

EINHEITSMODELL LAIZITÄT?*

ZUM VERHÄLTNIS VON RELIGION UND ÖFFENTLICHKEIT IN DER EUROPÄISCHEN UNION

Einleitung

Das Verhältnis von Staat und Kirche, von Recht und Religion ist eine zentrale staats- und verfassungstheoretische Frage: Das Verhältnis zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, zwischen *imperium* und *sacerdotium*, zwischen Staat und Kirche ist eine Abfolge von enger Bindung und strikter Trennung, von gedeihlichem Miteinander und erbittertem Gegeneinander, von Respektierung des jeweils anderen Bereichs und spiegelbildlich von Übergriffen in denselben.

Stichworte wie Investiturstreit und Kaiserbann, landesherrliches Kirchenregiment reformatorischer Provenienz und katholisch eingefärbtes Staatskirchentum in Gestalt des Gallikanismus und Josephinismus mögen heute wie Reminiszenzen aus längst vergangener Zeit erscheinen. Indes wirken die hinter ihnen stehenden geistigen und strukturellen Überlegungen unterschwellig fort, jedenfalls dann, wenn die Begriffe „Staat“ und „Kirche“ in einem weiteren Sinn verstanden werden, eben als „weltliche“ und „geistliche Gewalt“. Löst man den Blick sowohl von der territorialen Fixierung auf den Staat (zumal den deutschen) und nimmt man den Terminus „Kirche“ als Chiffre für „Religion“ allgemein, gewinnt der Gedanke an Plausibilität.

Die jüngste Erweiterung auf nun 25 Mitgliedstaaten wie das Projekt eines Verfassungsvertrags stellen mit zunehmender Dringlichkeit auch die Europäische Union vor jene Frage, die Gretchen einst dem Faust stellte: „Du aber, wie hältst du's mit der Religion?“

Die Mitgliedstaaten der Union haben für ihren Bereich die Frage bekanntlich unterschiedlich gelöst. Erfasst man die nationalen Entscheidungen typologisch, so lassen sich Systeme der Trennung, der Kooperation und der

* Vortrag bei den „Mönchengladbacher Gesprächen“ der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, Mai 2005. Veröffentlicht in: *Anton Rauscher* (Hrsg.), *Das Europa der 25*, 2006, S. 25-62.

Staatskirche ausmachen. Welches von ihnen ist der überwölbenden politischen Einheit, der Union, adäquat? Die Kooperation, weil ihr die meisten Mitgliedstaaten folgen? Oder aber das System der Trennung, weil es die nicht an Religion und Glauben Interessierten am wenigsten berührt?

Prototypisch wird das Modell der Trennung mit dem in Frankreich geltenden System der *laïcité* eingesetzt. Liegt hier, zumal angesichts der eminenten institutionellen wie personellen französischen Einflüsse, das Zukunftsmodell für die Europäische Union? In der Tat ist Frankreich seit dem späten 19. Jahrhundert von jener *laïcité* zutiefst geprägt. Schon Mitte des Jahrhunderts hatte *Victor Hugo* die Losung „*L'État laïc, purement laïc, exclusivement laïc*“ ausgegeben. Indes: Der Begriff ist vielschichtig, schillernd, wandelbar. Neuere Terminologien unterscheiden eine „moderne“ *laïcité* von einem ideologisch-kämpferischen *laïcisme* früherer Tage. Und anlässlich des 100jährigen Bestehens des französischen Trennungsgesetzes schrieb im Februar 2005 der verstorbene Heilige Vater, Papst *Johannes Paul II.* an die französischen Bischöfe: „Das Prinzip der Laizität ... gehört, wenn es richtig verstanden wird, auch in die Soziallehre der Kirche“¹.

Die Annäherung an das Thema erfolgt besser nicht in Form einer Begriffs- und Bedeutungsstudie, sondern vielmehr anhand sachlicher Gesichtspunkte. Da die Europäische Union auf den Verfassungsüberlieferungen ihrer Mitgliedstaaten beruht, sind zunächst diese in den Blick zu nehmen, allgemein (I.) wie hinsichtlich des kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit (II.). Damit wird der Blick für die europäische Ebene frei, zunächst für ihre normative Architektur (III.), dann für ihren theoretischen Rahmen (IV.). Am Ende wird eine Antwort versucht (V.).

