, die wenigstens in ihrer Formulierung bis zu einem gewissen Grad neu ist. Der unmittelbarste Hinweis findet sich in Nr. 13: «Die Freiheit der Kirche ist das grundlegende Prinzip in den Beziehungen zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten sowie der gesamten bürgerlichen Ordnung.» Dies wird damit begründet, daß die Kirche eine «geistliche, von Christus dem Herrn gestiftete Autorität besitzt und eine Gesellschaft von Menschen ist, die das Recht besitzen, nach den Vorschriften des christlichen Glaubens... zu leben». Der Kirche steht auf dem Gebiet des praktischen Lebens die notwendige Freiheit – und eine rechtlich und tatsächlich gefestigte Stellung – zu, worin die Reli-

gionsfreiheit herrscht. Darum wird darauf hingewiesen, daß «die Freiheit der Kirche im Einklang steht mit jener religiösen Freiheit, die für alle Menschen und Gemeinschaften als ein Recht anzuerkennen und in der juristischen Ordnung zu verankern ist». Dies ist nicht nur für die Kirche von gutem, sondern gereicht «auch zum Wohl der irdischen Gesellschaft selbst».

Dieser schematischen Darstellung der Konzilsdokumente ist ein doppeltes Kriterium zu entnehmen, das für die modernen Entwürfe der Beziehungen zwischen Kirche und Staat von großer Bedeutung ist. Einerseits wird in der individuellen Ordnung eine Unterscheidung der Sphären – der zeitlichen und der transzendenten oder ekklesialen – gefordert, die bei jedem Christen in Einklang gebracht werden müssen. Andererseits wird auch auf eine Trennung auf institutioneller Ebene hingewiesen sowie auf die Notwendigkeit einer wirklichen Zusammenarbeit. Diese beiden Linien – die individuelle und die institutionelle – werden gesondert hervorgehoben, und es könnte der Klärung dienen, wenn man die Frage stellte: Verlaufen die beiden Linien parallel oder haben sie einen Konvergenzpunkt, vor allem dann, wenn man eine genauere juristische Formulierung anstrebt?

#### *Persönliche und institutionelle Sphäre*

Die *relatio relationum* Christ und politische Gemeinschaft, Kirche und politische Gemeinschaft enthält heute eine doppelte Schwierigkeit:

1. Die *Freiheit und Verantwortlichkeit* der menschlichen Person kann als verletzt betrachtet werden, wenn zwischen der Kirche und der politischen Gemeinschaft Beziehungen auf institutioneller und positiver Ebene (juridisch verwirklichte Beziehungen) bestehen. Diese können zwei Formen haben (wobei die eine Form die andere nicht ausschließt, die sich aber so auseinanderhalten lassen):

a) Ein genereller Entwurf, der praktisch dem entspricht, was die Konstitution «Gaudium et spes» (Nr. 76) sagt. Dabei würde man im Grunde nicht über die freie Aktion der zeitlichen Wirklichkeiten (die durch die politische Gemeinschaft erreicht werden) und der übernatürlichen Wirklichkeiten (die in der Kirche wurzeln) hinausgehen und stillschweigend ihre Interdependenz im Hinblick auf den Dienst an der menschlichen Person anerkennen. In dieser Formulierung fände sich nichts, was gegen die Meinungs- und Handlungsfreiheit des Individuums verstieße, und es würde auch die öffentliche Ordnung implizit respektiert.

b) Eine ausdrückliche Anerkennung, die sich nur in konkreten Situationen verwirklichen läßt. Diese bestände in einer Stellungnahme verschiedenen Ranges (bilaterales Abkommen, Einfügung einer Verfassungsklausel, Grundsatzerklärung, spezielle Anerkennung usw.) nicht durch die politische Gemeinschaft im allgemeinen, sondern durch eine organisatorisch-juridische positive Vereinbarung. Dies erfordert zwangsläufig, daß – als Koordinaten des menschlichen Lebens – die örtlichen und zeitlichen Umstände mithineingenommen werden, auf die das Zweite Vatikanum anspielt. In diesem Fall kann Anlaß gegeben werden zu Einwänden eines Sektors von Bürgern, die diese religiösen Kriterien personalisierenden Inhalts nicht teilen, oder zu einem radikaleren Einwand solcher, die nicht damit einverstanden sind, daß der Staat eine religiöse Konfession positiv legitimiert, sofern dies eine Adhäsion des Staates selbst mit sich bringt. In einer solchen Anerkennung liegen somit zwei Positionen vor: Man anerkennt ausdrücklich die Legitimität der Kirche und ihrer öffentlichen Erscheinungsformen, oder man nimmt auch eine offizielle Adhäsion an sie vor (dieser Aspekt wird später analysiert).

