

Andreas Kowatsch

***Initium Libertatis ... et christianis et omnibus ...*¹ Die katholische Kirche und die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates**

1. Das Mailänder Edikt als „*initium libertatis*“

„Jedem soll vielmehr die Freiheit gegeben werden, sein Herz jener Religion zuzuwenden, die er selbst für die ihm entsprechende erachtet.“ Diese Zeilen entstammen nicht etwa einer Streitschrift der Aufklärung und auch keiner der modernen Menschenrechtserklärungen. Diese Worte, die die Kaiser KONSTANTIN und LICINIUS vor mittlerweile 1700 Jahren im Jahr 313 in Mailand in das Rechtscorpus des spätantiken Rom aufgenommen haben, sind nicht nur der Anlass dieses Sammelbandes. Sie mussten damals wie ein Paukenschlag gewirkt haben. Die Kirche hatte sich durch die Epoche der Verfolgung hindurch nicht nur schlicht behauptet. Die Märtyrerkirche war es, die dem römischen Kaiser „die weltgeschichtliche Geste der endgültigen Freiheit“ abgerungen hatte.² Das Edikt von Mailand ist daher nicht in erster Linie der Beginn der sogenannten „Konstantinischen Epoche“ der Kirchengeschichte,³ also jener symbiotischen Nähe von Politik und Religion, die durch das Aufkommen des freiheitlichen Verfassungsstaates schrittweise wieder

¹ Der Titel entstammt dem Edikt von Mailand 313: „[...] ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset [...]“, EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* X, 5 (GCS Eusebius II, 884, Z. 12/17). Dieser Beitrag basiert in Ausschnitten auf meiner zur Zeit noch unveröffentlichten Wiener kirchenrechtlichen Dissertation *Freiheit in Gemeinschaft – Freiheit der Gemeinschaft. Das geltende Kirchenrecht und die alte Lehre von der „libertas Ecclesiae“*. Zugleich ein kanonistischer Beitrag zur Einordnung der Institutionalität der Kirche in die *Communio-Ekklesiologie*. Die entsprechenden Passagen wurden aber großteils überarbeitet bzw. der Fragestellung angepasst.

² Hugo RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961, 75.

³ Erst 50 Jahre später, unter Kaiser THEODOSIUS, wurde das Christentum zur Religion und seine Lehre und sein Kult damit zur Legitimation des römischen Staates.

überwunden wurde. Die Freiheit, die die verfolgten kirchlichen Gemeinden ans Tageslicht holte, war 313 noch als eine Freiheit im Sinne einer allgemeinen rechtlichen Toleranz konzipiert. Das Christentum wurde aus der Sicht des Staates aus der bekämpften Illegalität in den Raum der Öffentlichkeit geholt. Aus diesem Grund ist es daher trotz der im Vergleich zu heute unterschiedlichen historischen Bedingungen legitim, im Mailänder Edikt einerseits das *initium libertatis*⁴ der Kirche und andererseits das erste bedeutende staatsrechtliche Dokument über die Religionsfreiheit zu erblicken. Es wäre freilich verfehlt, im Edikt von Mailand einen direkten Vorläufer des Grundrechts auf religiöse Freiheit in seiner individuellen, kollektiven und auch korporativen Dimension zu sehen.

Die im Evangelium grundgelegte Unterscheidung von religiöser und politischer Macht widersprach diametral dem Rechts- und Kulturempfinden des römischen Staates. Eine gegenseitige Freigabe von Religion und Staat, eine „freie Kirche im freien Staat“, gar einen weltanschaulich-religiös neutralen Staat hatte KONSTANTIN gewiss nicht vor Augen. Eher könnte man KONSTANTINS Religionspolitik als Vorläufer des absolutistischen Staatskirchentums sehen, das der Kirche formal die Freiheit in den *sacra* einräumte, gleichzeitig aber den Anspruch auf die Kompetenz-Kompetenz⁵ in Fragen der Grenzziehung zwischen den *iura in sacra* und den *iura circa sacra* als Selbstverständlichkeit in Anspruch nahm. KONSTANTIN erkannte durchaus die Notwendigkeit, dass die Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten frei sein müsse, schreckte aber auch nicht davor zurück, dort weit in die inneren Fragen der Kirche einzugreifen, wo innerkirchlicher Unfriede aus staatlicher Sicht auch den politischen Frieden bedrohte.⁶ Da ab

⁴ Gabrio LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'editto di Milano alla „Dignitatis humanae“*, Rom 1991, 128; vgl. Angelo SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fede, di cultura e politica*, Milano 2013, 23.

⁵ Dieser Begriff aus der Verfassungsrechtslehre sei hier zur Veranschaulichung verwendet. Mit dem großen Vertreter der Wiener kirchenrechtlichen Schule Willibald PLÖCHL sei aber darauf hingewiesen, dass es sich (sprachlich) dabei wohl „um eine der unfähigsten Schöpfungen des Juristendeutsch“ handelt. Vgl. Willibald PLÖCHL, *Vom Grundrecht der Kirchenfreiheit*, St.Pölten/Wien 1977, 23.

⁶ Hugo RAHNER, *aaO*, 76; 80.

313⁷ aber die Einmischungen in die inneren Angelegenheiten der Kirche nicht mehr als direkte Unterdrückung oder gar Verfolgung der Religion intendiert waren, ist das Jubiläum des Edikts von Mailand ein würdiger Anlass über das Verhältnis von Religion und Staat heute nachzudenken.

2. Die Religionsfreiheit und die Säkularität des „weltanschaulich-religiös neutralen“ freiheitlichen Verfassungsstaates

2.1. Historischer Streifzug

Mit der Religionsgesetzgebung Kaiser THEODOSIUS', dem eigentlichen Beginn der „Konstantinischen Epoche“, übernimmt der römische Staat das Christentum als Staatsreligion. Scheinbar war damit der katholische Glaube nur an die Stelle der alten Götter getreten. Mit dieser Substitution wurde aber eine innere Umwandlung angestoßen, die von weltgeschichtlicher Bedeutung sein sollte. Die im Christentum grundlegende Unterscheidung dessen, was des Kaisers, und dessen, was Gottes ist, (vgl. Mt 22, 21 und Parallelen) sollte die abendländische⁸ Geschichte nachhaltig prägen. Die Auseinandersetzungen zwischen den Inhabern der beiden „Schwerter“ um die Frage nach dem Zu- und Miteinander der geistlichen und der weltlichen Macht spielte sich zunehmend innerhalb einer umfassenderen sozialen Wirklichkeit ab. Die eine *Ecclesia*, die eine *christianitas*, umfasste die weltliche und die geistliche Gewalt. Religionsfreiheit kam in einer solchen sozial-politischen Situation gar nicht in den Blick, ja wäre ein Unding gewesen. Je mehr sich die weltlichen Mächte im Laufe der europäischen Geschichte des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit begannen, als eigenständige Größe zu erfassen, desto mehr wurden die religiösen und politischen Voraussetzungen dieser Einheitswelt erklä-

⁷ Da dieser Grundsatz sich durchgesetzt hat, ist die unter Kaiser JULIAN (APOSTATA) (360-363) wieder versuchte Verfolgung der Kirche als Versuch der Restauration der alten Ordnung zu sehen, der letztlich aber erfolglos geblieben ist.