I. Regelungsgefüge der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in ausgewählten europäischen Rechtsordnungen

1. Deutschland

¹ Papst *Johannes Paul II.*, Brief vom 12. Februar 2005 an Mons. *Jean-Pierre Ricard*, Erzbischof von Bordeaux und Präsident der Französischen Bischofskonferenz, und an alle französischen Bischöfe, Tz. 3.

Das deutsche Verfassungsrecht stellt das Staatskirchenrecht auf zwei Säulen: Es garantiert einerseits als grundrechtliche Rechtsposition die individuelle, kollektive und korporative Religionsfreiheit (Art. 4 Abs. 1 und 2 GG). Zum anderen enthalten die – kraft Inkorporation fortgeltenden – Vorschriften der Weimarer Reichsverfassung bedeutsame institutionelle Gewährleistungen zugunsten der „Religionsgesellschaften“ (Art. 140 GG). Beide Ebenen, die grundrechtliche und die staatskirchenrechtliche, obgleich vielfach eng miteinander verwoben, sind doch voneinander zu unterscheiden: Grundrecht sind als Ausdruck einer allgemeinen menschenrechtlichen Idee universell und gelten folglich für jedwede Religion. Demgegenüber beinhaltet das Staatskirchenrecht spezifisch nationales, „autochthones“ Recht.

Skizziert man das grundgesetzliche Staatskirchenrecht in wenigen Federstrichen, so offenbart sich eine sorgsam abgewogene, jegliche Extreme vermeidende Konzeption: Mit dem Verbot der Staatskirche (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 1 WRV) versteht sich der Staat als ausschließlich säkular, woran auch die *nominatio Dei* in der Präambel nichts zu ändern vermag. Damit ist die Kirche aber (entgegen langgehegter liberaler Erwartungen) nicht vollständig und konsequent in den privaten Raum verwiesen: Ihr Rechtsstatus als Körperschaft des Öffentlichen Rechts bleibt aufrechterhalten (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 5 Satz 1 WRV), woraus sich als unmittelbare verfassungsgesetzliche Folgerung das kirchliche Besteuerungsrecht ergibt (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 6 WRV). Trotz dieses Status rechnet die Kirche nicht zum Staat; hinsichtlich ihrer Angelegenheiten ist ihr das Recht eigenständigen Ordens und Verwaltens gewährleistet (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV). Grundsätzlich unterliegt sie keiner Staatsaufsicht. Ebenso wenig ist sie an die Grundrechte oder an sonstige verfassungsrechtliche Strukturprinzipien gebunden.

Gemeinsame Bezugsfelder öffnen sich, wenn das Grundgesetz durch die Institute des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen (Art. 7 Abs. 3 GG) und der Anstaltsseelsorge (Art. 140 GG i.V.m. Art. 141 WRV) kirchliches Tätigwerden auch im staatlichen Bereich ermöglicht sowie jedenfalls kein Finanzierungsverbot für kirchliche Zwecke ausspricht. Überhaupt öffnet die

Rechtsordnung der Kirche einen weiten Freiraum für ihre Wirkungsmöglichkeiten. Das umfassend verstandene Selbstbestimmungsrecht ermöglicht ihr die Wahrnehmung ihrer Sendung in der Welt und verbürgt ihr überdies, die Besonderheiten dieser Sendung auch im Rahmen des staatlichen Rechts zur Geltung zu bringen.

Insgesamt ist das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Deutschland eines der formellen wie materiellen Kooperation. Das geltende Staatskirchenrecht wahrt gleichermaßen Abstand wie es Zusammenarbeit ermöglicht. Das Verbot der Staatskirche bewirkt zum einen eine – wenn auch „hinkende“ – Trennung (*Ulrich Stutz*)², konstituiert umgekehrt aber keinen laizistischen Staat. Charakteristisch für das deutsche Modell ist ein dichtes Geflecht vertraglicher Absprachen zwischen dem Staat und (vorwiegend) den großen christlichen Kirchen sowie den jüdischen Kultusgemeinden, welche sich auf nahezu jeden Sachbereich von beiderseitigem Interesse beziehen.