2. Die andere Schwierigkeit liegt in der Tatsache begründet, daß die Existenz des *Pluralismus* in der heutigen Gesellschaft formell anerkannt wird. Dieser Pluralismus betrifft in unserm Fall die religiöse Seite des Menschen, hat aber viele Ausdrucksformen. Der Schritt von dieser äußern Gegebenheit eines bloßen soziologischen Befundes zu ihrer philosophisch-juridischen Begründung und ihrer ethischen und theologischen positiven Bewertung ist sehr bedeutungsvoll. Da der Mensch von heute für dieses Faktum ganz besonders sensibel ist, macht diese Bewertung auf das individuelle Gewissen einen starken Eindruck. Dennoch bedarf sie einer kritischen Überlegung. Es erscheint nicht angebracht, daraus eine Beschützung des Irrtums abzuleiten oder auch eine Rechtfertigung des sich im Irrtum befindlichen Menschen (selbst wenn dieser persönlich gutgläubig ist). Vielmehr läßt sich für das Recht der Wahrheit einstehen, anstandslos bejaht zu werden, jedoch ohne daß eine stärkere «Kokaktion» ausgeübt wird, als wie sie in ihrer inneren Überzeugungskraft liegt. Den Irrtum zu rechtfertigen geht darüber hinaus. Die Wahrheit ist die Trägerin des Rechts; sie hat sich nicht mit dem Irrtum zu arrangieren, sondern besitzt ein Recht darauf, daß sie richtig verstanden und angenommen werden kann. So gesehen wird der religiöse Pluralismus von der Kirche mit einem tiefen geschicht-

lichen Sinn und als Teil oder manifestative Form ihrer Wahrheit anerkannt. Ein Opportunismus, der zu dieser theologischen und juridischen Position in Gegensatz stehen würde, würde ein zu weites Entgegenkommen bedeuten und unzulänglich sein. Das berühmte Problem der starren These und der umständebedingten Hypothese der traditionellen Traktate des öffentlichen Kirchenrechts ist schon immer Gegenstand kritischer Einwände gewesen, vor allem deshalb, weil das, was sich in Wirklichkeit beobachten läßt, und das, was als Lösung angeboten wird, einander nicht entspricht. Und es scheint nicht, daß wir einfach aufgrund der Spannung zwischen dem, was sein soll, und dem, was ist, verpflichtet wären, wenigstens theoretisch diese Unterscheidung weiterhin für berechtigt zu halten. Folgerichtiger ist die Einheitlichkeit der Grundausrichtung, die der Wandel ist, der heute angeboten werden muß.

### *Synthese der Modelle*

Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums werden die folgenden Beziehungen zwischen Kirche und Staat als normal angenommen:

A) *Generelle Anerkennung*: Aufgrund des Prinzips der Religionsfreiheit, das in der bürgerlichen Gesetzgebung ausdrücklich anerkannt wird, kann die Kirche die Autonomie aufrechterhalten, die sie kraft ihrer Einsetzung durch Gott und der persönlichen und gesellschaftlichen Struktur ihrer geschichtlichen Erscheinungsform für sich beansprucht. Diesbezüglich koexistiert sie auf bürgerlicher Ebene – wirklich oder möglicherweise – mit andern religiösen Konfessionen. Der Staat hat nur diese Freiheit seiner Bürger zu schützen und – der distributiven Gerechtigkeit entsprechend – jede Religionsgruppe bei der Erstrebung von Zielen, die im öffentlichen Interesse liegen, zu unterstützen. Gleichzeitig muß man dem Staat das Recht zusprechen, auch sich selbst zu schützen, indem er darauf achtet, daß der gesellschaftliche Einfluß des religiösen Phänomens nicht der rechten öffentlichen Ordnung widerstreitet und nicht die legitime Autonomie (auf der Ebene der Verwirklichungen, nicht auf der der Grundlegung und letzten Finalität) der zeitlichen Ordnung durchbricht. Doch darf er den religiösen Gemeinschaften nicht verwehren, ihre Lehre über die Gesellschaftsordnung zum Ausdruck zu bringen.

