

AN DEN HERAUSFORDERUNGEN DES KONZILS VORBEI ANMERKUNGEN ZUM DEMOKRATIETHEORETISCHEN ROLL BACK DES SYNODENPAPIERS ÜBER DIE „AUFGABEN DER KIRCHE IN STAAT UND GESELLSCHAFT“

HERMANN-JOSEF GROBE KRACHT

Das Arbeitspapier zu den „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“¹ gehört zu den weniger spektakulären Texten der Würzburger Synode. Es nimmt zentrale Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils eher zaghaft-zaudernd als freudig-zustimmend auf und ist insgesamt durch einen defensiv-apologetischen Grundzug gekennzeichnet. Dem Text geht es – vor dem Hintergrund der gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der frühen 1970er Jahre – vor allem darum, die etablierte staatskirchenrechtliche Position der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland gegen Kritik zu verteidigen. Die theologischen Aufbrüche zur kirchlichen Anerkennung des politischen Selbstverständnisses moderner westlicher Demokratien, denen das Konzil einen großen Teil seiner Kraft gewidmet hatte, werden dagegen kaum aufgegriffen oder gar weitergeführt. Die folgenden Ausführungen wollen zunächst kurz an einige Grundmerkmale der Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche im Staatskirchenrecht der frühen Bundesrepublik erinnern (1.), um dann im Blick auf die staats- und demokratiethoretischen Aufbrüche des Konzils (2.) zu verdeutlichen, inwiefern der Synodentext diese Impulse eher programmatisch verweigert als produktiv vorangetrieben hat (3.). Auch vierzig Jahre nach Beginn der Würzburger Synode steht für die katholische Kirche der Bundesrepublik ein überzeugendes Grundsatzdokument zur Klärung ihres Verhältnisses zu den Prinzipien säkularer Staatlichkeit und moderner zivilgesellschaftlicher Demokratie noch immer aus (4.).

1. Wahrung und Festigung der sittlichen Grundlagen des Staates?
Zur staatskirchenrechtlichen Rede vom Öffentlichkeitsauftrag
der Kirchen

Aus heutiger Sicht mutet es befremdlich an, dass sich die Würzburger Synode nicht dazu durchringen konnte, ein vorwärtsweisendes Dokument zum Verhältnis der katholischen Kirche zum freiheitlich-

¹ Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft, in: Gemeinsame Synode. Offizielle Gesamtausgabe. Ergänzungsband, Freiburg/Br. 1977, 187–214.

demokratischen Staat der Bundesrepublik vorzulegen. Dabei waren die Katholiken, die im späten 19. Jahrhundert noch als vaterlandslose Ultramontanisten und Staatsbürger zweiter Klasse galten, nach dem Zweiten Weltkrieg in einem zuvor nie gekannten Ausmaß im deutschen Staatswesen ‚angekommen‘. Zwar hatten sich die deutschen Bischöfe über die Verabschiedung des von den Idealvorstellungen eines katholischen Glaubensstaates so weit entfernten Bonner Grundgesetzes noch „aufs schwerste gekränkt“ und „aufs bitterste enttäuscht“² gezeigt; dennoch sollten gerade die Katholiken in der Ära Adenauer zu einer der wichtigsten Träger- und Unterstützerguppen des neuen Staatswesens avancieren, auch wenn die Grundüberzeugungen der modernen Demokratie, die Prinzipien der Volkssouveränität und der freien, von vorgegebenen religiösen Wahrheitsansprüchen abgekoppelten Meinungs- und Willensbildung mit der offiziellen Staats- und Gesellschaftslehre der katholischen Kirche keineswegs im Einklang standen.

Hatte sich die Weimarer Republik von der obrigkeitsstaatlichen Tradition des ‚Bündnisses von Thron und Altar‘ selbstbewusst emanzipiert und sich im Vertrauen auf die Überzeugungskraft der demokratischen Ideale daran gemacht, den Grundsatz der Trennung von Kirche und Staat festzuschreiben, so dominierte nach der Katastrophe des Nationalsozialismus die Angst, dass die neu zu errichtende Bundesrepublik ohne die moralisch-kulturellen Kraftquellen des Christentums nicht auskommen könne. Deshalb schien eine starke institutionelle Einbindung der Kirchen ein Gebot staatlicher Klugheit zu sein. In diesem Sinne bezeichnet schon die 1947 verabschiedete Landesverfassung von Rheinland-Pfalz die Kirchen als „anerkannte Einrichtungen für die Wahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ (Art. 41). Damit sollte zum Ausdruck gebracht werden, dass das neue Gemeinwesen, wie der Bonner Staatsrechtslehrer Klaus Schlaich im

² Die deutschen Bischöfe, Erklärung nach Annahme des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23.05.1949), in: Günter Baadte – Anton Rauscher (Hg.), Dokumente deutscher Bischöfe, Bd. 1: Hirtenschreiben und Ansprachen zu Gesellschaft und Staat 1945–1949, Würzburg 1985, 311–316, hier 313. Nach dem Willen der Bischöfe hätte das Grundgesetz eine öffentliche und feierliche Anerkennung der „schon in der Natur gegebenen, ewig gültigen, durch Christus neu gefestigten und vollendeten Gottesordnung“ (ebd. 311) sein sollen. Besonders kritisiert wurde, dass das Grundgesetz „das Recht der Eltern, den religiösen Charakter der öffentlichen Pflichtschule, die ihre Kinder besuchen müssen, zu bestimmen, [...] trotz der klaren Begründung aus dem Naturrecht“ (ebd. 313), nicht festgeschrieben habe: „Das Grundgesetz bleibt so mit einem schweren Makel behaftet. Es wird vom christlichen Volksteil immer als unerträglich empfunden werden, daß im Wortlaut des Grundgesetzes das Elternrecht in seiner Anwendung auf die Schul-erziehung nicht ausdrücklich anerkannt worden ist“ (ebd. 314).

