

NEUES
HANDBUCH

Herausgegeben von Peter Eicher

THEOLOGISCHER
GRUNDBEGRIFFE

Sonderdruck

Norbert Lüdecke
Staat / Kirche
(S. 194-202)

Neuausgabe, Bd. 4,
München 2005

STAAT / KIRCHE

→ Kirchenrecht → Neuzeitliche Theologien → Recht und Religion
 → Säkularisierung → Zivilreligion

Die Bezogenheit von Staat und Kirche als »theologischen Grundbegriff« zu verstehen, heißt, von ihrer Konturierung Aufschluss über das Verständnis des christlichen Glaubens zu erwarten. In konkret-geschichtlicher Sicht markiert der Doppelbegriff eine neuzeitliche, west- und mitteleuropäische Konstellation. Es geht um das Verhältnis des modernen souveränen Staates zu den sich gegen ihn und gegen abweichende Bekenntnisse auf ihr Selbstverständnis konzentrierenden organisierten Konfessionen seit der Reformation und um Theorien über dieses Verhältnis.

I. Grundlagen und ideengeschichtliche Stationen

1. CHRISTLICHE UNTERSCHIEDUNG UND FAKTISCHE EINHEIT VON POLITISCHER ORDNUNG UND RELIGION. Weder im AT noch im NT gibt es, historisch gesehen, eine Lehre über das politische Gemeinwesen oder das Verhältnis zu ihm. Thematisiert wird das situationsbedingte Verhalten von Juden bzw. Christen gegenüber den konkreten politischen Machträgern. Ist ein Konflikt unvermeidbar, bindet der Anspruch Gottes stärker. Dem Kaiser gebührt nicht, was Gottes ist (Mk 12,17). Der Vorbehalt, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen (Apg 5,29) und die Verabsolutierung politischer Herrschaft strikt abzulehnen (z.B. Offb 13 und 14), schließt in die Bejahung der politischen Ordnung deren Relativierung ein. In jüdischer Tradition haben Christen anders als die antike Umwelt Religion und weltliche Herrschaft unterschieden.

Die Kaiser des 3. und 4. Jh. versuchten, die zur Behebung innerer wie äußerer Krisen politisch aufgeladene römische Reichsreligion mit antichristlichen Maßnahmen autoritär durchzusetzen. Mit Konstantin dem Großen als Anhänger des exklusiven christlichen Monotheismus mit universalem Geltungsanspruch begann die faktisch ungeschiedene Einheit von Christentum und Gemeinwesen unter Führung der politischen Obrigkeit. Ihre frühmittelalterliche Fortsetzung fand sie im byzantinischen Osten als »Einklang« von Königsherrschaft und Priestertum, im Westen in Gestalt der germanischen Landeskirchentümer und der Neuformierung einer Reichskirche unter Kaiser Karl dem Großen bis zum ottonisch-salischen Reichskirchensystem mit dem engen organisatorischen und personellen Ein-

bau der Kirche in das politische Reichsgefüge. Als geeignetes Verständnismodell gilt weiterhin die Vorstellung einer übergreifenden gemeinsamen christlichen Lebenswelt, für die sich beide Bezugsgrößen in symbiotischer Verflechtung zuständig und verantwortlich fühlen. Anlassgebunden gab es kirchlichen Widerspruch gegen die staatliche Dominanz.

2. ZUORDNUNGSTHEORIEN IM HOHEN MITTELALTER. Voraussetzungen wie Bedürfnis für die theoretische Legitimation der Herrschaftsverhältnisse waren erst in der Zeit des Investiturstreits (1057–1122) gegeben. Die westliche Kirche trennte sich von der byzantinischen Reichskirche und wehrte sich gegen die Umklammerung durch die weltlichen Herrscher. Zunächst um Eigenständigkeit, dann um Vormacht kämpfte ein geistlich-weltlicher Herrschaftsverband mit sakraler Ämterhierarchie und stark machtbezogener Organisation und Rechtsform, d.h. eine Rechts- und Papstkirche, die spätere Elemente staatlicher Herrschaft vorwegnahm, gegen die stärker rechtlich verfasste politische Ordnung. Die deutlichere Unterscheidung zwischen geistlichen und weltlichen Belangen drängte nach einer Klärung ihrer Zuordnung.