Säkularität bedeutet dabei in seinem juristischen Kern: Staat und Kirche sind prinzipiell voneinander getrennt und somit voneinander unabhängig. Daraus ergibt sich als unmittelbare Rechtsfolge die grundsätzliche Unzulässigkeit einer *institutionellen* Verflechtung von Staat und Kirche. Ingerenzen der weltlichen wie der geistlichen Gewalt in den Binnenbereich der jeweils anderen sind von Verfassungs wegen ausgeschlossen: Im Staat des Grundgesetzes ist der Staat weder *brachium saeculare* der Kirche, noch umgekehrt die Kirche Legitimationsinstanz des Staates. Allerdings hindert das Verbot der Staatskirche Staat und Kirche nicht an einer Zusammenarbeit in den Materien, die den Bürger in seiner Doppelrolle als *civis et christianus (vel fidelis)* ansprechen.

2. Frankreich

In Frankreich, nach seinem verfassungsgesetzlichen Selbstverständnis „*République laïque*“, firmiert als alles überwölbendes Strukturprinzip des Beziehungsgefüges zwischen Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften der

² Klassische Formulierung: *Ulrich Stutz*, Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, 1926, S. 54.

Grundsatz der *laïcité*. Dessen rechtlicher Gehalt offenbart allerdings (inzwischen) wesentlich stärkere Differenzierungen als es die historischen Reminiszenzen des Begriffs und der Wortlaut der von ihnen inspirierten, vielfach immer noch wirksamen Gesetzgebung vermuten lassen. Nach dem 1905 erlassenen Trennungsgesetz gewährleistet „die Republik“ einerseits die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung, andererseits anerkennt, besoldet und subventioniert sie keine Religionsgemeinschaft. Jene beiden antipodenhaften Grundsätze – Freiheit und Trennung – sind in der späteren, legislativen wie forensischen, Rechtsentwicklung durch die vermittelnden Prinzipien der Neutralität und der Parität ergänzt worden.

Charakteristisch für das französische Staatskirchenrecht ist die konsequente Verweisung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den privaten Raum: Ihr Rechtsstatus ist der des privaten Vereins, zudem abgestuft nach bereichsspezifischen Ausschnitten ihres Tätigkeitsfeldes. Der (vor allem steuer)rechtlich vorteilhafteste von ihnen – der Kultverein (*association culturelle*) – steht nur für die „ausschließliche Kulturausübung“ zur Verfügung, was durch eine restriktive Verwaltungs- und Gerichtspraxis sichergestellt wird. Rechtstatsächliche Konsequenz ist tendenziell eine Konservierung der bestehenden religionssoziologischen Verhältnisse, da für die vielfach „ganzheitlichen“ Lebens- und Glaubensentwürfen verpflichteten muslimischen Vereinigungen jener Rechtsstatus ebenso schwer zu erlangen ist wie für zahlreiche „neue“ Religionsgemeinschaften („Sekten“). Gerade ihnen gegenüber operiert der französische Etatismus mit der ursprünglichen Konsequenz jenes Normenbestands (Trennungsgesetz) und ideellen Hintergrunds (*laïcité*), welche gegenüber den „herkömmlichen“ Religionsgemeinschaften viel von ihrer Schärfe eingebüßt haben.

Die den Kirchen und Religionsgemeinschaften eröffnete Autonomie in ihren inneren Angelegenheiten ist folgerichtiger Ausfluß der Trennung von Staat und Kirche. Daß dem auch mit Wirkung für den staatlichen Rechtskreis Rechnung getragen wird – so insbesondere im Arbeitsrecht –, resultiert ebenso aus einer die ursprüngliche Rigidität der Trennungsgesetzgebung abschwächenden Entwicklung wie der zunehmende Ausbau einer institutionellen Ko-

operation des Staates mit den („herkömmlichen“) Kirchen und Religionsgemeinschaften: In Strafanstalten, Krankenhäusern und Streitkräften besteht eine staatlich alimentierte Anstaltsseelsorge, die öffentliche Schule – wie wohl unverändert „laikal“ – bietet jedenfalls Raum für die individuelle Religionsausübung auf freiwilliger Basis.