⁸ Die Geschichte im oströmischen Reich unterscheidet sich vom „Abendland“ insofern, als die Nähe zwischen Kaisertum und Kirche dort zeitweise in Richtung theokratischer Überhöhung des Herrschers im Cäsaropapismus führte.

rungsbedürftig. Die religiösen Erneuerungsbewegungen der Renaissance und die abendländische Kirchenspaltung im Zuge der Reformation ließen das *unum corpus christianum* auseinanderbrechen. Aus der einen Christenheit waren Religionsparteien geworden, die nicht nur theoretisch eine Bedrohung des inneren Friedens der erstarkten Staaten darstellten. Die Religion, vormals die im Wesentlichen allen gemeinsame Klammer und allseits akzeptierte Legitimation von Herrschaft, wurde zum Ausgangspunkt von Desintegration und Krieg. Diese Bedrohungen gingen vom Bruch der religiösen Einheit aus und konnten nur durch eine politische Neutralisierung der religiösen Divergenzen und der diesen zugrundeliegenden Wahrheitsfrage überwunden werden.⁹ Die Konsequenz war ein allseits durchgesetzter Vorrang des Politischen und die Ausdifferenzierung von Recht und Moral. Am Ende einer hier angestoßenen, über Jahrhunderte währenden Entwicklung sollten Staatsverfassungen stehen, die um des Friedens Willen ausdrücklich auf die Errichtung einer Ordnung der Wahrheit verzichten und sich auf den Schutz einer Ordnung der Freiheit beschränken sollten.¹⁰

Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE weist darauf hin, dass der moderne Verfassungsstaat ohne die geschichtliche erzwungene Distanzierung des politischen Gemeinwesens von der religiösen Wahrheitsfrage nicht zu verstehen ist.¹¹ Die „Säkularisation“ als umfassender sozialer, rechtlicher und kultureller Vorgang stellt demnach eine der wesentlichen Entstehungsbedingungen des modernen Staates dar. Das bedeutet aber nicht, dass der Staat des 17. Jahrhunderts bereits ein religiös-weltanschaulich neutraler gewesen wäre, der das Grundrecht auf Religionsfreiheit anerkannt hätte.¹² Die „Neutralisierung“ des Reiches hatte keineswegs die Neutralisierung der einzelnen Fürstentümer zur

⁹ Vgl. Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte - Gegenwart - Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg/Basel/Wien 2012, 117.

¹⁰ Vgl. Dieter GRIMM, *Ursprung und Wandel der Verfassung*, in: Josef ISENSEE/Paul KIRCHHOF (HGG.), *Handbuch des Staatsrechts*, Bd. I³, 2003, § 1, Rn. 25.

¹¹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Staat - Gesellschaft - Freiheit*, Frankfurt 1976, 42ff.

¹² Ein solches taucht in einem Rechtstext erstmals 130 Jahre nach dem Westfälischen Frieden und an ganz anderer Stelle der Erde in der *Virginia Declaration of Rights* 1776 auf.

Folge. Wohl war durch die Normaljahrsregelung des Westfälischen Friedens 1648¹³ das durch den Augsburger Religionsfrieden bestimmte *ius reformandi* der Landesherren stark eingeschränkt worden, die einzelnen Staaten bekannten sich aber – innerhalb des „neutralen“ Reiches – zu einer der zwei bzw. drei christlichen Konfessionen. Das absolutistische Staatskirchentum der Folgezeit war das Gegenteil eines religiös-weltanschaulich neutralen Religionsverfassungsrechts.¹⁴

Auf dem Weg zum freiheitlichen, religiös-weltanschaulich neutralen Staat fehlte noch eine entscheidende Etappe, nämlich die Anerkennung des umfassenden Grundrechts auf Religionsfreiheit. Dass ein solches Menschenrecht durch den Staat überhaupt anerkannt werden konnte, setzte eine grundlegende Wandlung im Staatsverständnis voraus. Der moderne Staat gewann sich dort erst wirklich selbst, wo er seine Säkularität und damit seine prinzipielle Unzuständigkeit zur Entscheidung inhaltlich religiöser Fragen anerkannte und diese so in die gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit entlassen konnte bzw. musste. Da damit eine wesentliche Einschränkung der staatlichen Souveränität verbunden war, war diese Entwicklung nicht das Ergebnis einer historisch logischen Genese, sondern musste auf zwei zum Teil durchaus gegenläufigen Fronten erstritten werden.

2.2. Die Kirchenfreiheit und die staatliche Souveränität

Die erste Front des Kampfes um die staatliche Anerkennung der religiösen Freiheit war gewissermaßen die Verlängerung des mittelalterlichen Ringens der Kirche um ihre Eigenständigkeit. Die Suche nach dem rechten Verständnis der Kirchenfreiheit, der *libertas Ecclesiae*, die mit dem Stichworten „Päpstliche Revolution“ und „Investiturstreit“ verbunden ist, führte zur langsamen Verweltlichung der weltlichen Macht, d.h. zur Säkularisierung im engeren Sinn. Der Anspruch der Kirche auf Freiheit in den ihr eigenen Angelegenheiten, die Reklama-

¹³ Als „Normaljahr“ bzw. „Normaltag“ wurde der 1. Jänner 1624 festgesetzt. Bis dahin erworbene Rechtspositionen sollten die einzelnen Religionsparteien behalten bzw. wieder erlangen.

¹⁴ Vgl. Friedhelm HUFEN, *Art. „Neutralität“*, in: LexKiStKR Bd. 3, N-Z, Paderborn u. a. 2004, 11.

tion jener Freiheit, derer sie zur Erfüllung ihrer Sendung notwendig bedarf, bekam nach dem Auseinanderbrechen der christlichen Einheitswelt eine neue Konnotation. Der Anspruch richtete sich nun nicht mehr gegen den Kaiser als „ersten Sohn der Kirche“, sondern gegen einen Staat, der sich gerade dadurch definierte, dass er neben und über sich keine rechtlich eigenständigen sozialen Größen duldete. Die Souveränität des neuzeitlichen Staates war eine absolute, die auch die Kirche in das Staatssystem ein- bzw. diesem unterordnete. Die Umsetzung des Postulates „*auctoritas, non veritas facit legem*“¹⁵ war die notwendige Reaktion auf die Religionskriege der frühen Neuzeit gewesen. Gleichzeitig war dies aber dadurch der Beginn einer neuen Epoche des kirchlichen Ringens um Freiheit. Eine staatliche Souveränität nämlich, die auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche, in ihrer tatsächlichen und rechtlichen Existenz von keiner irdischen Macht abgeleitet zu sein und selbst Trägerin einer zwar geistlichen, aber durch und durch vollwertigen Rechtsordnung zu sein, keine Rücksicht zu nehmen vermochte, konnte aus kirchlicher Sicht nur als Bedrohung, ja Verneinung der Freiheit aufgefasst werden. Das Ringen der Kirche um Freiheit, die Suche nach Anerkennung ihrer Originalität (im wörtlichen Sinn) und des damit verbundenen Selbstbestimmungsrechts, musste allerdings im System des konfessionellen Staates letztlich erfolglos bleiben. Hinzukommt, dass dieses Ringen ein exklusivistisches gewesen ist. Die Kirche beanspruchte ihre Freiheit nicht aufgrund von vorstaatlichen Menschenrechten, sondern aufgrund der ihr allein anvertrauten Heilswahrheit und der damit verbundenen, im Vergleich zu allen anderen Mächten höheren Dignität. Nicht verbunden konnte daher damit ein Einstehen für die Freiheit der Anderen sein. Im Gegenteil: Als das eigentliche Rechtssubjekt wurde die Wahrheit als solche angesehen, der gegenüber der Irrtum keine Rechte und Freiheiten beanspruchen konnten: *Veritas et eius auctoritas faciunt legem*.

Aus der Sicht der Theologie und des kirchlichen Lehramtes war es gerade die Zeit des Staatskirchentums, die eine systematische Lehre

¹⁵ Thomas HOBBS, *Leviathan*, 26. cap.

über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat hervorgebracht hat. Mittelpunkt dieser Lehre ist die Freiheit von Staat und Kirche im je eigenen Bereich: „*So hat Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der kirchlichen und der staatlichen. Der einen obliegt die Sorge für die göttlichen Belange, der anderen für die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste: jede hat bestimmte Grenzen, innerhalb derer sie sich bewegt, Grenzen, die sich aus dem Wesen und dem nächsten Zweck jeder der beiden Gewalten ergeben.*“¹⁶ Der Kampf um die *libertas Ecclesiae* konnte als Ausdruck der Rivalität zweier Institutionen, der Kirche und des Staates, missverstanden werden. Es wäre freilich verfehlt, in diesem – gegenüber der faktischen Macht des Staates auf weiten Strecken aussichtslosen – Ringen der Kirche um Freiheit einzig ein Beharren auf institutionellen Privilegien zu sehen. Der Kampf um die institutionelle Freiheit war immer in erster Linie ein Kampf um die Freiheit des Glaubens, freilich allein des katholischen Glaubens. Immer ging es prinzipiell um den einzelnen Menschen, für dessen ewiges Heil die Kirche sorgen wollte. Der Blick auf den einzelnen Menschen und sein Heil war auch, was aus heutiger Sicht als Anachronismus erscheinen mag, der Grund, warum die Kirche die Gewissens- und Religionsfreiheit anfangs vehement ablehnte, ja sogar polemisch bekämpfte.