Für eine kirchliche Oberhoheit beriefen sich die Kurie und im 13. und 14. Jh. auch Päpste u.a. auf die hierokratische Zuordnung der in Lk 22,38 genannten und als Sinnbilder für die geistliche und weltliche Macht verstandenen zwei Schwerter. Beide habe Gott dem Papst übergeben. Er reiche das weltliche an den Kaiser weiter, der es im Dienst und auf Weisung des Papstes zu führen habe (*potestas directa in temporalibus*). Dagegen sah die imperiale Theorie jedes Schwert von Gott unmittelbar an Papst bzw. Kaiser zur selbständigen Führung in der je eigenen Ordnung verliehen. Das Konzept kirchlicher Oberhoheit scheiterte machtpolitisch.

3. REFORMATION UND AUFLÖSUNG DER RELIGIÖS-POLITISCHEN EINHEIT. Mit der Reformation zerbrach die mittelalterliche Einheitskultur. Die Konfessionen rivalisierten um Anhänger und weltliche Dominanz. Mit ihren unversöhnlichen Wahrheitsansprüchen zeigten sie sich unfähig zu friedlicher Koexistenz. Die politische Ordnung nahm die Frage der öffentlich anerkannten Religion nicht mehr als eine der Wahrheit, sondern als politische Frage in eigene Regie. Aus politischer Hoheit wurde im Augsburger Religionsfrieden (1555) und im Westfälischen Frieden (1648) ein bis 1806 bestehendes Reichsrahmenrecht geschaffen, das mit seiner politischen Friedensordnung konfessionelle Absolutheitsansprüche auf der Rechtsebene neutralisierte und die Staat-Kirche-Problematik auf die Territorialstaaten verlagerte.

Dort führte die in den reformatorischen Auseinandersetzungen entstandene Abhängigkeit der Kirchen von den Fürsten zu evangelischen wie katholischen Staatskirchentümern. Kraft seiner alle politische Herrschaftsgewalt vereinigenden Souveränität sah der Staat sich *ratione ordinis politici* auch für die geistlichen Belange seiner Untertanen zuständig und allen anderen Verbänden auf seinem Gebiet, zu denen er die Kirchen zählte, übergeordnet. Aufgrund seiner Bekenntnis-

und Religionshoheit nahm der Landesherr Schutz- und Aufsichtsrechte über die äußeren kirchlichen Angelegenheiten (Kirchenhoheit: *iura circa sacra*) ebenso wahr wie Befugnisse zur inneren Leitung der Kirche (Kirchenregiment: *iura in sacra*).

4. TOLERANZ, RELIGIONSFREIHEIT, TRENNUNG VON STAAT UND RELIGION. Als politische Frage war die Religionsproblematik offen für Kompromisse. So konnten sich die Ideen der Toleranz und der Freiheiten in religiösen Dingen auswirken. Mit der langsam und stückweise erkämpften Anerkennung solcher Freiheiten (Verbot des Glaubenszwangs, Auswanderungsmöglichkeit, Glaubens- und Gewissensfreiheit, private und öffentliche Religionsausübung, religiöse Vereinigungsfreiheit) wurde die staatliche Religionshoheit immer mehr eingegrenzt, im 19. Jh. unter dem Einfluss der Aufklärung und nach Staaten wie für Konfessionen verschieden zur Staatskirchenhoheit abgebaut und mit der Anerkennung uneingeschränkter Religionsfreiheit (in Deutschland erst 1918) aufgegeben.

Staat und Religion wurden institutionell getrennt, ihre freie Betätigung in der Gesellschaft ermöglicht. Normativen Status haben Religion und Kirche als solche im weltanschaulich neutralen Staat nicht mehr. Kooperations- wie Konfliktfelder ergeben sich aus der letztverbindlichen Regelungskompetenz des Staates in allen weltlichen Angelegenheiten, d.h. auch den sog. *res mixtae*, die auf geistliche wie weltliche Zwecke gerichtet sind. Die als verallgemeinerungsfähig erachteten Strukturmerkmale der Religionsfreiheit, Neutralität des Staates und Eigenständigkeit der organisierten Religionen in der Regelung ihrer Angelegenheiten sind in Deutschland im Grundgesetz garantiert (Art. 4 und Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 und 3 Weimarer Reichsverfassung).