Jahr 1975 formulierte, „den öffentlichen Dienst der Kirchen wünscht, dessen begehrt und daß es die Kirchen daraufhin will in Anspruch nehmen können“³. Offensichtlich war man also zutiefst davon überzeugt, dass die moralisch-kulturellen Bestandsbedingungen der jungen Bundesrepublik ohne den Rückgriff auf die von den Kirchen verwalteten Sittlichkeitsbestände der christlichen Religion nicht zu sichern seien, auch wenn diese sich nicht gerade durch besondere Demokratiefreundlichkeit auszeichneten.

In das Bonner Grundgesetz hat diese Währungs- und Festigungsformel allerdings keinen Eingang gefunden. Ein entsprechender Antrag ist im Hauptausschuss des Parlamentarischen Rates im November 1948 denkbar knapp gescheitert. Stattdessen wurden die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung mit ihrem Vorrang des Trennungs- und Distanzgedankens unverändert übernommen. Die Währungs- und Festigungsformel sollte jedoch Eingang in mehrere Landesverfassungen und in zahlreiche Kirchenverträge finden, und zwar bis in die Gegenwart hinein. So wurde dieser Topos 1992 auch in die neue Landesverfassung von Sachsen aufgenommen, ohne allerdings zu berücksichtigen, dass hier – anders als im Westdeutschland der unmittelbaren Nachkriegszeit – von volkskirchlichen Verhältnissen keine Rede mehr sein kann, so dass die Vorstellung, die Kirchen trügen landesweit nach wie vor eine bedeutsame Verantwortung „für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens“ (Art. 109 SächsLV), nun merkwürdig obsolet und unangemessen wirkt.

Die unerwartet langlebige Währungs- und Festigungsformel orientiert sich noch deutlich an den älteren, vordemokratischen Traditionen einer ‚harmonischen Zusammenarbeit‘ von geistlicher und weltlicher Macht. Hier lag die Verantwortung für gute und gerechte Politik, die Pflege von Sitte, Anstand und Moral und die Sorge um das Gemeinwohl noch nicht bei den Staatsbürgern selbst, sondern noch ganz selbstverständlich bei den politischen und kirchlichen Autoritäten, die die (fast ausnahmslos) christliche Bevölkerung gemeinsam als gottgegebene Obrigkeiten zu führen und zu regieren hatten. Diese Skepsis gegenüber einer Legitimi-

³ Klaus Schlaich, Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen, in: Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2, Berlin 1975, 231–272, hier 268. In der 1995 erschienenen Neuauflage dieses Handbuchs formuliert Schlaich dann schon deutlich vorsichtiger, dass das politische Gemeinwesen mit der Anerkennung des ‚Öffentlichkeitsanspruchs des Evangeliums‘ zu erkennen gebe, „daß es sich die öffentliche Verkündigung der Kirchen, die daraus resultierende Anrede an Gesellschaft und Staat und den sozialen Dienst der Kirchen gefallen läßt, diese ernst nimmt und sie begehrt und fördert“ (ebd. 132).

on des Staates allein aus den säkularen Potenzialen eines demokratisch-staatsbürgerlichen Ethos' von Freien und Gleichen, die in öffentlichen Meinungs- und Willensbildungsprozessen über ihre gemeinsamen Angelegenheiten vernünftig beratschlagen und in der Lage sind, die Verantwortung für das Gemeinwohl der Gesellschaft politisch und moralisch in die eigenen Hände zu nehmen, gilt auch für die staatskirchenrechtliche Formel vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‘, mit dem in der Nachkriegszeit regelmäßig die neue Nähe zwischen Staat und Kirche umschrieben wurde.⁴ Sie findet sich erstmals in der Präambel des 1955 „in Übereinstimmung über den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und ihre Eigenständigkeit“ (Loccumer Formel) geschlossenen Niedersächsischen Kirchenvertrages und wurde in den Folgejahren von allen jüngeren evangelischen Kirchenverträgen übernommen und auch für die staatskirchenrechtliche Verhältnisbestimmung zur katholischen Kirche verbindlich. Für die Nachkriegszeit kann man deshalb mit Paul Mikat, dem katholischen Kirchenrechtler und ehemaligen Kultusminister von Nordrhein-Westfalen, von „einer weithin allgemeinen Anerkennung des Öffentlichkeitsauftrags der Kirchen im deutschen Staatsrecht“⁵ sprechen; ein Phänomen, mit dem sich der demokratische Staat der Bundesrepublik – wie in den Zeiten vormoderner, staatsabsolutistischer Herrschaft – erneut

⁴ Auch dieser Topos hat es bis in die Landesverfassungen der neuen Bundesländer gebracht. Er findet sich etwa in der Brandenburgischen Verfassung vom August 1992, in der es – allerdings ohne nähere Erläuterung – heißt, dass das Land „den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und Religionsgemeinschaften“ (Art. 36) anerkenne; vgl. zum heutigen kirchenrechtlichen Status dieser Formel insgesamt Götz Klostermann, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen – Rechtsgrundlagen im kirchlichen und staatlichen Recht. Eine Untersuchung zum öffentlichen Wirken der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, Tübingen 2000. Die Rede vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirche‘ erinnert nicht zufällig an die von dem reformierten Schweizer Theologen Alfred de Quervain im Jahr 1938 geprägte Formel vom ‚Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums‘, die im Kampf der Bekennenden Kirche gegen die nationalsozialistischen Herrschaftsansprüche entstand und die Bischöfe und Kirchengemeinden „vor den Versuchungen dieser Tage“ warnen wollte: „Wir sind versucht, das Licht des Evangeliums abzublenden aus Furcht davor, Aergernis zu erregen. [...] Ihr schweigt, wo ihr reden solltet, verstummt, sobald man euch schweigen heißt; so geht keine Kraft mehr aus von der Verkündigung der Kirche.“ (Alfred de Quervain, *Der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums* [Theologische Studien 4], Zürich 1946, 5.) Nach dem Krieg sollte aus dieser staatskritisch akzentuierten theologischen Selbstbeschreibung der Kirche dann jedoch jene staatsaffirmierende Rede vom ‚Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen‘ für die kulturelle Wertpflege und die politischen Legitimationsbedürfnisse des Gemeinwesens werden, die bis heute, wenn auch oft in abgeschwächter Form, sowohl von den Kirchen wie auch vom Staat beibehalten wird.