2.3. Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit

Die Position der Kirche zur Religionsfreiheit als staatlich anerkanntes Menschenrecht war entscheidend geprägt durch die Abwehrhaltung gegenüber dem philosophischen Rationalismus und einem damit verbunden praktischen Relativismus, der die Einzigartigkeit der Person Jesu und die damit verbundene besondere Berufung der Kirche nicht akzeptieren konnte (und kann). Die in den Terror und in die Verfolgung der Kirche gekippte Entwicklung der Französischen Revolution hatte die anfängliche Sympathie weiter Teile des französischen (niede-

¹⁶ Epistula Encyclica S.S.D.N. LEONIS XIII de civitatum constitutione christiana, „*Immortale Dei*“, vom 1. November 1885, ASS 18 (1885-1886), 161-180 (deutsche Übersetzung bei Helmut SCHNATZ, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Päpstliche Verlautbarungen)*), 108.

ren) Klerus¹⁷ ins Gegenteil verkehrt. Nach den restaurativen Phasen zwischen NAPOLEON I. und dem Revolutionsjahr 1848 sah die Kirche sich einem immer lauter werdenden politischen Liberalismus gegenübergestellt, der das Bekenntnis zur individuellen Religionsfreiheit als Kampfmittel für die Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Raum benützte.¹⁸

Die Folge war, dass die Päpste seit PIUS VI. (1775-1799) eine schroff ablehnende Haltung gegenüber der Idee der Religionsfreiheit und der diese bedingenden Gewissensfreiheit eingenommen haben. GREGOR XVI. verurteilte 1832 in der Enzyklika *Mirari vos*¹⁹ die „irrig und absurde Auffassung, ja besser den Wahnwitz (*deliramentum*), es sei einem jeden die Freiheit des Gewissens zuzuerkennen und sicherzustellen.“ PIUS IX. bezieht sich in der Enzyklika „*Quanta cura*“ im Jahr 1864²⁰ ausdrücklich auf GREGOR XVI. und verwirft die Meinung, dass die Freiheit des Gewissens und des Kultes das eigene Recht eines jeden Menschen sei, als irrig.

Für die Möglichkeit einer Lehrentwicklung in dieser Frage war entscheidend, auf was sich die lehrmäßige Verwerfung tatsächlich bezog. JOHN COURTNEY MURRAY SI, der auf die Redaktion der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die religiöse Freiheit, *Dignitatis Humanae*, gerade dadurch entscheidenden Einfluss hatte, dass er den US-amerikanischen Erfahrungen²¹ mit dem Grundrecht der Reli-

¹⁷ Jozef PUNT, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn u. a. 1987, 150-162.

¹⁸ Dass sich am europäischen Festland Menschenrechts- und Demokratieideen zunächst im Gewande revolutionärer Entwicklungen und gravierender sozialer und politischer Umbrüche vollzogen und mit gewalttätigen, kirchen- und religionsfeindlichen Bewegungen verbunden haben, gehört zu den tragischen Verstrickungen der europäischen Religions- und Kulturgeschichte. Vgl. Rudolf UERTZ, *Katholizismus und moderner Verfassungsstaat*, in: Manfred BROCKER/Tine STEIN (HGG.), *Christentum und Demokratie*, 114-130, hier: 117.

¹⁹ GREGOR XVI., Enzyklika „*Mirari vos*“ vom 15. 08. 1832, in: Acta Gregorii Papae XVI, Vol. 1, Roma 1901, 169-174 (unv. Nachdruck Graz, 1971); dt.: DH 2730.

²⁰ PIUS IX., Enzyklika „*Quanta cura*“ vom 8. Dezember 1864, veröffentlicht in: Pii IX Pontificis Maximi Acta, pars prima, Vol. III, 687-700.

²¹ Anders als in Frankreich, Italien und weiten Teilen des restlichen Europas wurde die Religionsfreiheit im neuen Amerika nicht in einer antiklerikalen Abwehrhaltung gegenüber der Kirche durchgesetzt, sondern als Raum der Freiheit konzipiert, der dem Staat wie auch den Religionen jeweils ein möglichst weites Entfaltungsgebiet im je eigenen Bereich ermöglichen

gionsfreiheit Aufmerksamkeit verschaffen konnte, betonte, dass die Päpste nicht die Religionsfreiheit, wie sie der moderne Verfassungsstaat versteht, verurteilt hätten. Vielmehr haben sie eine Ausprägung des naturalistischen Rationalismus, der die Religion als solche im besten Fall belächelnd hinterfragt, im schlimmsten Fall offen bekämpft, zurückgewiesen.²² Die päpstliche Verurteilung bezieht sich auf die Lehre, dass die menschliche Vernunft allein, ohne jeden Bezug auf Gott, die einzige Instanz ist, die zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Böse zu richten hat. Inhaltlich verquickt sich damit die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit und der göttlichen Berufung des Menschen.

Die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber der Religionsfreiheit allein auf philosophische Gründe und politische Erfahrungen zurückzuführen, verharmlost allerdings diese Lehre und schiebt auf einer zu oberflächlichen Ebene nach Harmonisierungen. Im Hintergrund stand das Ideal des katholischen Konfessionsstaates, der der Kirche in seiner Rechtsordnung aufgrund der ihr anvertrauten Wahrheit eine Sonderposition einräumen musste. Damit *notwendig* verbunden war die Ablehnung des in religiösen Fragen neutralen Staates. Auch wenn sich seit dem Pontifikat LEOS XIII. die katholische Staatslehre gemäßigter und auch systematischer entfaltet hatte, konnte die Kirche zum modernen Verfassungsstaat keine positive Position beziehen. Ein religiös neutraler Staat wurde bis in die 60er-Jahre als „nationale Apostasie“,²³ als kollektiver Abfall vom Glauben angesehen. Im maßgeblichen deutschsprachigen Lehrbuch des Kirchenrechts von Eduard EICHMANN und Klaus MÖRSDORF hieß es noch im Jahr 1964, also während das Zweite Vatikanische Konzil bereits seit zwei Jahren tagte: „Der religiös-neutrale Staat der Neuzeit erscheint der Kirche als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung

sollte.

²² John Courtney MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: Jerome HAMER/ Yves CONGAR (HGG.), *Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 125-165, hier: 125.

²³ So wörtlich PIUS XI. in der Enzyklika „*Dilectissima nobis*“ vom 3. Juni 1933, AAS 25 (1933), 261-274.

kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen.²⁴

Den Durchbruch zu einer Neupositionierung gegenüber dem modernen Staat brachte die Erklärung *Dignitatis Humanae* vom 7. Dezember 1965.²⁵ Diese Erklärung steht in untrennbarem Zusammenhang mit der vor allem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*,²⁶ erneuerten Ekklesiologie. Das theologische Selbstverständnis der Kirche wird dort nicht in erster Linie über die äußerlich verfasste Institution, sondern über das innere Wesen und den Kern der kirchlichen Sendung, Zeichen und Werkzeug, d.h. Sakrament für die Einheit der Menschen mit Gott und dadurch bedingt auch untereinander zu sein, vertieft gefasst. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute, *Gaudium et Spes*,²⁷ wird die Sendung der Kirche auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zur politischen Welt angesprochen:

*„Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen...“*²⁸

Die Verlagerung des Schwerpunktes von einer institutionellen auf eine primär personale, den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt stellende Sicht erlaubte es den Konzilsvätern, die konstruierte Rechtssubjektivität der Wahrheit als solche aufzugeben. Träger von Rechten und Pflichten im rechtlichen, zumal im staatsrechtlichen Sinn, ist die menschliche Person: Diese hat *„...das Recht auf religiöse Freiheit [...] Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang*

²⁴ Eduard EICHMANN/Klaus MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici*, 1. Band¹¹, München/Paderborn/Wien, 1964, 51.

