

Piero Bellini

## Die Konkordatsländer Südeuropas

### I.

Von den drei Konkordatsländern Südeuropas (Italien, Spanien, Portugal) ist jenes, welches unter dem Gesichtspunkt unseres Themas das größte Interesse verdient, zweifellos das erste: Aus seiner Erfahrung (vor allem in der jüngsten Zeit) können wir nicht nur Lehren von allgemeiner Geltung gewinnen über die Art und Weise, wie die zentralen kirchlichen Organe ihr Verständnis der Teilnahme der Kirche an den Problemen der Politischen Gemeinschaft zu erkennen geben, und über die weiteren Einstellungen, die man vernünftigerweise von daher erwarten kann.

Ich sehe hier – wohlgerne – ab von der Erwägung, daß es Italien war, wo das System des Staatskirchenrechts (zunächst auf den Spuren der germanischen Rechtskultur und dann in selbständiger Form) eine besonders fortgeschrittene begriffliche Durcharbeitung erreichen konnte. Und ich möchte auch nicht allzuviel Gewicht legen auf die Tatsache, daß – unter den Konkordaten Südeuropas – das italienische von 1929 das einzige ist, welches zusätzliche restriktive Vorschriften enthält, welche darauf abzielen, die Unterstützung welcher politischer Parteien auch immer durch die Kirche (durch ihre Amtsträger sowie durch die Laienorganisationen) zu verhindern. (Diese Vorschriften werden ergänzt durch eine Reihe anderer repressiver Normen, welche eine Bestrafung der Priester vorsehen, die zur Mißachtung der staatlichen Institutionen oder Gesetze auffordern, oder die sich in die Arbeit der staatsbürgerlichen Vertretungskörperschaften einmischen.)

Viel mehr zählt schon die Tatsache, daß es in Italien – vor allem in den letzten 15 Jahren – eine Reihe von besonders ernsten Vorkommnissen gegeben hat, welche die Kirche veranlaßt haben, ihre Stimme im Leben des bürgerlichen Gemein-

wesens hören zu lassen. Und dabei trat sie sehr kraftvoll auf: Sie machte ihre «politische Präsenz» in deutlichen und direkten Aussagen geltend, ohne jeden Vorbehalt und ohne langes Zögern, mit einer – im Verhältnis zu den Modellen der Vergangenheit – erneuerten autoritären Entschiedenheit. Ich denke hier an die harten Auseinandersetzungen, die mit zwei aufeinander folgenden Ereignissen verbunden waren (Einführung der Ehescheidung 1970 und Legalisierung der Abtreibung 1978), die über lange Jahre hin die öffentliche Meinung in Italien beschäftigt haben, und zwar sowohl in der Zeit der Arbeit an den neuen Gesetzen wie in der Zeit, als diese zum Gegenstand einer (bis heute unentschiedenen) Kampagne für ihre Abschaffung wurden.

### II.

Diese jüngsten Vorgänge im öffentlichen Leben Italiens haben in ihren Auswirkungen einen großen Reichtum von moralischer (und außerdem staatsbürgerlicher) Bedeutung bewiesen, indem sie die kirchliche Hierarchie ansporteten, ihre eigenen Handlungskriterien energischer ins Spiel zu bringen: Sie fand damit zu einem Typ von nicht mehr verschleierter oder auf Umwegen sich bewegender Intervention. Und diese Haltung wurde so sehr als verpflichtend gewertet (weil zuinnerst der Sendung der Kirche als Kirche entsprechend), daß sie jede gesetzliche Einengung zurückweisen mußte. Überdies nahm der Papst selbst die Hauptlast der mit diesem neubelebten Interventionswillen verbundenen Aufgaben auf sich: und zwar in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom und Primas Italiens wie auch in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der Gesamtkirche.

Schließlich geht es hier ja auch um Vorgänge, die – wiewohl sie in verschiedener Weise mit der besonderen kirchlichen und politischen Situation Italiens verknüpft sein mögen – von solchem Gewicht sind, daß sie über den besonderen «Fall Italien» hinausreichen und eine beispielhafte allgemeine Bedeutung gewinnen. Jedenfalls stellen sie eine vorgegebene Erfahrung dar, an der man nicht mehr vorbeigehen kann und die – wenn sich die leidenschaftliche Erregung des ersten Augenblicks erst einmal gelegt hat – wohl dazu dienen kann, die «Wertigkeit» des Konkordatsystems ganz allgemein gesehen einer Überprüfung zu unterziehen.