⁵ Paul Mikat, *Art. Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen*, in: *Staatslexikon*. Bd. 4, Freiburg/Br. 1988, 142–145, hier 143.

„die in den Kirchen schlummernden Kräfte für die Neuordnung des Staatswesens nutzbar“⁶ machen will, da er sich offensichtlich noch immer nicht in der Lage sieht, auf die „herrschaftslegitimierende Kraft der kirchlichen Mächte“⁷ wirklich zu verzichten. Die neue Kirchenfreundlichkeit des demokratischen Staates und die auch von den Kirchen gewollte und vertraglich vereinbarte Nähe zum neuen Staat bewegen sich in der frühen Bundesrepublik also wieder deutlich im Horizont jener eher obrigkeitlich als demokratisch angelegten Verhältnisbestimmung von kirchlicher und weltlicher Autorität, die die Weimarer Reichsverfassung ebenso wie das Bonner Grundgesetz eigentlich zu überwinden trachtete.

2. Auf dem Weg zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft? Die staats- und demokratietheoretischen Aufbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das über Jahrhunderte eingelebte paternalistische Modell der ‚geordneten Zusammenarbeit‘ von Kirche und Staat ist durch die programmatischen Grundsatzbeschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine fundamentale Legitimitätskrise gestürzt worden. Insbesondere *Dignitatis humanae*, die nur knapp 16-seitige Erklärung über die Religionsfreiheit als „Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“, hatte den Staat aus seiner religiösen Mitverantwortung für das ‚seelische Heil‘ seiner Bürger vollständig entlassen und mit der überkommenen katholischen Staatslehre radikal gebrochen. Und auch *Gaudium et Spes*, die große Pastoralkonstitution über „die Kirche in der Welt von heute“, hat sich auf das formale Institutionengefüge und das spezifische Ethos der modernen Demokratie ernsthaft eingelassen, auch wenn es diesem Text deutlich weniger als dem Dokument zur Religionsfreiheit gelungen ist, auch begrifflich-systematisch mit der überkommenen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat zu brechen.

Mit der vorbehaltlosen Bejahung der Religionsfreiheit als einem individuellen Schutz- und Abwehrrecht des Einzelnen hat die katholische Kirche die prinzipielle Unzuständigkeit des Staates in religiösen Dingen anerkannt und die Aufgaben des Staates in weltanschaulicher Hinsicht ganz im Sinne der liberalen Rechtstradition auf den „Schutz und die För-

⁶ Wolfgang Conrad, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945*, Göttingen 1964, 52.

⁷ Hermann Heller, *Staatslehre*, Leiden 1934, 210.

derung der unverletzlichen Menschenrechte“ (DH 6,2) begrenzt.⁸ Durch diese Anerkennungsleistung ist die katholische Kirche

„grundsätzlich zu einer sozial verträglichen Religionsgemeinschaft geworden. Sie hat in ihrer Staatslehre nun als ganze Kirche den Schritt vom Status quo konfessioneller Glaubensstaaten zur Gleichberechtigung aller Religionen und Weltanschauungen in einem freiheitlichen Staat vollzogen.“⁹

Damit haben die katholischen Kirchen „in den einzelnen Ländern aufgehört, staatliche Zwangsinstitutionen sein zu wollen, und sind zu freien religiösen Einrichtungen der Zivilgesellschaft geworden“¹⁰.

Das Konzil unterscheidet damit erstmals in der kirchlichen Lehrtradition systematisch zwischen der Staatsgewalt (*potestas civilis, potestas publica*) und der staatsfernen Gesellschaft (*societas, societas humana*) einerseits und – damit korrespondierend – zwischen dem Gemeinwohl (*bonum commune*) und der öffentlichen Ordnung (*ordo publicus*) andererseits. Staatliche Eingriffe in den Bereich der weltanschaulichen Freiheit der Bürger und ihrer verschiedenen Glaubens- und Gesinnungsgemeinschaften hält *Dignitatis humanae* nur noch in dem Maße für legitim, wie es darum geht, die Gesellschaft „gegen Mißbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können“ (DH 7,3). Das staatliche Eingriffsrecht sollte deshalb auch nicht mehr auf die Verwirklichung eines vorgegebenen Gemeinwohls, sondern nur noch auf die Aufrechterhaltung der ‚öffentlichen Ordnung‘ zielen, so dass der Staat nun nicht länger als „Hüter einer objektiven Tugend- und Wahrheitsordnung“, sondern nur noch als „Garant einer Friedens- und Freiheitsordnung“¹¹ in Erscheinung tritt. Anders als in der aristotelisch-thomistischen Tradition ist der Staat nun nicht mehr die umfassende politische Gemeinschaft (*communitas politica, civitas*), die als solche eine im göttlichen Schöpfungs-

⁸ Vgl. dazu Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997, 214–236; zu den historischen Entstehungskontexten und der systematisch-theologischen Relevanz des Konzilsdekrets über die Religionsfreiheit jetzt auch die Beiträge in: Karl Gabriel – Christian Spieß – Katja Winkler (Hg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010.