²⁵ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Declaratio de libertate religiosa*, „*Dignitatis Humanae*“, AAS 58 (1966), 929-946.

²⁶ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, „*Lumen Gentium*“, AAS 57 (1965), 5-75.

²⁷ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, „*Gaudium et Spes*“, AAS 58 (1966), 1025-1115.

²⁸ GS 76.

*sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln.*²⁹

Der Grund für diese Freiheit liegt in der Würde der menschlichen Person, der die Fähigkeit innewohnt, sich selbst zu überschreiten und nach der religiösen Wahrheit zu suchen. Ein „Recht“ der Wahrheit auf Erkenntnis und Beachtung ist dem moralisch-sittlichen Bereich zuzuordnen. Auf *dieser* Ebene wies auch das Zweite Vatikanische Konzil jeden Indifferentismus gegenüber der Wahrheitsfrage zurück. Bei voller Beibehaltung des religiös-theologischen Wahrheitsanspruches und der damit verbundenen moralischen Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu suchen und die erkannte Wahrheit zu bewahren,³⁰ anerkennt die Kirche damit die für den freiheitlichen Verfassungsstaat notwendige Differenz zwischen Recht und Moral. Wohl stehen beide in einem inneren Zusammenhang, sofern man nicht einem reinen methodischen oder gar praktischen Rechtspositivismus anhängt. In einem demokratischen, pluralistischen Gemeinwesen ist aber die Moral darauf angewiesen, auf die in der demokratischen Verfassung vorgesehene Weise Eingang ins positive Recht zu finden. Die Kirche anerkennt damit eines der Wesensmerkmale des säkularen Staates, dessen Neutralität es verlangt, dass die Religionen und unter diesen und in gleicher Freiheit wie diese die katholische Kirche, gemäß den Regeln der politischen Gerechtigkeit und nicht aufgrund theologischer Kriterien und Wahrheitsansprüche behandelt werden.³¹

2.4. Katholizismus und Verfassungsstaat

Das Zweite Vatikanische Konzil führte die Kirche aus der Fundamentalopposition gegenüber dem weltanschaulich-religiös neutralen Verfassungsstaat heraus, in die sie die kämpferische antiklerikale

²⁹ DiH 2.

³⁰ DiH 3.

³¹ Vgl. Martin RHONHEIMER, *aaO* (Anm. 9), 253.

Geschichte des Kampfes um die Religionsfreiheit gedrängt hatte. Hatte bereits LEO XIII. erklärt, dass die Kirche sich prinzipiell mit keiner Regierungsform total identifiziere,³² wurde nun eine seit PIUS XII. deutlich wahrnehmbare Präferenz für die Demokratie deutlich verstärkt. Spätestens³³ im Pontifikat JOHANNES PAULS II. anerkennt die Kirche in der Demokratie diejenige Regierungsform, die der Würde des Menschen am besten entspricht,³⁴ insoweit sie die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt, und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren, als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen.³⁵

Mit der Präferenz für die Demokratie ist per se auch eine grundsätzlich positive Würdigung der Säkularität des Staates und der aus ihr folgenden recht verstandenen weltanschaulich-religiösen Neutralität verbunden. Recht verstandenen, d.h. nicht als Neuauflage antireligiöser bzw. antiklerikaler³⁶ Affekte des 19. Jahrhunderts, ist die Neutralität die Konsequenz einer umfassenden Anerkennung des Grundrechts auf religiöse Freiheit der Individuen und der Religionsgemeinschaften. Die

³² Zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und demokratischem Verfassungsstaat siehe für viele: Alexander HOLLERBACH, *Katholische Kirche und Katholizismus vor dem Problem der Verfassungsstaatlichkeit*, in: Anton RAUSCHER (HG.), *Der soziale und politische Katholizismus: Entwicklungen in Deutschland 1803-1963*, München 1981, 46-71; ebenso in: DERS., *Katholizismus und Jurisprudenz. Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte*, Paderborn u. a. 2004, 91-109.

³³ Vgl. schon die Enzyklika JOHANNES' XXIII. vom 11. April 1963, „*Pacem in terris*“, AAS 55 (1963), 257-301.

³⁴ Vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika „*Centesimus Annus*“ vom 1. Mai 1991, AAS 83 (1991), 793-867.

³⁵ CA 46. Gleichzeitig warnt JOHANNES PAUL II. dort aber davor, in der Positionierung für die Demokratie einen Freibrief für eine völlige Losgelöstheit der politischen Regierung von „der richtigen Auffassung vom Menschen“ zu erblicken: „Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus.“ Die Wahrheit über den Menschen kann dem demokratischen Staat aber nicht als religiöse Wahrheit aufgezwungen werden. Der christliche Glaube anerkennt, dass sich das Leben des Menschen unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht: „Darum gehört zum Vorgehen der Kirche, die stets die transzendente Würde der menschlichen Person beteuert, die Achtung der Freiheit.“

³⁶ Antiklerikalismus wird hier im Sinn der Zurückdrängung der Religionen als kollektives bzw. institutionelles Phänomen, das seinen Platz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit beansprucht, verstanden. Er richtet sich daher nicht nur gegen die institutionell verfasste katholische Kirche.

Erklärung *Dignitatis Humanae* und das kirchliche Lehramt, sowie vor allem auch die weltweite kirchliche Praxis, führen damit eine Entwicklung fort, die PIUS XII. mit dem Bekenntnis zur „*leggitima, sana laicitá*“, zur „legitimen, *gesunden Laizität*“ des Staates angestoßen hatte.³⁷

2.5. Die „gesunde Laizität“ des Staates als Folge der Religionsfreiheit und als Gegensatz zum integralistischen Laizismus

In einem Nebensatz der Rede vom 23. März 1958 hatte PIUS XII. betont, dass die katholische Staatslehre die „*leggitima e sana laicitá*“ des Staates bejahe. Das Zweite Vatikanische Konzil greift dies in GS 36 auf, indem die Eigengesetzlichkeit der „irdischen Gesellschaft“ anerkannt wird. Diese ist den weltlichen Bestrebungen zugeordnet und wird darin von eigenen Prinzipien geleitet. Im gleichen Atemzug verwirft *Gaudium et Spes* aber eine Staatslehre, die die Religion aus der Öffentlichkeit verdrängt und diese gegenüber anderen in der Gesellschaft auftretenden sozialen Phänomenen diskriminieren möchte: „...Ebenso aber wird mit Recht jene unselige Lehre verworfen, die eine Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion zu errichten sucht und die Religionsfreiheit der Bürger bekämpft und austilgt...“³⁸ Der Zusammenhang zwischen dem, was PIUS XII. als *sana laicitá* bezeichnet hat, und dem Grundrecht auf Religionsfreiheit in allen seinen Dimensionen wird dabei besonders betont.

Die konziliare Lehre über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist im Vergleich zur Lehre PIUS XII. von einem prinzipiellen Perspektivenwechsel gekennzeichnet. Während PIUS XII. zumindest noch vom Ideal her die *sana laicitá* eines *katholischen* Staates, d.h. eines Staates, der den Katholizismus zur Staatsreligion bestimmt hat, vor Augen hat, gewinnt die Kirche im konziliaren Lehramt einen ungetrübteren Blick auf die historische Wirklichkeit. Ihr gegenüber, die von einem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus geprägt ist, bekennt sich die Kirche zu einer gesunden, richtig verstandenen *Laizität*.

³⁷ PIUS XII., Ansprache „*Alla vostra filiale*“, 23. März 1958, AAS 50 (1958), 216-220, hier: 220.

³⁸ GS 36.