5. THEORETISCHE VERARBEITUNG. Luther wandte sich gegen die Verbindung von weltlicher und kirchlicher Gewalt in der Papstkirche wie gegen die Ablehnung alles Weltlichen durch protestantische Schwärmer. Mit seiner theologischen Unterscheidung zweier Reiche suchte er die Eigenständigkeit der Kirche und ihre Einordnung in die politische Ordnung zu begründen. Die mit Zwangsmitteln herrschende politische Obrigkeit galt ihm als von Gott eingesetzt, um sein weltliches Regiment zu führen. Innerkirchlich sollte der Landesherr nicht als Herrscher, sondern allenfalls als Mitglied der geistlichen Kirche helfen und schlichten. Angesichts innerprotestantischer Abweichungen dehnte Luther die landesherrliche Sorge aus auf die Erhaltung der Christlichkeit des Gemeinwesens. Die Glaubensbetätigung Abgefallener war zu verhindern und zu bestrafen. Zwang zur Annahme des Glaubens blieb inakzeptabel.

Über die Intention Luthers hinaus traten die Landesherrn in die durch die reichsrechtliche Aufhebung der Jurisdiktion der katholischen Bischöfe geschaffene Lücke ein. Später übten sie, gekoppelt mit dem Gedanken der Souveränität, das landesherrliche Kirchenregiment als Summepiskopat aus. Drei Generationen von staatsrechtlichen Theorien sollten diesen begründen und begrenzen. Nach der

Episkopaltheorie des 16./17. Jh. besaß der Landesherr treuhänderisch und befristet für die Zeit der Spaltung der Konfessionen reichsrechtlich übertragene, ursprünglich kirchliche Gewalt (Landesherr und Bischof in einer Person). Die Territorialtheorie (Beginn des 18. Jh.) leitete die Kirchengewalt allein aus der Territorialherrschaft als Bestandteil der fürstlichen Souveränität ab. An die Stelle dieser absolutistischen Kirchenverfassungslehre trat seit der Mitte des 18. Jh. die Kollegialtheorie. Die Kirchengemeinde unterliegt als freie und gleiche Gesellschaft (*collegium*) zur gemeinsamen Religionsausübung wie jeder Verein der (äußeren) Aufsicht des Landesherrn. Seine innerkirchlichen Befugnisse wurden mit der Fiktion einer »vereinsrechtlichen« Übertragung begründet.

Dagegen entwickelte sich katholischerseits in der Tradition der Staatslehren des Thomas von Aquin wie des Kardinals Robert Bellarmin eine staatsanaloge Sicht der Kirche als *societas (inaequalis) perfecta* mit eigenständiger Rechtsfähigkeit und Hoheitsmacht. Von Papst Leo XIII. wurde dies exemplarisch lehramtlich vorgelegt. Der Staat als Einrichtung der Schöpfungsordnung zur Verwirklichung des irdischen Wohls und die Kirche als Stiftung Christi zur Verwirklichung des Seelenheils sind in ihrer Ordnung eigenberechtigte höchste Gesellschaften. Ihre Gewalten unterstehen dem göttlichen Gesetz, das vom päpstlichen Lehramt verbindlich ausgelegt und konkretisiert wird. Dagegen verstoßende staatliche Gesetze erklärt es als Konsequenz einer (nach kirchlichem Urteil) staatlichen Machtüberschreitung für unwirksam. Aufgrund ihres höheren geistlichen Zweckes erstreckt sich die kirchliche Entscheidungsmacht *ratione peccati* bzw. *salutis* indirekt auch auf weltliche Angelegenheiten. Der jurisdiktionelle Charakter solcher Interventionen wurde de iure nicht aufgegeben. Die ihn verdeckende literarische Formelvielfalt (z.B. *potestas directiva*) spiegelt die Einsicht, dass diese Gewalt sich faktisch an der Souveränität der Staaten bricht. Zur Geltung gebracht werden kann sie nur noch über die innerkirchlich gehorsampflichtigen katholischen Gläubigen. Sie werden »zum innerstaatlichen Vollstreckungsorgan der kirchlichen *potestas indirecta* [...], dass auf eigenes Risiko handelt und handeln muss, ohne auf Schutz durch die Kirche rechnen zu können« (Böckenförde 1982, 26). Der Zugang zu individuellen Freiheitsrechten blieb zudem versperrt durch die Koppelung von Rechts-, Freiheits- und Wahrheitsbegriff und eine mittelalterlich-organische Auffassung vom Staat, der ein Selbststand des persönlichen Wohls gegenüber dem Gemeinwohl fremd ist. Wenn nur die Wahrheit ein Recht hat und wichtigstes Element des Gemeinwohls ist, muss der Staat katholisch sein und die öffentliche Betätigung nicht- und andersgläubiger Überzeugungen verweigern. Toleranz wird nur zur Vermeidung größerer Übel zugestanden.