B) *Besondere Anerkennung*: Man kennt den Konditionalparagraphen von Nr. 6 der Erklärung «*Dignitatis humanae*»: «Wenn in Anbetracht besonderer Umstände in einem Volk einer einzigen reli-

giösen Gemeinschaft in der Rechtsordnung des Staates eine spezielle bürgerliche Anerkennung gezollt wird, so ist es notwendig, daß zugleich das Recht auf Freiheit in religiösen Dingen für alle Bürger und religiösen Gemeinschaften anerkannt und gewahrt wird.» Es handelt sich dabei nur scheinbar um einen Bruch mit dem generellen Prinzip, die Religionsfreiheit einfachhin anzuerkennen. Es spielt aber dabei die konkrete geschichtliche Situation einer bestimmten Gesellschaft mit, die in Rechnung zu stellen ist, wenn man – ohne gegen das Wesentliche zu verstoßen – ein Gleichgewicht aufrechterhalten will zwischen dem, was in jeder Gesellschaft gesetzlich bestimmt, und dem, was gelebt wird. Die Gesetze haben Vater und Mutter – und müssen sie haben: den Gesetzgeber und das gesellschaftliche Leben. Dies hebt aber das allgemeine Prinzip nicht auf, sondern gewährt bloß einem weiteren Eingang, das eher den – legitimerweise zu schützenden – politischen Interessen als einer grundsätzlichen Theorie entspricht, die zum obigen Prinzip in Parallele stände. Zudem ist dieser zweite Aspekt konditionell, jedoch nicht gegensätzlich; er muß sich nach der geschichtlichen Dynamik und dem Ermessen des Gesetzgebers richten.

*C) Anormale Situationen:*

1. Die Nichtanerkennung der Konnaturalität der religiösen Äußerungen des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens der Menschen und die Verweigerung des Rechtsschutzes.

2. Das Schweigen über dieses Thema von seiten des Gesetzgebers. Auch wenn die in der Gesetzgebung positiv festgelegte Garantie nicht ausschlaggebend ist, so erscheint es nicht als ein akzeptables politisches Kriterium, sich um ein Thema nicht zu kümmern, das auf die Gesellschaft so stark einwirkt.

3. Die offene oder stillschweigende Verfolgung. Sie findet eine Erklärung in gewissen Auffassungen des menschlichen Lebens, die aufgrund eines Vorurteils oder echten Urteils über den sozialen Fortschritt die Religion als ein Phänomen betrachten, das den notwendigen menschlichen Einsatz für den Fortschritt durchkreuzt oder lähmt. Dies bietet – mit einem noch schwerer wiegenden und weniger zu rechtfertigenden Charakter – die gleiche Schwierigkeit wie die vom Staat gesetzlich festgelegte Konfessionalität. Die Verfolgung gründet nicht auf Kriterien, die der Auffassung über das öffentliche Leben einer konkreten Gesellschaft entsprechen, sondern erfolgt deshalb, weil man sich zum Richter über die wahre Bestimmung des Menschen aufspielt.

4. Die juridische Anerkennung einer religiösen Konfession oder die Adhäsion an sie unter Hintansetzung der Legitimität der privaten und öffentlichen Äußerungen der übrigen Religionen. Dies ist um so stoßender, wenn dies zu dem Zweck geschieht, die gesellschaftliche Stoßkraft dieser religiösen Konfession für politische Interessen zu gebrauchen, die schon an und für sich zum mindesten diskutabel oder strittig sind. Auf die Länge ist es die Gesellschaft, die an dieser Abnormalität leidet; diese ist ein Übel für die Politik und nicht so sehr für die Religion.

5. Die permanente, unabänderliche staatliche Adhäsion an eine bestimmte religiöse Konfession. Einerseits läßt sich dies als ungeschichtlich anprangern; andererseits wird damit das gesellschaftliche Faktum des möglichen oder tatsächlich bestehenden Pluralismus verletzt, und es ergeben sich daraus anlässlich von neuen, legitimen Gesetzesreformen Zwistigkeiten und Schwierigkeiten.