## III.

Tatsache ist, daß Konkordatsregelungen als solche – eben weil sie dazu bestimmt sind, ein Koordinationssystem zwischen Kirche und Staat zu errichten – ausgehen vom Grundsatz der Aufteilung von Wirkungsbereichen mit wechselseitig begrenzter Zuständigkeit. Und diese Abgrenzung von zwei Provinzen gegeneinander (der kirchlichen und der zivilen) vollzieht sich nach «Typen von Sachbereichen» nach dem Muster der traditionellen Unterscheidung zwischen «geistlichen Angelegenheiten» und «weltlichen Angelegenheiten». Und zwar fordert sie, daß der «ausschließlichen Zuständigkeit der Kirche» alle jene «Bezüge des realen Lebens» (alle jene «res») zugeordnet werden, welche Werte wesentlich religiöser Art betreffen; dabei werden der «ausschließlichen Zuständigkeit des Staates» jene anderen Bezüge (jene anderen «sozialen Aktivitäten», die sich aus den verschiedenen anderen sich zu einem Ganzen fügenden personalen Vollzügen ergeben) überlassen, welche Interessen rein weltlicher Bedeutung betreffen.

So bleibt aufgrund dieser vorgängigen Teilung nur noch eine eng begrenzte Klasse von «Materien», die einer «konkurrierenden Kompetenz» unterliegen, sogenannte «res mixtae»: Diese Klasse von «res mixtae» wird gebildet einzig und allein von jenen Bezügen des wirklichen Lebens, die in sich eine solch enge Verflechtung von Heiligem und Profanem aufweisen, daß sich eine zweiseitige rechtliche Regelung als angebracht aufdrängt.

In diesem Rahmen bleibt der ausschließlichen Gewalt des Staates («Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist») natürlich die Regelung der staatsbürgerlich-politischen Angelegenheiten – im weitesten Sinne dieses Begriffes – vorbehalten. Damit ist die Autorität des Staates – auch wenn die Konkordate nicht ihre ausdrückliche rechtliche Sanktionierung enthalten – doch mit als gegeben unterstellt. Das heißt, daß der üblichen Garantie der «libertas Ecclesiae», welche die vollständige und unbehinderte Ausübung ihrer geistlichen Autorität einbegreift, eine parallele Anerkennung der «libertas Status» entsprechen muß, das heißt der Souveränität des Staates innerhalb der Ebene seiner eigenen Ordnung.

## IV.

Nun würde ich mich aber nicht sicher fühlen, wenn ich die bemerkenswerten Vereinfachungen

leugnen würde, zu denen – in der praktischen Anwendung – eine derartige Aufteilung führt. Diese Aufteilung entspricht in einem gewissen vernünftigen Maße den gewöhnlichen und regulären gesellschaftlichen Bedürfnissen. Und dennoch kann ich nicht darauf verzichten zu bemerken, inwiefern eine derartige Lösung in Wirklichkeit von einer falschen Voraussetzung ausgeht. Sie erweckt – allein schon deswegen, weil sie auf der Vorstellung gründet, es könne «Angelegenheiten des ausschließlichen Interesses des Staates» und «Angelegenheiten des ausschließlichen Interesses der Kirche» geben – den Eindruck, als wollte sie eine Art von willkürlicher «Vivisektion» der menschlichen Wirklichkeit durchführen. Diese menschliche Wirklichkeit aber stellt sich als komplex dar: als etwas, das sich aus Elementen unterschiedlicher Art zusammensetzt, die aber untereinander aufs engste verknüpft sind.