II. Gegenwärtige Verhältnisbestimmung in konfessioneller Sicht

1. RÖMISCH-KATHOLISCHE SICHT. Die wichtigsten Quellen der verbindlichen Auffassung der römisch-katholischen Kirche über ihr Verhältnis zum Staat sind das päpstliche Gesetzbuch für die Lateinische Kirche (Codex Iuris Canonici) von 1983 und die Äußerungen des nachkonziliaren päpstlichen Lehramts. In ihnen werden die einschlägigen Lehren des II. Vatikanischen Konzils (über die Kirche, deren Wirken in der Welt und über die Religionsfreiheit) rechtlich umgesetzt bzw. ausgelegt. Hinzu kommt das situationsabhängig verdeutlichende oder modifizierende Konkordatsrecht.

Das Konzil hat die Religionsfreiheit lehramtlich als in der Würde der Person und in der Freiheit des Glaubensaktes gründendes Recht von Individuen wie Gemeinschaften in der Gesellschaft und im Staat anerkannt. Aufgrund der Einsicht, dass es Rechtsverhältnisse nur zwischen Personen gibt und deren Verhältnis zur Wahrheit moralischer Natur ist, konnte die katholische Kirche ihre Freiheit als jene beanspruchen, die als staatliches Grundrecht allen zukommt, ohne ihr Selbstverständnis als einzige wahre Religion aufzugeben. Die Forderung nach dem katholischen Staat ist aufgegeben. Ob und wieweit damit eine vorbehaltlose lehramtliche Anerkennung der weltanschaulichen Neutralität des Staates und seiner geistigen Fundierung (allein) aus der pluralistischen Gesellschaft erfolgte und eine Selbstrelativierung von der *societas perfecta* zu einer Staat und Gesellschaft nicht mehr übergeordneten *societas independens*, deren Glieder in weltlichen Angelegenheiten »eigenständig« handeln und »dabei zu Bischöfen und Priestern nicht in (hierarchischer) Abhängigkeit [stehen], sondern in einer durch die Unterschiedlichkeit der Aufgaben bestimmten Nebenordnung« (Böckenförde 1982, 33f.; 56), ist zweifelhaft.

Die römisch-katholische Kirche versteht sich nach dem geltenden Recht weiterhin als göttlich gestiftetes rechtsfähiges Sozialgebilde. Es ist wie sein Oberhaupt, der Papst, in allem, was der Erfüllung seiner Sendung dient, souverän, d.h. unabhängig von jeglicher menschlichen, (genossenschaftlichen oder) hoheitlichen Begründung seines rechtlichen Seins und Wirkens (cc. 113, 204).

Unterstrichen und konkretisiert wird diese Souveränität durch die Beanspruchung gleichfalls auf göttliches, d.h. unveränderbares Recht gestellter subjektiver Rechte oder Machtbefugnisse, die traditionell als in der Gründung der Kirche als *societas perfecta* enthalten oder als unmittelbare naturrechtliche Ansprüche daraus abgeleitet gelten: Unabhängigkeit des Papstes als Stellvertreter Christi von jeder weltlichen Instanz, jederzeitige freie Ausübung seiner Gewaltfülle (c. 331) und Gesandtschaftsrecht (c. 362), autonome Ausübung der kirchlichen Sendung (c. 747; 1075 § 1), Klerikerausbildung (c. 232), Vermögensfähigkeit (cc. 1254f., 1259), Abgabehoheit (c. 1260), Strafgewalt (c. 1311) sowie Gerichtshoheit in kirchlichen Straf- und Streitsachen (c. 1401, einschließlich v.a. der Ehesachen cc. 1671f.).

Auch der innere Aufbau dieser Eigenrechtsmacht, ihre hierarchische Scheidung des Führungs- und Leitungsstandes der Kleriker von dem der Laien gilt als göttlich verfügt und unveränderbar. Rechtlich zutreffend und in sachlichem Einklang mit dem Konzil ist die katholische Kirche als *societas iuridice perfecta inaequalis* zu bezeichnen, als Gesellschaft von Ungleichen (cc. 207, 1008, 129, 274, 747-753).