⁹ Jörg Bopp, Die Erklärung über die Religionsfreiheit vom II. Vatikanischen Konzil, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 11 (1967) 193–217, hier 216.

¹⁰ José Casanova, Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: Transit Europäische Revue 8 (Herbst 1994) 21–41, hier 28.

¹¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Stimmen der Zeit 176 (1965) 199–212, hier 209.

plan angelegte natürliche Gemeinschaftsform der Menschen darstellt und von den berufenen Autoritäten auf ihr ‚irdisches Wohl‘ und ihr ‚seelisches Heil‘ hin zu ordnen und zu lenken sei. Vielmehr eignet sich das Konzil hier die zentralen demokratiethoretischen Differenzierungen der europäischen Moderne an, mit denen es neue Maßstäbe für die Demokratiekompatibilität der kirchlichen Staats- und Gesellschaftslehre setzt. Denn nur auf der Grundlage dieser Differenzierungen von technisch-administrativem Staatsapparat und ihm gegenüberstehender freier Staatsbürgergesellschaft, von material-umfassendem Gemeinwohl und formal-neutraler Rechtsordnung wird das zentrale Ethos der modernen Demokratie verständlich. Denn hier obliegt es niemand anderem als den freien und gleichen Staatsbürgern selbst, sich ‚ihren‘ Staatsapparat demokratisch anzueignen und ihn in Prozessen diskursiver Meinungs- und Willensbildung auf diejenigen Ziele und Zwecke zu programmieren, auf die sie sich zuvor in gemeinsamen Beratungs- und Beschlussfassungspraxen verständigt haben. Nur so nämlich kommen die Bürger wirklich in die Lage, dem Projekt der modernen Demokratie entsprechend obrigkeitliche Fremdregierung durch republikanische Selbstregierung ersetzen zu können und keinen anderen Gesetzen mehr gehorchen zu müssen als denen, die sie sich als politisch und moralisch mündige Bürger in ihrer gemeinsamen Gemeinwohl-Verantwortung selbst gegeben haben.

Damit hat die Erklärung über die Religionsfreiheit einen definitiven Umbruch zu einer neuen zivilgesellschaftlichen Politikperspektive vollzogen, auch wenn dies von der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre der Nachkonzilszeit kaum offensiv rezipiert und systematisch ausgearbeitet worden ist. Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, in der sich die begrifflichen Differenzierungen von *Dignitatis humanae* nicht finden und die deshalb noch keinen wirklichen Durchbruch zum Selbstverständnis moderner Demokratie erreichen konnte, sollte sich in praktisch-politischer Hinsicht auf eine neue Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat, von Katholizismus und Moderne verpflichten und einer nicht länger obrigkeitlich, sondern zivilgesellschaftlich angelegten Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat den Weg bahnen. Die Kirche entwirft sich hier nämlich nicht mehr als gesellschaftsjenseitige Größe, sondern als „gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment“ (GS 44,1), die „gerade in dieser Welt besteht und mit ihr lebt und wirkt“ (GS 40,1). Damit sind die jahrhundertealten Traditionen einer Vor- und Überordnung der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft grundsätzlich aufgekündigt worden; und so verwundert es nicht, dass das Konzil vom Staat nicht länger besondere Förder- und Unterstützungsleistungen, sondern lediglich die Gewährleistung der bürgerlichen Freiheitsrechte erwar-

tet. Denn diese reichen den Konzilsvätern aus, um der Kirche die für ihren Verkündigungsauftrag unverzichtbare Möglichkeit offenzuhalten,

„in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS 76,5).

Damit hat die Kirche des Konzils in ihrem Verhältnis zum demokratischen Staat der europäischen Moderne tatsächlich einen radikalen Positionswechsel vollzogen, mit dem sie „das Blatt des Mittelalters endgültig umgedreht hat“¹².

3. Sowohl in Staat und Gesellschaft als auch diesen gegenüber?
Zur Rede vom ‚politischen Auftrag‘ der Kirche im Arbeitspapier der Synode

Vor diesem Hintergrund stellt sich nun die Frage, wie die Würzburger Synode die staats- und demokratietheoretischen Aufbrüche des Konzils aufgegriffen hat und wie sie das Verhältnis der katholischen Kirche zum Staat der Bundesrepublik zu Beginn der 1970er Jahre zu bestimmen versucht. Der relevante Bezugstext ist hier das gut 25 Druckseiten umfassende Dokument „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“, das von der Sachkommission V: „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche“ im Januar 1973 mit einer Gegenstimme verabschiedet und kurz darauf als erstes „Arbeitspapier“ der Synode veröffentlicht wurde.¹³

¹² Yves Congar, Einleitung und Kommentar zum Vierten Kapitel des Ersten Teils der Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes‘, in: LThK Bd. 14, 21968, 397–422, hier 401.

¹³ Im Folgenden zit. nach: Gemeinsame Synode (s. Anm. 1) 187–214. Zu den Entstehungshintergründen und Konfliktkontexten, in denen dieses Papier entstand, vgl. die knappen Hinweise bei Karl Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: ebd. 7–27, bes. 20–23. Hier ist vor allem auf den stärker gesellschaftskritisch akzentuierten und nicht zur Veröffentlichung angenommenen Text zum „Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft“ zu verweisen, der von Wilhelm Dreier und Marita Estor erarbeitet worden ist; vgl. dazu Wilhelm Dreier, Einführung in das Arbeitspapier, in: Dieter Emeis – Burkhard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang?, Düsseldorf 1976, 425–435. In diesem Band wird eine Fassung dieses knapp 50-seitigen Textes zugänglich gemacht, der sich in Anlehnung an das programmatische Synodendokument „Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit“ das Ziel gesetzt hatte, „das große Wort von der ‚Sprengkraft gelebter Hoffnung‘ im Engagement zur Veränderung inhumaner Strukturen der Leistungsgesellschaft Realität werden zu lassen“ (so Dreier, ebd. 435). Gründe für die Ableh-