Man muß einfach erkennen – und gerade die jüngsten Vorgänge in der italienischen Gesellschaft sind ein schlüssiger Beweis dafür –, daß es keine «Vorgänge des wirklichen Lebens» (oder keine «menschlichen Aktivitäten») gibt, auf die sich nicht zu gleicher Zeit die autoritativ-wertende Tätigkeit sowohl des Staates wie der Kirche erstrecken könnte. Ein menschlicher Akt kann gar nicht, auch wenn er ein typischer Ausdruck des religiösen Lebens ist, ohne Bedeutung für das ordnende Handeln des Staates sein, und sei es auch nur im Hinblick auf seine «bloße Erlaubtheit». Und ebenso kann ein menschlicher Akt, auch wenn er ein typischer Ausdruck des weltlichen Lebens sein mag, nicht anders als einen (ethischen oder disziplinären) Wert in sich zu enthalten, durch den er zum Gegenstand für das ordnende Handeln der Kirche werden kann. Was diese beiden Typen von Beurteilungen unterscheidet, ist der «Parameter», nach dessen Maßstab jede von ihnen vollzogen wird: der Parameter, der in dem einen Fall von den weltlichen Werten des Staatsinteresses, in dem anderen Fall von den geistlichen Werten des Interesses der Kirche gebildet wird. Den Unterschied bildet also die «Sinndeutung», welche den jeweils selben Verhaltensweisen beigemessen wird. Diese selbst bleiben nichtsdestoweniger in sich und tatsächlich das, was sie nun einmal sind.

Es muß noch gesagt werden, daß die Klasse der sogenannten «res mixtae», weit entfernt davon, nur ein Ausdruck für einige wenige isolierte Fälle des Zusammenwirkens der beiden Jurisdiktionen

zu sein, im Gegenteil eine sehr allgemeine Kategorie darstellt, die dazu geeignet ist, wenigstens potentiell die Gesamtheit aller individuellen und kollektiven Vollzüge zu umfassen.

## V.

Es versteht sich von selbst, daß es – für gewöhnlich – in der Praxis eine ausreichende Vereinbarkeit der beiden Typen von Wertung geben wird: In diesen Fällen werden sie parallel wirken, ohne jemals zusammentreffen. In anderen Fällen wird es wohl zu Reibungen kommen können, wenn diese auch nicht so intensiv sein mögen, daß sie nicht – dank einer Haltung gegenseitiger Toleranz – beigelegt werden können. Dennoch ist es eine Tatsache, daß – wie auch immer das System der Beziehungen zwischen Staat und Kirche vertraglich geregelt sein mag, und in welcher Art auch immer diese Institutionen miteinander umzugehen pflegen – dennoch immer gewisse Fälle bleiben, die «konkordatär unlösbar» sind. Und zwar wird das immer dann der Fall sein, wenn Probleme des wirklichen Lebens ins Spiel kommen, in deren Konfrontation Staat und Kirche als Vertreter widerstreitender Forderungen auftreten, die von beiden Teilen (ob mit Recht oder zu Unrecht) als «unverzichtbar» empfunden werden.

Die Wertung, die in einem solchen Falle die eine Institution vornehmen muß, um ihrem eigenen Auftrag treu zu bleiben, kollidiert dann radikal mit der konkurrierenden Wertung, an welche die andere Institution ihrerseits gebunden ist, und zwar aus entsprechenden Gründen der Loyalität zu ihrer eigenen Berufung. Ebendieser innere Zusammenhang der beiden Ordnungen führt fatalerweise zu einer «Formalisierung des Konfliktes».

Und ich wage zu sagen, daß die jüngsten Ereignisse in Italien – sowohl wegen des Gewichtes der Dinge, um die es ging, wie auch wegen der einzigartigen Umstände – besonders hervorragende Gelegenheiten bildeten, an denen – ungeachtet einer bis ins einzelne festgelegten konkordatären Regelung – jene erwähnte «Unvermeidbarkeit des Konfliktes» sich auf bezeichnend augenfällige Weise offenbaren konnte.