Im Deutschen ist das Wort „*laïcité*“ nicht leicht zu übersetzen. Die Übersetzung *Laizität* ist ein Neologismus, der in Absetzung vom ideologisierten Begriff des *Laizismus* durchaus geeignet ist, das Gemeinte ins Wort zu bringen.³⁹ Laizismus beschreibt dabei ein System, das alles andere als weltanschaulich-religiös neutral ist. Martin RHONHEIMER⁴⁰ bezeichnet diese exklusivistische, alles für sich verneinende und sich von allem Gegenteiligen distanzierende Form der Laizität des Staates als „*laizistischen Integralismus*“. Es handelt sich dabei um die von der Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzils als schwere Verletzung der Religionsfreiheit zurückgewiesene Form des „Ausschlusses von Religion sowie all jener ethischen Prinzipien und Normen, die in einer religiösen Wahrheit oder einer Lehre, die in einem entsprechenden Wahrheitsanspruch gründet, wurzeln könnten.“⁴¹ Entscheidend ist dabei, dass Werte, die von den Religionsgemeinschaften in den politischen Diskurs eingebracht werden, allein aufgrund der Tatsache zurückgewiesen werden, dass sie eben von Religionsgemeinschaften vorgebracht werden. Mutatis mutandis – und in den persönlichen Auswirkungen noch gravierender – gilt dies auch für den Generalverdacht der Irrationalität, mit dem manchmal Argumente jener Personen bedacht werden, die öffentlich zu ihrem religiösen Bekenntnis stehen. Gepaart mit dieser Auffassung der Zuordnung von demokratischer Öffentlichkeit und Kirche bzw. Religionen ist die prinzipielle Verweisung der Religionsgemeinschaften auf die gewöhnlichen Rechtsformen des bürgerlichen Rechts und die systematische Nicht-Berücksichtigung ihres je eigenen Selbstverständnisses. Damit geht die Verabsolutierung des staatlich-politischen Bereichs einher. Ein so verstandener Laizismus gebiert sich faktisch – ganz im Gegensatz zu den eigenen theoretischen Prinzipien – als geschlossene Heilslehre, die danach trachtet, der eigenen Weltanschauung alles andere unterzuordnen. Dass laizistische Bewegungen in der Vergangenheit wie in der Gegenwart häufig militant antikirchlich auftreten, ist daher kein zufälliger Nebeneffekt, sondern ist dieser

³⁹ Vgl. Martin RHONHEIMER, aaO (Anm. 9), 196.

⁴⁰ AaO (Anm. 9), 219.

⁴¹ Ebd.

Weltanschauung immanent. Der Laizismus beruft sich zu unrecht auf die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates. Er ist in Wahrheit deren Verneinung. Die konsequente Missachtung des religiösen Lebens als Faktum individueller wie gesellschaftlicher Existenz ist gerade nicht neutral, sondern in höchstem Maße parteiisch. Der Kampf gegen jede Form der Diskriminierung im Namen des Laizismus ist daher ein blanker Anachronismus.

Dem gegenüber bekennt sich die Kirche zum modernen, pluralistischen und freiheitlichen Rechtsstaat. Dieser ist seinem Wesen nach weltanschaulich-religiös neutral im Sinn der „*sana laïcité*“. Laizität bedeutet hier einen Aspekt der *Säkularität* des modernen Staates. Dieser beschränkt sich in seinen Zielen und Aufgaben wesensnotwendig auf irdische Zielsetzungen. Das ewige Ziel des Menschen gehört nicht zu den Zielen des säkularen Staates.⁴² Laizität und Säkularität sind dabei der verfassungsrechtlich verbindliche Ausdruck des irdischen Wesens des modernen Staates. Damit verbunden ist die Inkompetenz des Staates in religiösen Dingen. Der säkulare Staat verzichtet dabei nicht einfach auf die Regelung inhaltlich religiöser Fragen, sondern er ist für diese Regelung absolut inkompetent. Das Bekenntnis zur Laizität des Staates beinhaltet damit das Bekenntnis zur beschränkten Staatsgewalt. Die Grenzen des Staates sind dabei in zweifacher Hinsicht normiert: Sie verlaufen einerseits dort, wo die Freiheiten der Bürger und der grundrechtsfähigen Gemeinschaften beginnen und keine Rechtfertigungen für Einschränkungen dieser Freiheiten vorliegen.⁴³ Sie verlaufen zweitens aber auch in einem überpositiven, vor-

⁴² An dieser schwerlich umkehrbaren Entwicklung entzündet sich bis heute die Kritik radikal traditionalistischer Gruppierungen. Das Bekenntnis zum säkularen Staat gilt ihnen als Bruch der katholischen Lehrentwicklung und damit als Überschreitung der der Kirche eigenen Kompetenzen. Die Kritik übersieht dabei aber die veränderten sozialen Rahmenbedingungen. Den katholischen Konfessionsstaat als Ideal nur um eines Prinzipes willen hochzuhalten, verkennt die Realität. Die Kritik hat freilich insofern ein sachliches Fundament, als die Neupositionierung der katholischen Kirche gegenüber dem säkularen Staate nicht lediglich eine Taktik aus Klugheit ist. Die Kirche bekennt sich heute auch und gerade dort zu diesen Prinzipien, wo sie die Mehrheitsreligion stellt.

⁴³ Dass weder die individuelle noch die korporative Religionsfreiheit schrankenlos sind, anerkennt die Kirche als Selbstverständlichkeit. Religionsfreiheit reklamiert keine staatsfreien,

rechtlichen Sinn überall dort, wo es um die inhaltliche Bewertung einer religiösen Frage als solche geht. In dem Moment, wo der Staat diese Grenze überschreitet, mag ihm auch das nationale Verfassungsrecht die Kompetenz dazu einräumen, hörte er auf ein säkularer Staat zu sein.⁴⁴

Die von der Kirche hochgehaltene wechselseitige Unabhängigkeit und je eigene Autonomie des staatlichen und des kirchlichen Bereichs⁴⁵ begrenzt nicht nur die Souveränität des Staates, indem sie diese auf rein weltliche Belange reduziert. Sie begrenzt auch die Kompetenz der Kirche und erteilt damit allen theologischen und kirchenrechtlichen Bestrebungen eine Absage, die in der Vergangenheit der Kirche in weltlichen Fragen eine *rechtlich* bindende Gewalt eingeräumt haben. Da der christliche Glaube aber nicht auf einer mythischen Erzählung, sondern auf historischen, in der Geschichte spielenden Gegebenheiten beruht, lässt sich das christliche Leben nicht in einen außergeschichtlichen, rein unpolitischen Privatbereich verbannen. Die Verkündigung des Glaubens in Wort und Tat nach außen ist einer der

exempten Räume für sich. Die Legitimität ihrer Einschränkung hängt aber von verschiedenen Kriterien ab, die in *Dignitatis Humanae* als Erfordernisse des „*justus ordo publicus*“ zusammengefasst werden und die im Wesentlichen der Schrankendogmatik der staatlichen Grundrechtstheorie entsprechen. Vgl. DiH 7.

⁴⁴ Inge GAMPEL, die langjährige Doyenne des österreichischen Staatskirchenrechts, bewertet die Säkularität der Republik Österreich, nicht ohne Pathos, aber inhaltlich richtig, als tragenden Grundsatz der österreichischen Verfassungsordnung und in diesem Sinn als eines der Baugesetze der Bundesverfassung. Damit wird rechtsdogmatisch der Verweis auf überpositive Grenzen vermieden, die mit der rein positivistisch konstruierten österreichischen Bundesverfassung nicht in Einklang zu bringen sind. Das spezifisch Österreichische liegt in der virtuellen Allkompetenz des obersten Bundesverfassungsgesetzgebers, dem auch die Kompetenz zur Totaländerung der Verfassung einschließlich der Grund- und Freiheitsrechte zukommt. Dieser Gesetzgeber ist in letzter Konsequenz das gesamte (stimmberechtigte) Bundesvolk, das gem. Art. 44 Abs. 3 B-VG im Wege einer Volksabstimmung totaländernden Verfassungsgesetzen seine Zustimmung erteilen muss. Aufgrund der rein positivistischen Konstruktion der österreichischen Verfassung ist daher die rechtliche Regelung materiell religiöser Materien denkbar. Praktisch käme das aber der Abschaffung der Republik in der gegenwärtigen Form gleich. Vgl. Inge GAMPEL, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, Wien/New York 1971, 34-36. Zur Säkularität als Baugesetz der Verfassung: ebd., 12-16. GAMPEL bezeichnet jene religiösen Angelegenheiten die unter normalen Umständen gänzlich außerhalb der Staatszuständigkeit liegen als „*staatsfremde*“ (kirchliche) Angelegenheiten.