Im ersten und ausführlichsten Teil dieses Textes geht es um Begründung, Inhalt und Umfang des „politischen Auftrags der Kirche und der einzelnen Christen“ (A. 189–198). Daran schließt sich ein nur knapp dreiseitiger Abschnitt über das „Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland“ (B. 198–200) an, dem eine ebenfalls eher kurze Passage über „Mittel und Wege zur Erfüllung des politischen Auftrages der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland“ (C. 201–206) folgt. Sehr ausführlich beschäftigt sich das Dokument dann mit der „Finanzierung der kirchlichen Aufgaben“ (D. 206–213), bevor am Ende noch einige knappe „Bemerkungen zu den Konzilsaussagen über Kirche und Staat“ (E. 213–214) folgen.

Das thematische Leitmotiv dieses Textes bildet also die Formel vom ‚politischen Auftrag‘ der Kirche und der Katholiken. Weil die Kirche – verstanden als „das Volk Gottes, die Gemeinschaft aller Gläubigen“ – schon „durch ihr bloßes Dasein ein Politikum“ (189) darstelle und allein schon „die Existenz der Kirche ein politischer Faktor“ sei, bestehe immer schon eine „Wechselbeziehung zwischen Staat und Kirche“. Dies habe seinen „letzten Grund“ darin, „daß es dieselben Menschen sind, deren Wohl das Ziel staatlichen und kirchlichen Wirkens ist“. Zwar dienen beide einem „jeweils verschiedenen Ziel“; dieses erreichten sie aber

„am besten, wenn ihr Verhältnis zueinander von der gegenseitigen Anerkennung ihrer Eigenständigkeit und von fördernder Zusammenarbeit bestimmt ist, einer Zusammenarbeit, deren oberste Richtschnur das Wohl des Menschen, seine Würde und seine Freiheit ausmachen“ (190).

Das Papier bewegt sich also noch deutlich in den überkommenen Wahrnehmungsmustern der ‚einträchtigen Zusammenarbeit‘ von Staat und Kirche. Dementsprechend macht es sich mit großer Selbstverständlichkeit auch die Topoi vom ‚Öffentlichkeitsauftrag‘ und vom ‚Hüter- und Wächteramt‘ der Kirche zu eigen, auf denen „die vertraglichen und verfassungsmäßigen Rechtsgrundlagen für das Verhältnis von Kirche und Staat“ beruhen, ohne in diesem Zusammenhang auf die theologische

nung dieses so genannten ‚Leistungspapiers‘ durch das Präsidium der Synode lagen u. a. darin, dass dieser Text zum Zeitpunkt seiner geplanten Verabschiedung noch ‚unfertig‘ war und ihm, so Lehmann (Allgemeine Einleitung 23), eine „Vermischung der Kapitalismuskritik der päpstlichen Sozialzyklen mit gesellschaftskritischen Theorien der neuen Linken (Systemkritik)“ zum Vorwurf gemacht wurde. Über die Autorschaft des schließlich veröffentlichten Arbeitspapiers „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“ finden sich in der Literatur keine Hinweise. Dem Vernehmen nach geht es aber wesentlich auf Vorarbeiten des Essener Diözesanjustitiars Heiner Marré zurück.

Formel vom ‚Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums‘ auch nur zu sprechen zu kommen. Aus dem ‚Öffentlichkeitsauftrag‘ folge „eine besondere Mitverantwortung der Kirche für die sittlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat und in der Völkergemeinschaft“. Deswegen müsse die Kirche

„vor allem solche sittliche [sic] Vorstellungen wirksam vertreten, die der pluralistische Staat selber nicht entwickeln kann, die aber zum Zusammenleben der Menschen und zur Ordnung der Gesellschaft unerlässlich sind“ (192).

Dass sich die Kirche dem ‚pluralistischen Staat‘ damit als Lieferantin ‚sittlicher Grundlagen‘ gewissermaßen andient und in die Rolle einer quasistaatlichen Agentur zur Produktion staatsichernder Kultur und Moral bringt, wird hier als theologisches Problem für die Freiheit und Eigenständigkeit der Kirche offensichtlich nicht wahrgenommen, jedenfalls nicht entsprechend thematisiert.

In der Verhältnisbestimmung von Kirche, Staat und Gesellschaft arbeitet das Papier weiterhin mit dem überkommenen Dreierschema, demzufolge die Kirche eine eigenständige dritte Größe jenseits der politischen Autoritäten des Staates und jenseits der Gesellschaft mit ihren verschiedenen Gruppierungen und ‚freien Kräften‘ darstelle. Zwar wird durchaus eingeräumt, dass die katholische Kirche „in mancher Beziehung, vom Staat her gesehen, selbst eine solche Gruppierung, wenn auch besonderer Art, darstellt“ (191); auch bekennt sich das Synodenpapier ohne Vorbehalte dazu, dass die Kirchen der Bundesrepublik im Rahmen der grundgesetzlichen Bestimmungen „freie Kirchen in einem demokratischen Gemeinwesen und in einer pluralen Gesellschaft“ (198) seien; die konziliaren Bemühungen allerdings, die Kirche nicht länger als gesellschaftsjenseitige Institution im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft, sondern explizit als ‚pilgerndes Gottesvolk‘, als integrales Element moderner Gesellschaften zu profilieren, das „den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam geht“ (vgl. GS 40,2), haben in diesem Text kaum systematische Spuren hinterlassen.