## VI.

Es hat in Italien nicht an solchen gefehlt – vor allem während der Kampagne um die Volksab-

stimmung –, die glaubten, sich auf das Konkordat berufen zu können, um der Einmischung des Klerus Zügel anzulegen: indem sie nämlich den einschränkenden Regelungen von 1929, die an sich schon in schreiendem Widerspruch zu den freiheitlichen Grundsätzen der republikanischen Verfassung von 1948 stehen, eine noch autokratischere Interpretation gaben. Und es hat selbst nicht an solchen gefehlt, die glaubten, sich auf die Norm des allgemeinen Strafrechtes berufen zu können (obwohl diese selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer Verfassungsgemäßheit kritisch zu beurteilen ist), welche für die Priester, die sich ihre Amtsstellung zunutze machen, um «den Wählern in ihrer Wahlentscheidung Bindungen aufzuerlegen», Strafen vorsieht. Eigentliche Zielscheibe aber waren hier – wie es nicht zu vermeiden war – die strengen Warnungen des Papstes.

Übrigens beschränkte die Kritik sich nicht darauf, die Opportunität gewisser Stellungnahmen, die bar aller Elastizität waren, in Zweifel zu ziehen (was eine völlig berechtigte Sache gewesen wäre); oder auch nicht auf die Frage, ob die Art, wie der Papst das Problem darstellte (die in der Tat ziemlich der Diskussion bedurfte), richtig sei. Vielmehr ging man so weit, dem Bischof von Rom überhaupt das Recht zu bestreiten (wobei es nicht leicht ist, zu erkennen, aufgrund welcher Berechtigung dies geschah), sich über diese Frage autoritativ (das heißt in seiner Eigenschaft als amtlicher und authentischer Interpret der christlichen Ethik und als oberster Hüter der kirchlichen Disziplin) zu äußern.

## VII.

Ohne uns hier damit aufzuhalten, diesen juridischen Disputen auf den Grund zu gehen, wollen wir eher versuchen, aus den jüngsten Ereignissen (in denen zivile und religiöse Elemente so eng miteinander verwoben sind) eine etwas bessere Meisterung der Aufgaben zu lernen, die sich mit den vorhersehbaren Entwicklungen der Weise der Präsenz der Kirche inmitten der weltlichen Gesellschaft stellen. Und ich wage zu sagen, daß gerade die letzten Ereignisse in Italien – mit allen Fragen, welche sie aufgeworfen haben, und mit allen Überlegungen, zu denen sie Anlaß gegeben haben – uns davon überzeugen müssen, daß die alte Sicht einer Zweiteilung überholt ist, jener Zweiteilung, welche dem Konkordatssystem zugrundeliegt und welche fordert, daß die politische Ordnung der Zuständigkeit des Lehr- und

Hirten- (und Disziplinar-)amtes der Kirche entzogen wird. Ja, ich möchte sagen, daß diese Ereignisse uns sogar von der Angemessenheit eines Programms der totalen «Liberalisierung der jeweiligen Bereiche» – sowohl für die Kirche wie für den Staat – überzeugt haben.

Für den Staat geht es um eine vollständige Anerkennung (ohne jeden Rest von Zögern und ohne jedes Nachgeben gegenüber Versuchungen regalistischer Prägung) der Berechtigung des alten Strebens der Kirche, das vom Zweiten Vatikanischen Konzil ratifiziert wurde, «geistlich über weltliche Angelegenheiten zu urteilen» («spiritualiter de temporalibus judicare»), das heißt: «ihr moralisches Urteil», um es mit der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» des II. Vatikanums zu sagen, «auch über Angelegenheiten zu äußern, welche die politische Ordnung betreffen, wenn dies von den grundlegenden Rechten der Person oder vom Heil der Seelen gefordert wird».

Es wird dann bei der Kirche liegen, sich eine entsprechende Disziplin aufzuerlegen – im höheren Interesse des «Corpus Christianorum». Sache der Kirche wird es sein, dafür zu sorgen, daß die politische Rolle des Klerus – im Einklang mit der «apostolica actuositas» der Laien – in einem Rahmen bleibt, welcher von einer wirklichen «Inspiration der Welt durch das Evangelium» bestimmt ist, ohne (wie es leider geschehen kann) in die schlimmen Formen einer bloßen Wahlbegünstigung zu verfallen, die tödliche Folgen für die «sancta Ecclesia Christi» haben müßten.