⁴⁵ GS 76,3.

zentralen Lebensvollzüge der christlichen Gemeinschaft. Die Kirche, die in dieser Welt lebt, nimmt um des religiösen Ziels der Menschen daher für sich in Anspruch, auch zu politischen Themen Stellung zu nehmen, sofern es um grundsätzliche Fragen geht, die die Menschenwürde betreffen. In tagespolitische Debatten sollte die Kirche sich daher grundsätzlich nicht einmischen.⁴⁶ Vertreter einer laizistischen Staatsauffassung weisen aber politische Stellungnahmen der Kirche auch zu prinzipiellen Fragen zurück. Hier wird deutlich, dass dieses ausschließende Konzept der Laizität mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit unvereinbar ist. Eine Zurückdrängung der Kirche „in die Sakristei“ käme einem Eingriff in ihr innerstes Selbstverständnis gleich, zu allen Menschen gesandt zu sein.⁴⁷

Im Apostolischen Brief „*Mane nobiscum Domine*“ vom 7. Oktober 2004,⁴⁸ einem ausgesprochen theologischen Schreiben zum Jahr der

⁴⁶ Die übersteigerte, letztlich das Evangelium theokratisch verzerrende Theorie einer „*potestas directa*“ der Kirche bzw. des Papstes in weltlichen Angelegenheiten, wie sie in der Bulle BONIFAZ VIII. vom 18. November 1302, „*Unam Sanctam*“, zum Ausdruck kommt, ist nur aus dem historischen Zusammenhang des Kampfes der Kirche gegen die Bevormundung durch die weltliche Autorität, insbesondere durch den französischen König, zu verstehen. Davon zu unterscheiden ist die (zumindest prinzipiell) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzils geltende Lehre der *potestas indirecta in temporalibus*, die eine echte rechtliche Gewalt der Kirche zur Beurteilung politischer Fragen reklamierte, sofern diese *ratione peccati* den kirchlichen Bereich tangierten. Der entscheidende Unterschied zum aktuellen und unaufgebbaren Anspruch der Kirche, auch zu politischen Fragen *Stellung zu nehmen*, sofern dies „die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen“ erfordern (GS 76,7), liegt darin, dass die Kirche heute allein ihre *Lebautorität* in Anspruch nimmt. Diese bindet die Katholiken als Gläubige je nach Grad der Verbindlichkeit im Gewissen. Gegenüber dem freiheitlichen Verfassungsstaat muss die Kirche diese Äußerungen aber nach den Regeln und Argumentationslogiken des demokratischen Diskurses vortragen. Dass freilich die Ausübung dieses „Wächteramtes“ immer dann auf massiven Widerstand stoßen wird, wenn kirchliche Positionen keine demokratische Mehrheit (mehr) finden, bleibt eine auszuhaltende Spannung sowohl für die Kirche wie für einen Staat, der die Grundrechte gewährleistet.

⁴⁷ Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit der Laizismus mit dem Gleichheitsgrundsatz als einem der tragenden Bausteine demokratischer Verfassungen zu vereinbaren ist. Stellt nicht der einseitige Ausschluss einer speziellen Art gesellschaftlicher Sozialität, nämlich der religiösen, aus dem Bereich des Öffentlichen eine direkte Diskriminierung gegenüber anderen gesellschaftlichen Phänomenen dar?

⁴⁸ JOHANNES PAUL II., Epistula apostolica „*Mane nobiscum Domine*“ vom 7. Oktober 2004, AAS 97 (2005), 337-339 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 167.

Eucharistie, betont JOHANNES PAUL II., dass diejenigen irren, „die meinen, dass der öffentliche Verweis auf den Glauben ein Angriff auf die rechte Autonomie des Staates und der öffentlichen Einrichtungen sei oder dass dieser sogar zu einer Haltung der Intoleranz ermutigen könne.“⁴⁹

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass eine „distanzierend“ verstandene Laizität zumindest dann mit dem kirchlichen Auftrag nicht zu vereinbaren ist, wo es um das Wirken der Kirche – und aller anderen Religionsgemeinschaften! – in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im weitesten Sinn des Wortes geht.⁵⁰ In den Kernbereichen hoheitlicher Staatsfunktion freilich ist aufgrund der Säkularität des Staates eine engere Sicht der Laizität geboten. Im institutionellen Bereich der staatlichen Verfassungsorgane auf den Ebenen der Gesetzgebung, Vollziehung und Rechtsprechung sind Kirche und Staat getrennt, gerade um die Autonomie beider zu schützen.⁵¹ In allen anderen Bereichen widerspricht eine „frostige Trennung“⁵² nicht nur dem Auftrag der Kirche, sondern auch dem Gleichheitsgrundsatz, der gebietet, gesellschaftliche Gruppen nicht allein aufgrund ihres religiösen Charakters schlechter zu behandeln als andere gesellschaftliche Akteure.

Die Päpste haben sich daher seit dem Zweiten Vatikanischen Konzils immer wieder zum freiheitlichen Staat bekannt. JOHANNES PAUL II. betonte in einem Brief an die Bischöfe Frankreichs⁵³ anlässlich des

⁴⁹ Ebd. Nr. 26.

⁵⁰ D.h. dass zB. auch religiöse Gemeinschaften, je nach ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, gleichberechtigt mit allen anderen relevanten Gruppierungen in Konsultationsprozesse im Gesetzgebungsverfahren einzubeziehen sind, wie das in Österreich auch in bewährter Weise geschieht.

⁵¹ Vgl. Herbert KALB/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Religionsrecht*, Wien 2003, 43. Im kanonischen Recht anerkennt dies die Kirche, indem sie zB. in c. 285 § 3 CIC Klerikern verbietet, Ämter zu übernehmen, die eine Teilhabe an der Ausübung weltlicher Gewalt mit sich bringen.

⁵² Joseph Kardinal HÖFFNER, *Der Staat. Diener der Ordnung. Eröffnungsreferat bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, 22. September 1986 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 13), 39.

⁵³ Lettre du Pape JEAN PAUL II aux Evêques de France, 11. Februar 2005, veröffentlicht auf:

hundertjährigen Bestehens des Trennungsgesetzes 1905, dessen Inkrafttreten ein „schmerzhaftes und traumatisierendes Ereignis“ für die Kirche Frankreichs gewesen ist, dass das Prinzip der Laizität im oben beschriebenen Sinn integraler Bestandteil der katholischen Soziallehre ist. Diese tritt für die „notwendige Trennung der Gewalten“ ein. Die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates ist Folge seiner „Nicht-Konfessionalität“, d.h. sie verpflichtet die zivile Gewalt zur „Nicht-Einmischung in das Leben der Kirche und der unterschiedlichen Religionen“. Bereits am 1. September 1980 hatte JOHANNES PAUL II. anlässlich der Unterzeichnung der Schlussakte von Helsinki ein leidenschaftliches Plädoyer für die individuelle Religionsfreiheit abgegeben.⁵⁴ Mit dieser untrennbar verbunden ist aber auch der Respekt vor der Freiheit, die die Kirche als solche (bzw. religiöse Gemeinschaften im Allgemeinen – je nach ihrem eigenen Selbstverständnis) für ihr Leben und für die Verfolgung der ihrer eigenen Zielsetzungen benötigt. Dies bedeutet einen grundrechtlich verbürgten Freiheitsraum, die eigenen Angelegenheiten als jenseits aller staatlichen Kompetenz selbst und aus eigener Vollmacht regeln zu können. Eine so verstandene Laizität begrenzt die staatliche Souveränität, indem sie den Staat selbst davor bewahrt, weltanschaulich totalitär zu werden. Darüber hinaus aber denkt die Kirche bzw. der Hl. Stuhl nicht daran, „den souveränen Vorrechten der Staaten die Achtung zu verweigern.“⁵⁵

Im nachsynodalen Schreiben „*Ecclesia in Europa*“⁵⁶ (Nr. 117) betont JOHANNES PAUL II. in Übereinstimmung mit den zur Bischofssyno-

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050211_french-bishops_fr.html [Stand: 23.06.2014].

⁵⁴ AAS 72 (1980), 1252-1260.