Die Kirche sei, so heißt es im synodalen Arbeitspapier, zum Gespräch und zur Zusammenarbeit mit dem Staat und den ‚freien Kräften‘ der Gesellschaft bereit und verpflichtet. In diesem Rahmen habe sie, so scheint das Dokument zu insinuieren, aber nicht so sehr eigene Positionen und Überzeugungen in die gesellschaftlichen Debatten einzubringen als vielmehr eine vermittelnde Rolle wahrzunehmen, um zu verhindern, dass in den politisch-gesellschaftlichen Konflikten „Gruppenbildung und Meinungsvielfalt [...] zu einer Härte der öffentlichen Auseinandersetzung

führen, die das Gemeinwohl, ja den inneren Zusammenhalt eines Staates in Frage stellt“. „Solcher zerstörerischen Polarisierung im politischen Meinungskampf muß die Kirche mit aller Kraft entgegentreten“; und „wo es angezeigt ist, muß sie selbst Plattformen bieten, die auf der Grundlage der Sachlichkeit zu einem Ausgleich sozialer und politischer Gegensätze beitragen“ (195).

Für den einzelnen Christen bedeute dies, dass er gewissermaßen „Bürger zweier Welten“ sei, der „sowohl in Staat und Gesellschaft als auch diesen gegenüber“ (191) stehe. Wie er unter diesen Bedingungen seinem politischen Auftrag gerecht werden könne, sei von den jeweiligen politischen Bedingungen abhängig. In der „freiheitlich-demokratischen Grundordnung“ der Bundesrepublik stehe die Kirche aber nicht in Gefahr, „verfolgt oder unterdrückt zu werden, wenn sie ihr ‚Hüter- und Wächteramt‘ in unbequemer Weise ausübt“, auch wenn hier durchaus „Mut zur Unpopularität“ (194) verlangt sein könne. Das Papier bemüht sich deshalb darum, die Katholiken aus allzu engen parteipolitischen Bindungen zu entlassen, denn hier habe die Kirche in den letzten Jahren „den Weg zu einer Äquidistanz erleichtert“ (201f.), da sie „ihre politischen Aufgaben heute im Detail zurückhaltender umschreibt“ (201). Zu den verschiedenen Parteien – andere Handlungsakteure des Politischen, etwa Nichtregierungsorganisationen und sonstige Träger einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit, die es *avant la lettre* auch in den 1970er Jahren schon gab, nimmt der Text nicht in den Blick – dürfe die Kirche grundsätzlich „ein gleich nahes Verhältnis“ pflegen, wenn denn „in Programm und Praxis der Parteien [...] die religiöse und die gesellschaftliche Legitimation der Kirche von allen Parteien gleichermaßen anerkannt wäre“ (201). Nach dem Untergang der früheren Konfessionsparteien könne und dürfe die Kirche heute jedenfalls „die Zusammenarbeit mit allen Kräften suchen, die unsere demokratisch-rechtsstaatliche Ordnung tragen und weiterentwickeln wollen“. Und dabei sei es im Namen des Gemeinwohls auch möglich, „die Verfolgung legitimer kirchlicher Interessen zurückzustellen“, denn schließlich gehe es „der Kirche und dem Christen in der Politik um gesamtgesellschaftliche Diakonie und nicht um eine enge Interessenvertretung“ (202).¹⁴

Im Blick auf die Aufgaben des Staates betont das Papier, dass dieser ein Sozial- und Wohlfahrtsstaat sei und sein müsse, dem die „Aufgabe der

¹⁴ Der an dieser Stelle – etwas erratisch – auftauchende Programmbegriff der ‚gesamtgesellschaftlichen Diakonie‘ findet im Text keine weitere Erwähnung. Er spielt jedoch für das theologische Selbstverständnis des nicht veröffentlichten Textentwurfs zur Kirche in der Leistungsgesellschaft, das so genannte ‚Leistungspapier‘, eine zentrale Rolle; vgl. dazu oben Anm. 13.

allgemeinen Daseinsvorsorge“ obliege, und zwar gleichermaßen in materieller wie in geistiger Hinsicht; „bis hin zur Ermöglichung und Förderung der Verwirklichung des ‚religiösen Interesses‘ der Bürger, das in den Kirchen und Religionsgemeinschaften seine gesellschaftliche Gestalt angenommen hat“ (198). Diese Vorstellung von einer ‚geistigen Daseinsvorsorge‘ als Aufgabe des Staates dürfte sich mit dem Selbstverständnis des bundesrepublikanischen Rechts- und Verfassungsstaates allerdings kaum in Einklang bringen lassen; denn das Grundgesetz kennt weder ein ‚religiöses Interesse‘ seiner Bürger, um das sich der Staat im Rahmen seiner Daseinsvorsorge zu kümmern habe, noch begreift es die Kirchen und Religionsgemeinschaften als ‚gesellschaftliche Gestalt‘ eines solchen religiösen Interesses. Auch hier also schwingt im Arbeitspapier der Synode noch ein erheblicher Rest jener Vorstellungen katholischer Glaubensstaatlichkeit mit, von denen sich das Konzil so nachdrücklich verabschieden wollte und von denen sich auch die politische Praxis der bundesrepublikanischen Katholiken *de facto* längst verabschiedet hatte.