Im Grunde genommen ist das, worum es hier geht – wenn man die Sache im Blick auf einen demokratischen Staat liberaler Prägung betrachtet –, eine Art von «Appell an die Logik». Und tatsächlich kann doch ein System, das von derartigen Ideen inspiriert ist und das sich dazu bekennt, «ein Höchstmaß an Freiheit für alle» zu fördern, dann folgerichtigerweise der Kirche nicht das Recht absprechen, Kirche zu sein, und dem Papst nicht das Recht, Papst zu sein. Es kann ihnen nicht jene grundlegende Freiheit verweigern, ihre eigene Berufung zu verwirklichen. Diese Möglichkeit allen Menschen und allen gesellschaftlichen Gebilden, in denen ihre personale Selbstverwirklichung sich vollzieht, zu sichern, müßte der Stolz eines solchen Systems sein.

Und zugleich kommt hier die Notwendigkeit in den Blick, Konsequenzen aus den pluralistischen Prinzipien dieses demokratischen Staates

selbst zu ziehen. Dieser würde nämlich frontal gegen die eigenen Ansprüche verstoßen, wenn er einem der größten Ideensysteme, die es im Gemeinwesen gibt, das Recht verweigerte, sich in den ihm gemäßen Formen öffentlich zu betätigen.

### VIII.

Sicherlich darf nicht verschwiegen werden, daß derjenige, der im Namen Gottes spricht, eben dadurch in den Genuß eines offensichtlichen Vorteils gegenüber denjenigen kommt, die viel bescheidener keinen anderen Anspruch erheben, als eine eigene persönliche Meinung zu äußern. Aber ein solches Vorrecht ist – recht besehen – tatsächlich nicht durch eine restriktive staatliche Norm aus der Welt zu schaffen, die überdies dazu bestimmt wäre, in der Praxis weithin wirkungslos zu bleiben, und zwar auch aufgrund des hartnäckigen Widerstandes, den die öffentliche Meinung und selbst die Justizorgane für gewöhnlich gegen deren substanziell illiberalen Charakter zu leisten pflegen. Im schlimmsten Falle führt jene Situation der Begünstigung – in der Wirklichkeit der Tatsachen – dazu, daß der Staat danach strebt, die «libertas ecclesiae» zu unterdrücken.

Diese Diskriminierung zuungunsten der Kirche (jenes Bestreben, sie unter gewissen Umständen zum Schweigen zu bringen) ist eine Sache, die fatalerweise dazu verdammt ist – eben wegen der an ihr wahrzunehmenden Züge von Gewalttätigkeit –, sich als eine Art von «Abstoßungsreaktion» seitens eines Systems darzustellen, das an sich nach einer organischen freiheitlichen Ordnung strebt. Am Ende jedoch kann eine solche autokratische Haltung nur zu einem Ergebnis führen, das dem zunächst anvisierten Ziel völlig entgegengesetzt ist.

### IX.

Eine solche Haltung kann für die bürgerliche Gesellschaft (und für die in ihr wirksamen politischen und geistigen Kräfte) nur eine frustrierende und unbefriedigende Situation heraufführen: Es ist so, als wenn es der «modernen Zivilisation» an gültigen Formeln mangeln würde, die geeignet sind, die Lebensformen der Vergangenheit, die sich weithin bewährt hatten, praktikabel zu ersetzen; und es ist so, als wenn die laikale Welt deswegen von einer Konfrontation etwas zu

früchten hätte, da sie sich doch unfähig fühlt, sich einer solchen Auseinandersetzung zu stellen.

Hier aber eröffnen sich nun der Kirche ganz andere Perspektiven: und zwar dank eines Zuwachses an imponierender Kraft, welche – infolge einer spontanen psychologischen Reaktion – jetzt natürlich ihrem Handeln zu Hilfe kommt. Sie, die Kirche, erfreut sich heute einer Wertschätzung als einer Art «krisenfester Anlage»: Durch ihre Fähigkeit, sich als überlegen zu erweisen – nicht durch eine Aureole des Martyriums, wohl aber durch jenes Gefühl größerer Festigkeit und größerer Verbindlichkeit, das sich gerne dort einstellt, wo ein «non licet», eine verbindliche ethische Norm, vorsätzlich übertreten wird, und wo man dies als moralisch verwerflich ablehnt. Kurzum: Der Kirche kommt daher das Zeugnis einer höheren «Verdienstlichkeit» zu: Sie erweist sich schließlich und endlich als fähig, die «charismatische Kraft» ihres Zeugnisses ins helle Licht zu rücken und dadurch auch die Erfüllung ihres kirchlichen Auftrags mit einer wirkungsvolleren «Glaubwürdigkeit» auszustatten.