⁵⁵ Ebd., 1259.

⁵⁶ JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Ecclesia in Europa*“ vom 28. Juni 2003, AAS 95 (2003), 649-719 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 161. Die Thematisierung des Themas Laizismus – Laizität auf der Synode der europäischen Bischöfe zeigt die kulturell regionale Bedeutung der Frage. Auf anderen Kontinenten stellt sich entweder die basalere Frage, ob und wie Religionsfreiheit überhaupt gewährleistet wird, bzw. hat sich wie in den USA ein eigenes, religionsfreundliches Trennungssystem herausgebildet. Dass das Thema freilich nicht auf Europa beschränkt ist, zeigt der Verlauf der Bischofssynode für den Mittleren Osten (nächste Anm.).

de versammelten europäischen Bischöfen, dass die Kirche sich zu diesem System der „freundlichen Trennung“ und zur Bereitschaft zur notwendigen Kooperation bekennt: „*In den Beziehungen zu den Staaten fordert die Kirche keine Rückkehr zu Formen eines Bekenntnisstaates. Gleichzeitig bedauert sie jede Art von ideologischem Laizismus oder feindseliger Trennung zwischen den staatlichen Institutionen und den Glaubensgemeinschaften.*“

BENEDIKT XVI.⁵⁷ greift das Thema mehrfach auf und vertieft es. Vor der Vereinigung der katholischen Juristen Italiens⁵⁸ bemerkt er, dass der Begriff der Laizität ambivalent ist.⁵⁹ Im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Diskurs scheint aber eine laizistisch verkürzte Bedeutung Oberhand zu gewinnen.⁶⁰ Der große Theologenpapst weist in dieser Ansprache darauf hin, dass einer solchen Staatsauffassung selbst philosophisch-theologische Entscheidungen zugrunde liegen, die alles andere als weltanschaulich-religiös neutral sind: Sie geht von einer „a-religiösen Vision des Lebens, des Denkens und der Moral aus, in der kein Platz [ist] für Gott bzw. für ein Geheimnis, das die rein innerweltliche Vernunft übersteigt.“⁶¹ Eine so verstandene weltanschaulich-religiöse „Neutralität“ bescheidet sich nicht mit Nicht-Einmischungen in das innere religiöse Leben der Gemeinschaften, sondern weist – zumindest, wenn man sie konsequent zu Ende denkt –

⁵⁷ Vgl. zum Denken Joseph RATZINGERS über das Verhältnis von Kirche und Staat: Siegfried WIEDENHOFER, *Die Frage der europäischen Identität in der Theologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: Clemens SEDMAK/ Stephan HORN (Hgg.), *Die Seele Europas: Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011, 249-287.

⁵⁸ BENEDIKT XVI., *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9. Dezember 2006, veröffentlicht auf: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_it.html [Stand 24. 06. 2014].

⁵⁹ „*Non c'è una sola laicità, ma diverse, o, meglio, ci sono molteplici maniere di intendere e di vivere la laicità, maniere talora opposte e persino contraddittorie tra loro.*“

⁶⁰ „*In realtà, oggi la laicità viene comunemente intesa come esclusione della religione dai vari ambiti della società e come suo confino nell'ambito della coscienza individuale. La laicità si esprimerebbe nella totale separazione tra lo Stato e la Chiesa, non avendo quest'ultima titolo alcuno ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei cittadini [...].*“

⁶¹ „*In effetti, alla base di tale concezione c'è una visione a-religiosa della vita, del pensiero e della morale: una visione, cioè, in cui non c'è posto per Dio, per un Mistero che trascenda la pura ragione [...].*“

absolut, kultur- und zeitübergreifend geltende Werte zurück. Die demokratische Verfassung verkommt hier zur bloßen Spielregel für den gesellschaftlichen, notwendig ergebnisoffenen Diskurs.⁶² Innerkirchlich ordnet BENEDIKT XVI. die Notwendigkeit, dass die Christen in eben diesen Diskurs ihre Sicht der Laizität einbringen. Zuvor freilich sind diese gerade auch aus ihrem Weltauftrag als Laien berufen, diese Sicht tiefer zu erfassen und noch besser zu begründen. In dieser Aufgabe berührt sich die christliche Berufung mit dem Selbstverständnis anderer Religionen, die ebenfalls Träger der religiösen Freiheitsrechte sind.⁶³

Anlässlich der Bischofssynode für den Mittleren Osten⁶⁴ bekennt BENEDIKT XVI. sich abermals zur „gesunden Laizität“ des Staates. Über die Grenzen Europas hinaus gewinnt dieses Bekenntnis zusätzlich an Bedeutung, da einige politische und religiöse Verantwortungsträger aus allen Gemeinschaften des Nahen Ostens die Laizität als atheistisch oder unmoralisch beargwöhnen. Der Papst räumt von der europäischen Erfahrung her ein, dass eine verengte Sicht der Laizität, die die Religion in die Privatsphäre verdrängen möchte, als sei sie nur ein individueller und häuslicher Kult, der außerhalb des Lebens, der Ethik und der Beziehung zum anderen angesiedelt ist, vom Begriff der Laizität her nicht auszuschließen ist. Dies mache es gerade muslimischen Gläubigen besonders schwer, das Konzept der Laizität zu übernehmen:

„In ihrer extremen und ideologischen Form verweigert diese zu Säkularismus gewordene Laizität dem Bürger die öffentliche Ausübung seiner Religion und erhebt

⁶² Giuseppe DALLA TORRE sieht daher in den Begriffen der Laizität und der Neutralität offenbar einen Widerspruch: „Laizität bedeutet [...] nicht Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen religiösen und ideologischen Optionen, weil es ethische Prinzipien des Naturrechts gibt, die der Staat nicht ignorieren darf“; DERS., *Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung aus kanonistischer Sicht*, in: Libero GEROSA/Ludger MÜLLER (HGG.), *Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung*, Paderborn 2014, 109-117, hier: 112.

⁶³ „È compito, allora, di tutti i credenti, in particolare dei credenti in Cristo, contribuire ad elaborare un concetto di laicità che, da una parte, riconosca a Dio e alla sua legge morale, a Cristo e alla sua Chiesa il posto che ad essi spetta nella vita umana, individuale e sociale, e, dall'altra, affermi e rispetti la „legittima autonomia delle realtà terrene“.“

⁶⁴ BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Ecclesia in Medio Oriente*“ vom 14. September 2012, AAS 104 (2012), 751-796.

den Anspruch, dass der Staat allein Gesetze über ihre öffentliche Form erlassen kann. Diese Theorien sind alt. Sie sind nicht mehr nur westlich, und sie sind mit dem Christentum unvereinbar. Die gesunde Laizität bedeutet dagegen, den Glauben von der Last der Politik zu befreien und die Politik durch die Beiträge des Glaubens zu bereichern. Dabei sind der nötige Abstand, die klare Unterscheidung und die unentbehrliche Zusammenarbeit zwischen beiden zu wahren...“⁶⁵

Das Eintreten der Kirche für eine Auffassung von Laizität, die mit der Religionsfreiheit vereinbar ist, gewinnt in Ländern mit islamischer Mehrheit daher eine besondere friedensfördernde Bedeutung. Angesichts der wachsenden Bevölkerungsgruppen mit muslimischem Hintergrund in den Ländern West- und Mitteleuropas löst die Kirche auch hier Versprechen ein, das sie in *Dignitatis Humanae* gegeben hatte: für die Religionsfreiheit nicht nur ihrer selbst sondern auch aller anderen einzutreten. Ob eine laizistisch verkürzte Religionspolitik angesichts des faktischen Pluralismus dem Gemeinwohl und der Friedensfunktion des Staates am besten diene, darf mit guten Gründen bezweifelt werden. Im Einstehen für die Freiheit auch der anderen hofft die Kirche, dass eine gesunde Laizität von allen Beteiligten als Wert der Gegenseitigkeit verstanden wird. Theokratisch anmutende Ideen, mögen sie aus religiösen oder sonstigen Quellen gespeist sein, widersprechen dem Wesen der „*sana laicität*“ genauso wie etatistische Überhöhungen der Staatsgewalt.