Mit c. 747 § 2 wurde der Anspruch auf authentische, d.h. in der Autorität Christi v.a. durch das päpstliche Lehramt erfolgende Auslegung des natürlichen Sittengesetzes erstmals kodifiziert. Dieser nach kirchenamtlicher Auffassung mittels der menschlichen Vernunft der von Gott geschaffenen Natur zu entnehmende Normenvorrat, einschließlich des auch dem Staat übergeordneten Naturrechts, gilt in seinem Grundbestand und mit seinen Hauptgeboten als zugleich im Dekalog offenbart. In gleicher Autorität beansprucht das Lehramt, über jegliche menschliche Angelegenheiten einschließlich politischer zu urteilen, soweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern (c. 747 § 2). Wann dies der Fall ist, entscheidet das Lehramt. Der Codex enthält so in zeitgemäßer Diktion wesentliche Inhalte der *potestas-indirecta*-Lehre auf der Linie ihrer Ausarbeitung durch Papst Leo XIII. samt der impliziten Höherwertigkeit der Kirche.

Dem entsprechen amtliche Lehre und Praxis. Die Freiheit und Würde des Menschen und dessen Grundrechte seien nicht zu trennen von der Wahrheit. Jene gebe es nur in ihr und nicht gegen sie. Die vom Lehramt vorgelegten unveränderlichen sittlichen Normen seien auch die Basis einer echten, wahren Demokratie. Die zweite Tafel des Dekalogs enthalte die Grundregeln des gesellschaftlichen Lebens mit bestimmten Forderungen. Öffentliche Gewalt und Bürger müssten sie befolgen (KKK 1884; 2244; VS 95-101). Die Sittenlehre sei unabhängig von der Befolgung demokratischer Regeln und Entscheidungsverfahren. Vielmehr hänge der Wert der Demokratie ab von der Übereinstimmung mit dem Sittengesetz (EV 70). Gesellschaften, die vom Evangelium absähen, drohten totalitär zu werden (KKK 2244; 2257; VS 99). Ein Gesetz, mit dem Abtreibung und Euthanasie zugelassen oder begünstigt wird, erklärt der Papst für »ganz und gar ohne glaubwürdige Rechtskraft«, als »kein wahres, sittlich verpflichtendes staatliches Gesetz mehr« (EV 72).

Das kirchliche Lehramt realisiert, dass sich sein Anspruch auf Weisungsgewalt *ratione salutis* gegenüber Staat und Parteien faktisch auf moralische Appelle reduziert und nur über die zu christianisierendem bzw. rechristianisierendem (»Evangelisierung«) gesellschaftlichem Engagement verpflichteten (c. 225 § 2; CL 42b) Laien politische Geltung erlangen kann. Diese sind bei der Ausübung ihrer bürgerlichen Freiheiten rechtlich zu Lehrgehorsam verpflichtet. Unfehlbar vorgelegten Glaubens- und Sittenlehren müssen sie bedingungslos zustimmen, nicht-unfehlbaren dürfen sie nicht öffentlich widersprechen (cc. 212, 227, 750-752). Verstöße sind von der kirchlichen Autorität strafrechtlich zu ahnden (c. 1371). Eine

Mitwirkung an sittlich inakzeptablen Gesetzen gilt zur Schadensbegrenzung (EV 73) als zulässig, solange der persönliche Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt nach außen nicht in Frage steht. Der bleibende Anspruch der römisch-katholischen Kirche, aus einer Position oberhalb der Gesellschaft in allen Fragen des objektiven Sittengesetzes ein Richteramt auch gegenüber staatlichen Rechtsfindungsprozessen innezuhaben, kann ihre Haltung gegenüber der neuzeitlichen Differenzierung zwischen Recht und Religion als entscheidendem demokratietheoretischem Element wie zur Demokratie selbst ambivalent und prekär erscheinen lassen.