*Kritische Bewertung*

a) Eine «geschichtliche» Lehre

In der Lehre des Zweiten Vatikanums ist ein allgemeines Prinzip – das der Religionsfreiheit – vorhanden, das alle Merkmale dauernder Gültigkeit aufweist. Es ist aber auch ein anerkanntes weites Feld von Varietäten vorhanden, die dadurch hervorgebracht werden, daß die Völker in den Lauf der Geschichte verwickelt sind, was verschiedenen Lehrauffassungen und juridischen Modalitäten Eingang bietet. Wollte man diese zu zusammenhängenden Theorien gruppieren, so würde man fast mit Sicherheit das verletzen, was das Realste in jeder von ihnen ist: die beständige Dialektik (das anderem Gegenüberstehen). Es ist schon zu einer allgemeinen Ansicht geworden, daß nur unter Beachtung einiger Elemente sich eine Varietät von Systemen bilden läßt und zwar gestützt auf Gesetzgebungstexte oder auf geschichtliche Ereignisse von starker Resonanz. Jedoch ist in der tief innern Wirklichkeit der Personen und der Gesellschaftsgruppen die Dialektik komplex und dem Wechsel unterworfen, und auf dieser Ebene bestehen bei allen Völkern große Ähnlichkeiten.

b) Anekdote und juridische Wirklichkeit

In unserer heutigen Zeit läßt sich die Tendenz beobachten, gewissen Fakten um ihrer peripheren Auffälligkeit willen eine überragende Bedeutung zuzuerkennen. So wälzt man Themen wie das dem Staat zustehende Recht zur «Präsentation» kirchlicher Würdenträger, die Steuer- oder Subventions-

systeme, Interferenzen in einem gewissen Typus der Darlegung der religiösen Lehre zu einem bestimmten Zeitpunkt, Anerkennung, Nichtvorhandensein oder Verletzung des *privilegium fori* usw. Es ist jedoch eine viel tiefer schürfende Prüfung erforderlich: es sind die Interessen zu bewerten, die in diesen Manifestationen latent vorhanden sind, das Wozu ihrer Existenz. Synthetisch vorgehend schlage ich folgende Analyse vor:

Bei der notwendigen Einbettung des institutionellen Christentums in die zeitlichen Wirklichkeiten muß man gewisse Grenzen beachten: die Autonomie der bürgerlichen Organisation «ad intra» und ebenfalls die unabdingbare Autonomie der Kirche «ad extra». Dies ist das entscheidende Prinzip. Nun können aber in den Manifestationen «ad extra» einer Organisation Interessen der andern Gesellschaftsinstitution tangiert werden. So besitzt die Hierarchie der Kirche normalerweise einen Einfluß, der über die Grenzen einer rein kirchlichen Beurteilung ihrer Sendung hinausgeht, und damit rührt sie an ein Interesse der politischen Gemeinschaft, das berechtigterweise gewahrt werden soll, sei es auf dem Weg einer Übereinkunft, sei es durch Übernahme der zivilen oder pönalen Verantwortung für die Auswirkung dieser gesellschaftlichen Stoßkraft im Umkreis der öffentlichen Ordnung. Andererseits können einseitige Beschlüsse der politischen Macht Interessen der religiösen Gruppen verletzen oder wesentliche Aspekte der Lehre der Kirche (oder einer andern Konfession) von Grund auf tangieren. In diesem Fall kann die juristische Klugheit des Staates und der Kirche ein bilaterales Abkommen herbeiwünschen. So werden wenigstens die «Widerstände» vermieden oder abgeschwächt und – ohne die eigenen Prinzipien aufzugeben – bedient man sich der Rechtstechnik, um die Lehre einer Religion mit dem realen Leben ihrer Glieder in einer bestimmten politischen Gemeinschaft in Einklang zu bringen. Der Staat wird hinsichtlich der religiösen Wahrheit nichts diktieren, sondern wird nach seinem Rechtsermessen verfahren, wenn er die Tätigkeiten seiner Bürger ausrichtet und beurteilt. Die Kirche hinwieder findet ihre Grundlage in den eigenen theologischen und juristischen Prinzipien, projiziert sie aber als gesellschaftliche Interessen, denen es darum zu tun ist, die Würde der konkreten Person und des Zusammenlebens zu schützen. Dies erfordert die ausdrückliche und praktische Anerkennung ihres geschichtlichen Dynamismus. So läßt sich meines Erachtens die Ära der besonderen «Abkommen» zwischen der Kirche und den Staaten viel ungehemmt

ter als in vergangenen Zeiten eröffnen, da man von weitschweifigen generellen Formulierungen absteht.