3. Zusammenfassung: Ambivalenz und Notwendigkeit der „weltanschaulich-religiösen Neutralität“

Eine virtuell allumfassende Zuständigkeit des Staates ist mit einem Staat, der sich eine freiheitliche, auf den Grundrechten basierende Verfassung gegeben hat, nicht vereinbar. Gerade im Ringen um das rechte Zueinander von Staat und Kirche, von Politik und Religion, hat sich in einem jahrhundertelangen Prozess der säkulare Verfassungsstaat herausgebildet. Die Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit mit seinen individuellen, kollektiven und auch kor-

⁶⁵ Ebd. Nr. 29.

porativ-institutionellen Teilaspekten führte zur Beschränkung der Staatsgewalt auf rein innerweltliche Ziele. Ein Staat, der die Religionsfreiheit anerkennt, ist daher notwendig ein nicht-konfessioneller Staat. Religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet, dass der Staat keine Antwort über die Wahrheit religiöser Fragen gibt. Diese zu beantworten, liegt gänzlich außerhalb seiner Kompetenz. Religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet ferner die Anerkennung (nicht erst die Gewährung!) gesellschaftlicher Räume der Freiheit, innerhalb derer die Kirche und die Religionsgemeinschaften aus eigener Kompetenz ihr Leben nach ihrem eigenen Selbstverständnis regeln können. Eine so verstandene Freiheit schließt die Verdrängung von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit genauso aus, wie eine unbegründete Ungleichbehandlung der Religionen untereinander und im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Gruppierungen. Der Begriff der „Neutralität“ ist dabei ambivalent. Neben der hier vertretenen, dem Selbstverständnis der Kirche entsprechenden Sicht, ermöglicht er rein semantisch auch ein exklusivistisches und integralistisches Verständnis im Sinn des Laizismus. Die Berufung auf die Neutralität des Staates kann so zu einer Chiffre gänzlich unterschiedlicher und auch gegensätzlicher politischer Ziele werden.⁶⁶ Im gegenwärtigen staatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Diskurs wird der Begriff daher zunehmend problematisiert, teilweise sogar als unbrauchbar verworfen.⁶⁷ Die weltanschaulich-religiöse Neutralität ist ein doppeldeutiger Begriff, da dieser deren normativen Gehalt nicht zum Ausdruck bringt.⁶⁸

⁶⁶ Dazu, dass die staatliche Neutralität offen für mehrere, durchaus nicht bedeutungsgleiche Begründungen ist, vgl. Andrew KOPPELMAN, *The Fluidity of Neutrality*, in: *The Review of Politics* 66 (2004), 633-648. „Neutrality is a vague idea that needs further specification before it can produce any determinate result.“ Ebd., 639. KOPPELMAN beschreibt fünf unterschiedliche Konzepte, die Neutralität zu spezifizieren: „moral pluralism, futility, incompetence, civil peace, dignity“ (ebd., 638).

⁶⁷ So für das Religionsverfassungsrecht des deutschen Grundgesetzes: Frank HOLZKE, *Die „Neutralität“ des Staates in Fragen der Religion und Weltanschauung*, in: *NVwZ* 2002, 903-913. HOLZKE verweist auf die Gefahr, dass ein (postuliertes) Verfassungsprinzip nicht dazu verwendet werden dürfe, die positiven Verfassungsbestimmungen umzuinterpretieren oder gar auszuhebeln (ebd., 910).

⁶⁸ Vgl. Heiner BIELEFELDT, *Zur Doppeldeutigkeit der staatlichen Neutralität*, in: Johannes SCHWART-

Dieser Gehalt lässt sich aber im Verfassungsstaat nur mittels der Verfassung selbst ermitteln, zu der das vollumfängliche Grund- und Menschenrecht auf religiöse Freiheit als deren integraler Bestandteil zu zählen ist. Es ist daher nicht legitim, einzelne Aspekte der Religionsfreiheit, etwa deren individuell-negativen, gegen andere im Namen der Neutralität auszuspielen.

Die katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat ergreift in dieser Diskussion um den Begriff nicht Partei. Das Lehramt der Kirche selbst spricht in gefestigter Weise von „*sana laïcité*“, die die Souveränität des Staates und die Freiheit der Religionen umfasst. Die Neutralität des Staates steht nicht isoliert neben anderen Prinzipien der Verfassungen, sondern ist in diese eingeordnet. Sie kann daher nur soweit gelten, wie weit die Kompetenzen des freiheitlichen Staates reichen.

Angesichts des nicht erst durch die Anschläge am 11. September 2001 wieder ins öffentliche Bewusstsein getretenen Potentials von Religion, den Frieden auch bedrohen zu können und angesichts neuer Herausforderungen durch die religiöse Pluralisierung, steht der freiheitliche Verfassungsstaat vor einer doppelten Herausforderung: Seine Pflicht, die öffentliche Ordnung und den Frieden zu sichern, verbietet es ihm, die Religionen zu ignorieren. Sein eigenes säkulares Wesen aber stellt gleichzeitig eine unüberschreitbare Grenze dar, die es ihm verbietet, religiöse Fragen als solche zu beantworten. Dies verpflichtet den Staat zur Zurückhaltung bei Streitigkeiten innerhalb religiöser Gemeinschaften aus religiösen Gründen. Neutralität bedeutet daher nicht, als neutraler Streitschlichter aufzutreten, sondern bedeutet Nicht-Einmischung, solange nicht die staatliche Sphäre im Sinn der öffentlichen Ordnung (tatsächlich, nicht bloß virtuell) bedroht ist.⁶⁹ Die Religionen ihrerseits sind aufgerufen, den säkularen Charakter des Staates und seine Pflichten für das Gemeinwohl und den Frieden anzuerkennen. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit steht daher trotz seiner

LÄNDER (HG.), *Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 464-466.

⁶⁹ Vgl. Gernot SYDOW, *Moderator im Glaubensstreit. Der neutrale Staat in ungewohnter Rolle*, in: JZ 23 (2009), 1141-1148.

herausgehobenen Verbindung zum Wesen des Staates selbst nicht als Übergrundrecht über den anderen Freiheitsrechten. Das Zweite Vatikanische Konzil betont daher in DiH 7, dass dieses Recht, das der Kirche die Freiheit gibt, *als Kirche* zu leben, nicht schrankenlos ist. Es wird vielmehr „innerhalb der menschlichen Gesellschaft verwirklicht“, was seine Ausübung „gewissen umgrenzenden Normen“ unterwirft. Diese Normen ergeben sich schon individual-ethisch aus der sittlichen Verantwortung des Einzelnen, seine Rechte nicht auf Kosten der Rechte anderer zu gebrauchen. Darüber hinaus hat aber der Staat und die bürgerliche Gesellschaft überhaupt das eigene, auch kollektive Recht, sich gegen „Missbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können“. Die Neutralität des Staates in religiösen Dingen bleibt dabei gewahrt, da dieser kein Recht hat, dies in willkürlicher oder gleichheitswidriger Weise zu tun, sondern nur soweit dies die pflichtgemäße Wahrung des „*iustus ordo publicus*“ verlangt. Da die öffentliche Ordnung dabei als „gerecht“ verstanden wird, ist die staatliche Eingriffskompetenz jenen Schranken unterworfen, die auch aus der staatlichen Grundrechtsdogmatik geläufig sind.⁷⁰

Im Ergebnis kann daher festgehalten werden, dass das Verhältnis zwischen dem freiheitlichen, weltanschaulich-religiös neutralen Staat und der Kirche bzw. den Religionsgemeinschaften 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand aufgreift, was als *initium libertatis* begonnen hatte: das Entstehen für die Freiheit jedes Menschen, *sein Herz jener Religion zuzuwenden, die er selbst für die ihm entsprechende erachtet*. Auf dieser Basis wirbt die Kirche für die Wahrheit des Evangeliums und seine integrative Kraft für den Frieden nach den Spielregeln der Demokratie. Auf dieser Basis überwindet der Staat seine Urversuchung, das ganze Leben der Menschen zu regeln und so selbst zum Träger religiöser Verheißungen zu werden.

⁷⁰ Vgl. zB. Art. 9 Abs. 2 EMRK.