2. EVANGELISCHE SICHT. Eine autoritative evangelische Lehre über den Staat und das Verhältnis der Kirche zu ihm gibt es nicht. Eine monographische Zusammenschau der situationsbezogenen und -bedingten theologischen Konzeptionen steht noch aus. Hingewiesen wird auf die lange Verbindung evangelischer Ethik mit der Tradition des Obrigkeitsstaates und idealistischen, romantischen und schließlich nationalen Überhöhungen des Staates bis hin zu dessen Qualifizierung als natürlich-notwendige Schöpfungsordnung Gottes. Sie haben es den evangelischen Kirchen nach ihrer Trennung vom Staat 1918 erschwert, ein positives Verhältnis zur neuen Staatsordnung der Weimarer Republik zu gewinnen, und konnten den Blick auf die Absichten der nationalsozialistischen Bewegung verstellen. 1934 hat die Barmer Synode der Bekennenden Kirche mit der 5. These ihrer »Theologischen Erklärung« jeden Totalanspruch des Staates ebenso abgelehnt wie das Fehlverständnis der Kirche als Organ des Staates. Nach 1945 haben sich die evangelisch-theologischen Staatstheorien stark ausdifferenziert. Als Konsens gilt die Abkehr von der Machtstaats- und Souveränitätsidee und die breite Anerkennung des Verfassungsstaates, der Demokratie und der internationalen Friedensordnung, wie sie in der Demokratie-Denkschrift der EKD von 1985 exemplarisch zum Ausdruck kommt. Der Anspruch auf Verkündigungsfreiheit wird im theologisch-kirchlichen Schlagwort vom »Öffentlichkeitsauftrag« der Kirchen gebündelt. Er umfasst nicht nur die gottesdienstliche Predigt, sondern auch gesellschaftspolitische Äußerungen und sozial-karitative Aktivitäten. Maßstab, Methode und Bereiche kirchlichen Redens werden in der Spannweite zwischen scharfer Trennung und naher Zuordnung von Staat und Kirche kontrovers diskutiert. Als gemeinsame Elemente gelten, dass politische Entscheidungen nicht linear biblisch ableitbar sind, dass die Kirche kein politisches Amt hat und es nicht um die Errichtung einer christlichen Gesellschaft gehen darf. Die Verbindlichkeit kirchlicher Äußerungen bestimmt sich nicht nach der Frage, wer redet, sondern aus der Bewährung ihres Schrift- und Sachbezugs. Auch Stellungnahmen kirchlicher Organe verstehen sich nicht als autoritative Weisung, sondern als Argumentationshilfen für die eigenverantwortlich handelnden Gläubigen.

III. Geschichtliche Offenheit

Die Geschichtlichkeit des Verhältnisses von Staat und Kirche bedingt eine Vielfalt konkreter Ordnungsmodelle. Sie wird von den gängigen Systematisierungen in Staatskirchen- oder Trennungsmodelle (mit oder ohne Kooperation) eher verdeckt. Ihre weitere Entwicklung lässt sich nicht sicher prognostizieren. Möglich ist die Anzeige von Problemfeldern und erwartbaren äußeren wie inneren Herausforderungen.

International ist nicht nur die Verweigerung der Religionsfreiheit ein Problem, sondern zunehmend auch deren Verständnis und Umsetzung in religionsrechtliche Gleichheit. Die Einordnung der Religionsfreiheit in das Ökonomisierungsparadigma als Marktfreiheit für Religionen verhindert deren gerechtigkeitsgleiche Wahrnehmung, die legitime Ungleichheiten unabhängig von mitgliedschaftlicher oder finanzieller Quantifizierung einschließt. So müssen die Möglichkeiten gesellschaftspolitischer Mitwirkung jüdischer Kultusgemeinden nach dem Nationalsozialismus in Deutschland anderen Gleichheitsvoraussetzungen unterliegen als in anderen europäischen Staaten. Diese haben zudem auf eigenem Gebiet mit einer größeren Zahl von Religionsgemeinschaften zu tun, als ihnen jeweils historisch vertraut ist. Offen ist, ob und wie weit das nationale Staatskirchenrecht »europafest« ist oder zumindest punktuelle Einflüsse und Überlagerungen (Caritas, Diakonie, Arbeitsrecht, Kirchenfinanzierung) durch das vornehmlich ökonomisch motivierte europäische Gemeinschaftsrecht wird hinnehmen müssen. Ebenso offen ist, ob die diagnostizierte Konvergenz des Religionsrechts der europäischen Staaten (schrittweise Entstaatlichung von Staatskirchen, zunehmende Kooperationsbereitschaft in Trennungssystemen) eine Tendenz zu dem auf starke Kooperation angelegten deutschen staatskirchenrechtlichen System ermöglicht. Dessen dauerhafte Stabilität wird nicht mehr für selbstverständlich gehalten.