Den deutlichsten Wandel offenbart das Prinzip der *laïcité* auf dem Gebiet der Privatschulen und der Finanzierung von Kirchen und Religionsgemeinschaften: Seit den 1980er Jahren scheint der hundertjährige „Kampf um die Schule“ der Historie anzugehören. Die 1959 durch die *loi Debré* angestoßene staatliche Förderung der (in praxi: fast ausschließlich kirchlichen) Privatschulen ist inzwischen rechtlich verfestigt und politisch konsentiert. Gleichfalls stellt sich, entgegen manchen Vorstellungen, das System der Finanzierung der Kirchen und Religionsgemeinschaften als wesentlich differenzierter dar, als es das Schlagwort von einem strikten „Finanzierungsverbot“ (Art. 2 Abs. 1 des Trennungsgesetzes) vermuten läßt: Gesetzgebung und Verwaltung haben in den vergangenen Jahrzehnten ein komplexes System von Mechanismen der direkten wie indirekten Finanzierung von Kirchen und Religionsgemeinschaften ausgebildet. Die meisten von ihnen finden dabei ihre Motivation wie Legitimation in der staatlichen Förderung von gemeinnützigen Institutionen und Tätigkeiten. Gerade dieser Aspekt offenbart den mittlerweile eingetretenen Wandel in der erst atmosphärischen, dann auch rechtlichen Interpretation der *laïcité*: Die Bewertung der Kirchen und Religionsgemeinschaften als – partiell gar förderungswürdige – Akteure des gesellschaftlichen Lebens.

3. England

Das englische Staatskirchenrecht beinhaltet ein zweispuriges Regelungsregime: Hinsichtlich der Anglikanischen Kirche (*Church of England*) besteht eine dem Öffentlichen Recht zugehörige staatskirchliche Ordnung, wohingegen sämtliche übrigen Kirchen und Religionsgemeinschaften auf die Rechtsformen und Institute des Privatrechts (Vereins- und Gesellschaftsrecht) verwiesen sind. Die aus der Zugehörigkeit zu jenen Rechtsregimen idealtypisch erwachsenden Konsequenzen – Bestimmungsmacht des staatlichen

Gesetzes über die Staatskirche einerseits und Geltung des Grundsatzes der Privatautonomie für die übrigen Gemeinschaften andererseits – sind durch die Entwicklung der letzten anderthalb Jahrhunderte vielfach modifiziert worden. Neben das Strukturprinzip der Staatskirche sind die weiteren der Parität, der Neutralität und vor allem der Religionsfreiheit getreten. Gemeinsam ist allen Kirchen und Religionsgemeinschaften indes, daß sie *als solche* im staatlichen Recht keine Rechtspersönlichkeit besitzen: Für sie treten, jeweils bereichsbezogen, ihr zugeordnete und von ihr abhängige Rechtsträger auf, die zumeist als Treuhandvereine (*trusts*) verfaßt sind.

Zwischen dem Staat und „seiner“ Kirche bestehen unverändert erhebliche wechselseitige Ingerenzen. Der Staat nimmt mittels aller drei Staatsgewalten unmittelbaren rechtlichen Einfluß auf die *Church of England*, wengleich dieser vermehrt modifiziert oder wenigstens nicht ausgeübt wird: Das Parlament sanktioniert die von kirchlichen Instanzen beschlossenen Kirchengesetze, denen dann allerdings – wie dem Parlamentsgesetz – allgemeine Geltung zukommt. Die Regierung verfügt über wesentliche Mitwirkungsrechte bei der Präsentation der anglikanischen (Erz-)Bischöfe sowie bei der Ernennung des höheren Klerus. Staatliche Gerichte üben die Rechtskontrolle über die Tätigkeit der Kirchengerichte aus. In allen Fällen liegt (mittlerweile) das „Recht des ersten Zugriffs“ bei kirchlichen Instanzen, dem Staat indes kommt unverändert ein – wengleich auf die formale Beschlußfassung bezogenes – Letztentscheidungsrecht zu.