Die für moderne Gesellschaften charakteristische Grundtendenz einer „ständig zunehmenden staatlichen Verantwortung für alle menschlichen Lebensbereiche“ (204) begrüßt das Synodenpapier also ausdrücklich. Warnende Worte vor einer sozialpolitischen ‚Staatsomnipotenz‘, wie sie noch für den deutschen Katholizismus des Kaiserreichs kennzeichnend waren, finden sich hier nicht. Vielmehr wird die in der Weimarer Republik entstandene und in der frühen Bundesrepublik systematisch ausgebautе duale Struktur des deutschen Wohlfahrtsstaates, der die konfessionellen Wohlfahrtsverbände als Träger der freien Wohlfahrtspflege zu *quasi governmental institutions (quagos)* macht und ihnen einen privilegierten Zugang zu staatlicher Förderung und Unterstützung verschafft, mit Verweis auf das Subsidiaritätsprinzip ausdrücklich verteidigt. Die staatliche Kompetenz- und Verantwortungsausweitung in der ‚Daseinsvorsorge‘ mache den Staat nämlich nicht zum alleinigen Produzenten solcher Dienste und Leistungen. Vielmehr sei er – im Sinne des korporatistisch organisierten deutschen Wohlfahrtsstaats-Arrangements – dazu angehalten,

„vorrangig die Aktivitäten der gesellschaftlichen Kräfte, zu denen die Kirche ebenso gehört wie die vielfältigen anderen Gruppierungen und Verbände, anzuerkennen und zu fördern; denn totales staatliches Engagement führt zwangsläufig zum totalen Staat [...]. [Deshalb solle der Staat] trotz seiner umfassenden Kompetenz nur dort eingreifen, wo die gesellschaftlichen, die den Staat begründenden und ihn tragenden Kräfte selbst die Aufgabe nicht in einer befriedigenden Weise bewältigen [...]. [Insofern habe der Staat] auch im sozialen und kulturellen Bereich [...] der Kirche die Gelegenheit zu eigener, selbständiger Ar-

beit zu belassen und sie darin zu unterstützen, es sei denn, es bestünde Einverständnis darüber, daß er diese Aufgaben wirksamer ausführen könnte, ohne den Freiheitsanspruch des einzelnen und der gesellschaftlichen Kräfte einzuschränken“ (205f.).

Mit anderen Worten, so wird man den Text an dieser Stelle wohl verstehen müssen: Solange die Kirche meint, im sozialen und kulturellen Bereich wichtige Aufgaben in „eigener, selbständiger Arbeit“ angemessen erledigen zu können, solange solle der Staat sich zwar zu einer großzügigfördernden Unterstützung dieser Leistungen bereit erklären; aus der konkreten Ausgestaltung dieser Leistungen möge er sich aber im Namen der ‚Freiheitsansprüche der Kirche‘ heraushalten. In dieser Lesart des Subsidiaritätsprinzips liegt das Recht zur Einverständnis- bzw. Dissenserklärung über die Frage, wer „diese Aufgaben wirksamer ausführen“ könne, offensichtlich ganz selbstverständlich nicht beim Staat, sondern bei der Kirche. Und diese Vorrang-Kompetenz betrifft offensichtlich nicht nur das Feld der sozialen Dienste im Gesundheitswesen, der Jugendpflege u. ä.; sie soll dem Anspruch des Synodenpapiers zufolge auch im „kulturellen Bereich“ zur Geltung kommen. Zwar äußert sich der Text dazu nicht näher; man könnte hier jedoch an die in der frühen Bundesrepublik wieder heftig aufgeflamten Fragen der Konfessionsschule und der kirchlichen Schulaufsicht denken. Insofern ist nicht auszuschließen, dass hier der seinerzeit politisch gescheiterte Anspruch der Kirche, in mehrheitlich katholischen Regionen habe der Staat – dem Vorrang des Elternrechts in Erziehungsfragen entsprechend – nur katholische Bekenntnisschulen als Regelschule einzurichten, noch deutlich nachklingt. Jedenfalls kann der Text vor dem Hintergrund dieser korporatistisch-subsidiären Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat umstandslos erklären: „[E]ine solche Förderung kirchlichen Wirkens durch den Staat liegt in der Konsequenz des modernen Demokratie-, Gesellschafts- und Freiheitsverständnisses“ (206).

Von daher nimmt das Synodenpapier schließlich auch eine ausführliche inhaltliche Verteidigung des deutschen Kirchensteuersystems vor. In diesen Passagen dürften auch heute noch die eigentlichen Stärken dieses Textes liegen, was dessen apologetisch-defensiven Gesamtcharakter noch einmal unterstreicht. So wird zu Recht betont, dass sich das bundesrepublikanische Staatskirchenrecht als „ein Ergebnis historisch-praktischer Vernunft“ herausgebildet habe und eine „grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche mit öffentlich-rechtlicher Anerkennung und sachorientierter Zusammenarbeit“ (199) verbinde. Die historische Entwicklung des 20. Jahrhunderts habe in verschiedenen Staaten gezeigt, dass es in den jeweiligen rechtlichen Regelungen des Verhältnisses von Kirche und

Staat zu einer „Erosion der Extreme“ gekommen sei, denn nicht nur „in Ländern des sog. Staatskirchentums – wie etwa in Skandinavien und Spanien – beginnt man die enge institutionelle Verflechtung von Staat und Kirche abzubauen“ (200); auch in klassischen „Trennungsländern“ (200) wie etwa Frankreich habe sich gezeigt, dass sich die Orientierung an „der extremen Trennungsideologie als einer ‚Zauberformel der Theorie‘ [...] in der Praxis nicht durchhalten“ (199) lasse. Hier ist das Papier durch die Entwicklungen der letzten Jahrzehnte tatsächlich bestätigt worden.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass der Text am Ende noch eigens eine distanzierende Kommentierung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* abgibt. Im Hinblick auf die in den letzten Jahren „nicht selten gestellte Frage [...], ob das Zweite Vatikanische Konzil der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland nahelegen könnte, auf ‚Privilegien‘ zu verzichten“ (213),¹⁵ erklärt das Synodenpapier nämlich explizit, dass die spezifische Förderung der Kirche durch den Staat der Bundesrepublik die ‚Lauterkeit des Zeugnisses der Kirche‘ in keiner Weise in Frage stelle. Im Gegenteil werde die Kirche durch diese Förderung „freier [...] für den ihr aufgetragenen Dienst am Menschen in der pluralen Gesellschaft des demokratischen Gemeinwesens“, wobei ihr allerdings bewusst bleiben müsse, „daß ihr auch ein Optimum staatlicher Anerkennung und Förderung nur dann zum Vorteil gereichen kann, wenn sie darüber nicht ihrer eigentlichen Aufgabe untreu wird“ (214). Worin diese ‚eigentliche Aufgabe‘ besteht, wird dem Leser dieser Stelle ganz am Ende dieses synodalen Arbeitspapiers jedoch nicht mehr mitgeteilt.