#### X.

Dem Handeln der Bischöfe seine volle Freiheit zurückgeben bedeutet, für die Leitungsfunktion der kirchlichen Autorität innerhalb ihrer ordentlichen Grenzen (in rein religiösem Sinne) ein neues Modell zu entwerfen: Welche Ausdrucksgestalt braucht ein Amt, das aufgrund seines ureigensten Wesens darauf ausgerichtet ist, für Menschen ausgeübt zu werden, welche wirklich als «Gläubige» bezeichnet werden können; für Menschen, die dem menschengewordenen Wort Gottes und der Kirche als Nachfolgerin auf dem Weg seines Heilswerkes vertrauen; für Menschen, die darauf, daß sie Glieder am mystischen Leib Christi sind, die feste Hoffnung auf ihre eigene Erlösung gründen.

Es steht in vollem Einklang mit der religiösen Berufung, daß die Gläubigen – indem sie die Kirche zum festen Markierungspunkt machen, an dem sie ihr eigenes persönliches Leben ausrichten – einem echten existenziellen Bedürfnis Genüge leisten, das sie als unverzichtbar empfinden: daß sie – frei von allen anderen Abhängigkeiten – einem rein im Glauben begründeten Impuls gehorchen. (Eben darin wird auch der wahre religiöse Wert des Zeugnisses liegen, das

die Gläubigen in Christus abzulegen haben, indem sie die Aufgaben des Apostolats erfüllen, das ihre Berufung ihnen zur Pflicht macht.) Und es wird eben diese Kirche sein, die – in einer solchen Ordnung völliger Freiheit – sich ihrer aufbauenden Sendung nun um so besser widmen kann, in voller Wahrung ihrer eigenen Würde: ohne sich übermächtigen äußeren Faktoren beugen zu müssen, aber ebenso, ohne einer unpassenden Haltung nachzugeben, in der sie sich als Opferlamm aufführen würde.

Es darf aber – wenn zunächst einmal dieser Punkt feststeht – auch nicht verschwiegen werden, daß ein Programm «radikaler Liberalisierung», wie es hier als Wunschvorstellung entworfen wurde, auch zu anderen Ergebnissen führen kann: zu Ergebnissen, die auch die Erfüllung ganz anderer Erwartungen darstellen können. Und tatsächlich – wenn man die Frage in einer weiteren Perspektive betrachtet, nicht nur im Blick auf die mehr unmittelbaren Auswirkungen, sondern auch auf die weiter entfernt liegenden und sekundären Auswirkungen – erweist sich dieses Programm als ein solches, das, gleichsam kraft eines eigenartigen Paradoxes, das Leben des bürgerlichen Gemeinwesens in Richtung auf einen fortgeschrittenen «Laizismus» lenken kann: Dies wäre ein Laizismus, dem es gelänge, die Tatsache der Präsenz der Kirche in der zivilen Ordnung (auch ihrer «politischen» Präsenz!) derart zu «normalisieren», daß sie sich ohne Reibung in das Schema eines korrekten «kritischen und dialektischen Pluralismus» einordnen würde.

#### XI.

Die Beseitigung aller von regalistischem Denken inspirierten autokratischen Restspuren aus dem Gefüge des Staatsrechtes (wohlgemerkt Hand in Hand gehend mit einem ausgewogenen Normensystem, welches die Gläubigen und die Nichtgläubigen instand setzte, sich mit gleichen Waffen auf dem Feld des ideologischen Disputs messen zu können) ist ein notwendiges Moment in einem organischen Prozeß der «Neuvermessung», und ich möchte sagen: der «Humanisierung» der Rolle der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft; der Rolle einer Kirche, die nicht mehr gesehen wird als eine einzigartige, unvergleichliche, von der Welt verschiedene und der Welt überlegene Entität, die in ihre «Abgesondertheit» eingeschlossen ist, sondern die eher