### c) Institutionelle oder persönliche Aktivität?

So wie ich die Dinge sehe, nimmt allgemein die Denkströmung überhand, die für eine einzige Begegnung der Kirche mit den politischen Wirklichkeiten eintritt: auf der Ebene der Betätigung der Christen. Gewiß ist dies eine Forderung und ein nicht zu verachtender Wert der persönlichen Freiheit und Verantwortung, vor allem der Laien, die ja die besondere – wenn auch nicht ausschließliche – Sendung haben, die zeitlichen Angelegenheiten dem Willen Gottes entsprechend zu verwalten und zu ordnen («Lumen gentium» 31). Dies bildet sicherlich eine Form der Konfrontation der Kirche mit den säkularen Organisationen. Und die Phänomene der Dialektik – sowohl des aktiven Einflusses wie des Widerstandes in bezug auf die Einpflanzung der christlichen Grundsätze in die Themen, die mit der zeitlichen Gemeinschaft in Beziehung stehen – sind heute für diese Sicht sensibilisiert.

Nun aber scheinen weder die Lehre der Kirche noch die heutigen politischen Wirklichkeiten (Staaten, über-, inter- oder parastaatliche Organisationen) dazu angetan, diesen einseitigen Entwurf hinzunehmen. Die institutionelle Ausdrucksform der Kirche – die zu ihrem Wesen gehört – hält einige der Öffentlichkeit zugekehrte Seiten ihrer einzigen Mission für notwendig: die Kirche soll in der geschichtlichen Welt als Braut Christi und «lumen gentium» das Erlösungswerk verwirklichen. Darum stellt sie die Menschen und ihre dem Zusammenleben dienenden Institutionen in Rechnung. Sie läßt sich nicht ausschließlich von einigen Beziehungen zur politischen Macht bestimmen, sondern von einer allgemeinen, notwendigen Beziehung zur Welt, wovon die Beziehungen zwischen Kirche und Staat nur eine Konkretion sind, die geschichtlichen Veränderungen unterliegt. Überdies sind heute bei dem Einfluß der übernationalen und parastaatlichen Körperschaften die Staaten und die internationalen Organisationen selbst daran interessiert, eine Sendung der Kirche als Beschützerin geistiger Werte hinzunehmen, da alle Voraussetzungen gegeben sind, um sie durch die innerstaatlichen Rechte und durch die internationale Gemeinschaft in ihren verschiedenen Ausdrucksformen positiv anzuerkennen.

### d) Nimmt die Kirche dieses Modell an?

Auf die Staaten – mit Ausnahme derer, die der Religion an und für sich feindlich gegenüberstehen –

macht offensichtlich die Macht der Tatsachen starken Eindruck, die sehr zugunsten der Kirche sprechen als der Form, ein Problem zu lösen, das ihre Bürger selbst stellen. In diesem Fall liegen Ähnlichkeiten mit einem «Sicherheitsvertrag» vor, den der Staat mit einer Körperschaft abschließt, die ihm nicht untersteht und die mehr Möglichkeiten besitzt als er oder als die Kräfte, die ihm auf unterer Ebene seiner Gemeinschaft zur Verfügung stehen. So wäre eine Beziehung mit irgendeinem Staatstypus nicht unlogisch. Von hier aus ergibt sich für den Staat auch die Pflicht, eine solche parastaatliche Körperschaft, die ihm greifbare wertvolle Dienste leistet, nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu subventionieren. Aus Furcht, dies könnte zu einem «Konfessionalismus» führen, lassen sich gewisse Staaten (z. B. die USA) von normalen Beziehungen zur Kirche abhalten, obwohl diese der Nation, deren Interessen sie vertreten, zugute kämen; diese Besorgnisse erscheinen jedoch ungerechtfertigt.