Hierzulande fällt den Kirchen die Umsetzung ihrer Vorstellungen von christlicher Weltgestaltung zunehmend schwer. Die Verringerung des demographischen Rückhalts durch Mitgliederschwund und mangelnden Zuwachs aufgrund bereits eingelebter Konfessionslosigkeit (in den neuen Bundesländern) schlägt sich in der konfessionellen Zusammensetzung der politischen Organe nieder. Politische Veränderungsstrategien zugunsten einer stärkeren Trennung von Staat und Kirche werden erwartet. Konsensfindung und möglicherweise politische Mobilisierung sind in der Zivilgesellschaft nicht »top-down« über Gebote und Verbote möglich, sondern nur durch Angebot und Überzeugung. Dabei kann sich die Unterscheidbarkeit von anderen Angeboten verringern. Die Schwierigkeiten der katholischen Kirche mit den Funktionsmechanismen zivilgesellschaftlicher Kommunikation dürften langfristig größer sein. Sie sind systembedingt. Gläubige, die nicht aufgrund materieller Abhängigkeit disziplinierbar sind, versagen den vom Papst auch in Fragen der sozialen Moral verschärft eingeforderten Gehorsam. Der demokratischen Gesellschaft ist die ständische Zuordnung von Menschengruppen in recht-

licher Über- und Unterordnung zunehmend unplausibel. Bemühungen von Diözesanbischöfen und Bischofskonferenzen, sich des Kommunikationsmodus ihrer Gesellschaften zu bedienen und in Wortmeldungen vorrangig zu argumentieren statt zu dozieren, sind kirchenpolitisch interessant, aber nicht von systematischem Belang. Sie müssen etwaigen Einsprüchen des Papstes oder der römischen Kurie weichen.

Vor diesem Hintergrund gibt die Bezogenheit von Staat und Kirche weniger unmittelbar theologisch als v.a. ekklesiologisch-konfessionskundlichen Aufschluss. In ihr bündeln sich die Selbstverständnisse der evangelischen und römisch-katholischen Konfessionskirchen auch in ihrem Weltbezug. Dabei stellt die römisch-katholisch beanspruchte Ekklesionomie nicht nur christlicher Existenz eine gleichermaßen gesellschaftliche wie ökumenische Herausforderung dar.

H. Barion, »Weltgeschichtliche Machtform«? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils [1968]: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn u.a. 1984, 599–645; —, *Potestas indirecta* [1966]: W. Böckenförde (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, Paderborn u.a. 1984, 509f.; *E.-W. Böckenförde*, Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter, Tübingen 2002; —, Staat – Gesellschaft – Kirche: *ChGimG* 15 (1982), 5–120; *M. N. Ebertz*, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1999; *R. M. Grant* u.a., Kirche und Staat: *TRE* 18, 354–405; *H.-J. Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; *M. Heckel*, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach evangelischem Verständnis: *HdbStKirchR*² 1, 157–208; *J. Jablin* u.a. (Hg.), *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle »leggi imperfette«*, Bologna 1996; *B. Jeand'Heur/S. Koriath*, Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart u.a. 2000; *Kongregation für die Glaubenslehre*, Nota doctrinalis (Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben), *OssRom* 33 (2003), Nr. 4 v. 24.1., 9–11; *C. Link*, Kirchenrecht (= Staatskirchenrecht): *HRG* 2, 783–825; *J. Listl*, Aufgabe und Bedeutung der kanonischen Teildisziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem II. Vatikanischen Konzil: —/W. Aymans/A. Egler (Hg.), *Fides et Ius*. FS G. May, Regensburg 1991, 455–490; *M. Maurer*, Kirche, Staat und Gesellschaft im 17. und 18. Jh., München 1999; *P. Mikat*, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche: *HdbStKirchR*² 1, 111–155; *E. Mühlberg* (Hg.), *Die Konstantinische Wende*, Gütersloh 1998; *J. Neumann*, Grundriss des katholischen Kirchenrechts, Darmstadt 1981, 323–352; *G. Robbers* (Hg.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, Baden-Baden 1995; *K. Schlaich*, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen: *HdbStKirchR*² 2, 131–180. *Zeitschriften*: *EssGespr.*; *EJCSR*; *JLR*.

NORBERT LÜDECKE