verstanden wird als eine der großen ideellen Kräfte, welche eingreifen (und es ist gut, daß sie eingreifen!) in den geschichtlichen Kontext der Wirklichkeit der umfassenden menschlichen Gemeinschaft, die damit ein eigenes konkretes gesellschaftliches Projekt im Gegensatz zu anderen Projekten zur Geltung bringt und die daher – zu gleichen Rechten – mit hineinverwickelt ist in eine Beziehung ständigen geistigen und praktischen Wettbewerbs mit den anderen politischen und kulturellen Faktoren, die sich dem Werden der menschlichen Gemeinschaft widmen.

Worauf es mir hier ankommt, ist, zu sagen, daß die Verwirklichung dieses dialektischen Modells eines kritischen Pluralismus der Ideologien (der darauf ausgerichtet ist, dank einer ständigen geistigen Anstrengung die Gewissen aller Bürger im Blick auf die Probleme ihres gemeinsamen Lebens wach zu halten) das eigentlich wesentliche Merkmal ist, welches die «Laizität» des modernen Staates von der liberalen Demokratie unterscheidet.

So wie es bei der Kirche liegt, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, ob die Modelle des Laizismus angemessen sind, so wird es Sache des

laizistischen Denkens sein, seine eigenen Forderungen zu verteidigen und gegebenenfalls die Angemessenheit der religiösen Modelle zu diskutieren. Und aus dieser Auseinandersetzung werden die einen wie die anderen eine Bereicherung ihrer jeweiligen Erfahrung beziehen können.

Überdies – und hier muß ich schließen – dürfte diese neue Weise einer laikalen Betrachtung der Präsenz der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaftsordnung nicht verfehlen, ihrerseits eine dynamische Rückwirkung von geistlicher Kraft auf das innere Leben der Kirche selbst auszulösen, und zwar dergestalt, daß die im Leben der *civitas* sich vollziehende kritische und polemische Sichtung der Themen und Aktivitäten der Kirche (ihrer Wertvorstellungen und ihrer Aufgaben und der zu ihrer Realisierung verwendeten Methoden) auch innerhalb der *communitas fidei* eine freiere Auseinandersetzung mit Ideen und Gefühlen in Bewegung setzen könnte, welche zur Verlebendigung der religiösen Erfahrung beitragen könnte.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### PIERO BELLINI

1926 in Bologna geboren. Studien an der Universität Rom, an der Päpstlichen Lateran-Universität und an der Graduate School der Universität Yale, USA. Neben seiner Tätigkeit als Richter lehrte er Kirchenrecht und Geschichte der Politikwissenschaft in Ferrara und Kirchenrecht in Pisa. Seit 1974 Professor für Kirchenrecht an der Universität Florenz. Mitarbeiter zahlreicher wissenschaftlicher und kultureller Zeitschriften und Autor von etwa hundert juristischen Publikationen technisch-dogmatischer und historischer Art. Genannt seien: *Per una sistemazione canonistica delle relazioni fra di ritto della Chiesa e diritto dello Stato* (1954); *Osservazioni sulla completezza dell'ordinamento giuridico-canonico*

(1957); *L'obbligazione da promessa nel sistema canonistico classico* (1964); *Principi di diritto ecclesiastico* (1972–1976); *Prospettazione ideologica e realtà politica della «potestas ecclesiae in temporalibus»* (1975); *Libertà dell'uomo e fattore religioso nei sistemi ideologici contemporanei* (1975); *Chiesa e realtà politiche* (1977, 1980); *Respublica sub Deo. Il primato del sacro nella esperienza giuridica dell'Europa preumanistica* (1981). In spanischer Sprache erschienen Aufsätze zu folgenden Themen: *Grundrechte des Menschen und Grundrechte des Christen*: *Revista de derecho privado*, Juni 1981; *Die Pluralität der Entscheidungen bezüglich der Religion und der Gegenstand der Religionsfreiheit*: Erscheint demnächst in der *Revista de derecho publico*. Anschrift: Via di Sant'Anselmo, 2, I-00153 Roma, Italien.