Bedeutet dieser Entwurf eine Verletzung des Wesens der Kirche? Meines Erachtens nicht. Man läßt sich ja dabei nicht auf eine Bewertung des Wesens der Kirche ein, wofür der Staat ja offensichtlich so wenig zuständig wäre wie jeglicher Typus rationaler Bemühungen. Es handelt sich nicht darum, die Kirche zu rationalisieren und sie in einen Verein mit den angeführten bezeichnenden Eigenschaften umzuwandeln. Sondern es geht darum, ihre geschichtliche Stellung zu bedenken und sie in einer ihrer Äußerungen mit den übrigen religiösen Konfessionen und den politischen, kulturellen usw. Gemeinschaften der Menschen in Verbindung zu bringen. Hier stoßen wir vermutlich – ohne daß wir «ad intra» von der theologischen Begründung absehen – auf die Grundlage dafür, daß die Kirche berechtigt ist, sich an den Körperschaften zu beteiligen, die nicht eine rein staatliche Tätigkeit entfalten, sondern sich für das Wohlergehen der menschlichen Gesellschaft einsetzen. Wir finden darin auch eine tragfähige Stütze für die modernen Beziehungen mit den Staaten, die zu einer dynamischeren Haltung übergehen und den selbstgenügsamen Charakter aufgeben, der das klassische Merkmal der Souveränität war, so daß sie eine offeneren Haltung einnehmen, die das Entgegenkommen gegenüber der Kirche begünstigt. Andererseits deckt sich die Religionsfreiheit, die das Zweite Vatikanum aufgrund tiefer Kriterien als eine politische Pflicht proklamiert hat, besser mit dieser Auffassung.

Ein Seitenthema, das einer direkteren Untersuchung bedarf, läßt sich aus dieser Perspektive ebenfalls klären: der Vatikanstaat. Von den obigen

Kriterien her ersieht man nicht die Notwendigkeit, diesen «Staat» aufrechtzuerhalten, denn das, wozu er dienen will – die Immunität des Papstes und der zentralen Organismen der Kirche –, läßt sich in einer der geschichtlichen Entwicklung entsprechenden Form ohne diese Fiktion eines Staates erreichen, der stets der Erklärungen bedarf, die sich durch eine neue Formel ersetzen lassen, welche sich aus dem universalen und parastaatlichen Charakter ergibt, den man der Kirche aus den angeführten Motiven zuerkennt.

#### e) Das Thema Laizität und Konfessionalität

Daß diese Thematik sich mit den Auffassungen des Zweiten Vatikanums vereinbaren läßt, habe ich absichtlich am Rande vermerkt, da sie mir in eine Zukunftsperspektive hineinzuragen scheint. So wie ich die Dinge sehe, wird sie wie das Thema der indirekten Gewalt von einigen durch die moderne Theologie angeleuchteten Wirklichkeiten überholt werden sowie durch den theoretischen und technischen Fortschritt sowohl des säkularen als auch des kanonischen Rechts. Wir müssen diese Dualität von der Autonomie der politischen Rechtsordnungen und der kanonischen Rechtsordnung her einer Reflexion unterziehen und von der menschlichen Person aus die Dienste bewerten, welche die verschiedenen organisierten Körperschaften und die Zusammenarbeit zwischen ihnen leisten, um den Diensten, die sie rechtfertigen, besser gerecht zu werden.

Die geeigneten Kanäle der Zusammenkünfte, der diplomatischen Beziehungen, der Anerkennung der Aktivität der Christen und der Kirche als Institution erfordern nicht, daß der Staat sich entweder für die Laizität oder die Konfessionalität entscheidet. Das, was erfordert ist, wiegt viel schwerer: Man muß dem gerecht werden, was die Kirche und der Staat im gesellschaftlichen Leben darstellen; beide müssen einander respektieren und garantieren und die sittliche, gesellschaftliche und juristische Verantwortung für etwaige Verletzungen dieses Respekts und dieser Garantien auf sich nehmen.

Übersetzt von Dr. August Berz

#### JUAN CALVO OTERO

geboren am 25. Juli 1933 in Santiago de Compostela, 1960 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten von Santiago de Compostela und Navarra, erwarb ein Diplom in zivilem und kanonischem Recht, doziert kanonisches öffentliches Recht an der Universität Navarra. Er veröffentlichte unter anderem: *Movilidad de los cargos pastorales* (Madrid 1969).