4. Ausblick: Noch immer ein ungeklärtes Verhältnis?

Es geht dem Würzburger Synodenpapier über die Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft also zuvörderst um die Verteidigung der bestehenden staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Bundesrepublik, während eine produktive Aufnahme und Weiterentwicklung der staats- und demokratietheoretischen Herausforderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils ziemlich unverhohlen verweigert wird. Und dieses Dokument ist bis heute keineswegs überholt. In den letzten Jahrzehnten sind im deutschen Katholizismus zwar zahlreiche Positionspapiere zu politisch-gesellschaftlichen Grundfragen erschienen; ein programmatischer Grundsatztext zum politischen Auftrag der katholischen Kirche der

¹⁵ Dort heißt es bekanntlich, die Kirche werde „auf die Inanspruchnahme legitim erworbener Rechte immer dann verzichten, wenn feststeht, daß sonst die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist“ (213; vgl. GS 76,5).

Bundesrepublik und zu ihrer Verhältnisbestimmung zum säkularen Staat und zur demokratischen Zivilgesellschaft der Gegenwart, der es an Rang mit dem Dokument der Würzburger Synode aufnehmen könnte, ist jedoch nicht erschienen, auch wenn ein solcher Text aufgrund der unübersehbaren Schwächen des 1973er-Dokuments seit langem überfällig ist.

Wie es die katholische Kirche heute – vierzig Jahre nach dem Beginn der Würzburger Synode – mit dem demokratisch-säkularen Selbstverständnis moderner Zivilgesellschaften halten kann und halten will, scheint theoretisch wie praktisch noch immer nicht hinreichend geklärt zu sein. Zwar legt sie heute großen Wert darauf, mit ihren politisch-moralischen Optionen und Überzeugungen als selbstverständlicher, integraler Teil der bundesrepublikanischen Zivilgesellschaft wahrgenommen zu werden; zugleich neigt sie in ihrem Selbstverständnis und in vielen ihrer Stellungnahmen aber noch immer dazu, sich im Namen eines übergeordneten, diskurs- und kritikenthobenen ‚Hüter- und Wächteramtes‘ zugleich auch ‚oberhalb‘ der Zivilgesellschaft ansiedeln zu wollen. Man gewinnt jedenfalls nicht selten den Eindruck, die katholische Kirche der Bundesrepublik würde die Frage nach ihrem Verhältnis zur demokratischen Zivilgesellschaft am liebsten mit einem forschen ‚Sowohl-in-ihr-wie-ihr-gegenüber‘ beantworten, auch wenn ihr durchaus bewusst ist, dass sich eine derart widersprüchlich zwischen egalitärer Partizipation und hierarchischer Überordnung changierende Doppel-Position staats- und demokratietheoretisch nicht aufrechterhalten lässt.

Darüber hinaus definiert sie sich noch immer allzu gern über die von ihr verwalteten und angeblich unverzichtbaren Wert- und Sinnressourcen für die ‚sittlichen Grundlagen‘ des modernen demokratischen Staates, ohne sich zu fragen, ob die hier stets als selbstverständlich unterstellten engen Korrelationen zwischen den kirchlich-religiösen Moraltraditionen und den gewünschten demokratischen Staatsbürger tugenden empirisch überhaupt plausibel sind.¹⁶ Im Hinblick auf den ‚politischen Auftrag‘ der

¹⁶ So kommt eine im Oktober 2010 veröffentlichte Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung zur Verbreitung rechtsextremistischer Einstellungen in der Bevölkerung der Bundesrepublik zu dem überraschenden Ergebnis, dass sich – allem christlichen Selbstverständnis, allem sonntäglichen Predigttonor und aller kirchlich-pastoralen Bildungsarbeit zum Trotz – unter den Mitgliedern der christlichen Kirchen offensichtlich höhere Zustimmungsraten zu fremdenfeindlichen Positionen antreffen lassen als bei konfessionslosen Staatsbürgern. Demnach ist die Ausländerfeindlichkeit bei Mitgliedern der katholischen (24,8 %) und der evangelischen Kirche (25,8 %) höher als bei Nichtkirchenmitgliedern (22,9 %). Auch antisemitische Einstellungen finden sich demnach bei 11,3 % der befragten Katholiken, jedoch nur bei 6,4 % der Konfessionslosen (vgl. Oliver Decker u. a., Die Mitte in der Krise. Rechtsextremistische Einstellungen in Deutschland 2010; auch unter: <http://library.fes.de/pdf-files/do/07504.pdf>; abgerufen am 21.4.2011); ein beängstigender

Kirche und der Katholiken käme es jedenfalls eher darauf an, sich ohne derart fragile Nützlichkeitsüberlegungen vor allem auf die ureigene biblische Aufgabe zu verpflichten: das Evangelium zu verkünden und den Armen eine gute Nachricht zu bringen (vgl. Lk 4,18).

des Indiz dafür, dass die Kirchen sich an ihrem so liebgewonnenen Anspruch, die geborenen Lieferanten der „sittlichen Grundlagen des Zusammenlebens der Menschen in unserem Staat und in der Völkergemeinschaft“ (Gemeinsame Synode [s. Anm. 1] 192) zu sein, böse verhaben haben könnten.