In umgekehrter Richtung reichen kirchliche Einflußnahmen weit in den inneren Verfassungsrechtskreis des Staates hinein: Der Monarch firmiert als oberster weltlicher Schutzherr (*Supreme Governor*) der *Church of England*, dessen bekennendes Mitglied er ebenso wie sein Ehepartner sein muß. Als *Spiritual Lords* gehören insgesamt 26 anglikanische (Erz-)Bischöfe ex officio dem Oberhaus an und wirken so an der (gesamten) weltlichen Gesetzgebung mit.

Jenseits des staatsorganisatorischen Bereichs – über den eine inzwischen über 100 Jahre andauernde Diskussion einer Entstaatlichung (*disestablishment*) geführt wird – findet das staatskirchliche Strukturprinzip weniger

rechtlichen denn allenfalls noch atmosphärischen Niederschlag. Im Rahmen ihres geistlich-religiösen Auftrags verfügen sowohl die Anglikanische Kirche wie die übrigen Kirchen und Religionsgemeinschaften über das Recht zur eigenständigen Regelung und Wahrnehmung ihrer Angelegenheiten (*church autonomy*).

Der Staat arbeitet grundsätzlich mit allen Kirchen und Religionsgemeinschaften zusammen, wenn es um die praktische Verwirklichung der Religionsfreiheit in staatlichen Einrichtungen geht. In Strafanstalten und Krankenhäusern sowie bei den Streitkräften besteht eine Anstaltsseelsorge, welche grundsätzlich allen Kirchen und Religionsgemeinschaften offensteht. Überraschend gering ausgeprägt sind die kooperativen Elemente im Bildungssektor: Die öffentliche Schule sieht mit den Instituten des Religionsunterrichts (*religious education*) und der Schulandacht (*religious worship*) zwar religiöse Bezüge vor. Diesen ermangelt aber sowohl eine konfessionelle Prägung – sie müssen grundsätzlich einen (nur) „weitgehend christlichen Charakter“ aufweisen – wie eine Mitwirkung kirchlicher Instanzen. Letzteres gilt gleichermaßen für die (staatlichen) Hochschulen, an welchen zwar theologische Fakultäten eingerichtet sind, auf deren Personal und Lehre aber rechtlich keine kirchlichen Einflußmöglichkeiten bestehen.

Doch auch (oder gerade?) das System der Staatskirche hat den fortschreitenden Bedeutungsverlust der *Church of England* nicht verhindert. Im Gegenteil ist England soziologisch eine der säkularisiertesten Gesellschaften Europas.

4. Zusammenfassung

Als fundamentales gemeineuropäisches Strukturprinzip der verschiedenen Systeme der Zuordnung von Staat und Kirche erweist sich die Säkularität des Staates: Staat und Kirche beruhen auf unterschiedlichen und nicht kompatiblen Legitimationsgrundlagen. Diese Einsicht hat sich, jedenfalls theoretisch, ab der frühen Neuzeit in Abkehr von antiken wie mittelalterlichen Identitätsvorstellungen durchgesetzt. Jedenfalls für den vom lateinischen Christentum geprägten Teil Europas erweist sich die Scheidung von geistlicher und weltlicher Macht als die erste Gewaltenteilung der Geschichte.

In ihren praktischen Konsequenzen beinhaltet die Säkularität des Staates in keinem der unterschiedlichen Systeme eine kategorische Trennung von Staat und Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften. Durchweg bestehen vielfältige Mechanismen der Zusammenarbeit beider Größen, welche aber gerade deren prinzipielle Scheidung zur Voraussetzung hat: Nur der Staat, der sich religiöser Belange nicht als eigener Aufgaben annimmt, ist zu einer Kooperation im Wortsinn (der Mitwirkung bei der Wahrnehmung gemeinsamer, staatliche wie kirchlich-religiöse Belange betreffender Angelegenheiten) überhaupt in der Lage.

Speziell in den Ländern des Trennungsmodells mußte das Eingeständnis reifen, daß dessen ursprüngliche Konzeption mit den elementaren Grundsätzen des freiheitlichen Rechtsstaates nicht vereinbar ist. Wie das französische Beispiel mustergültig aufzeigt, vermag der Staat zwar den Kirchen einen öffentlich-rechtlichen Status ebenso zu entziehen wie ihre (vorgeblichen) Privilegien. Als Rechtsstaat ist er aber – anders als noch in der Revolutionszeit – nicht in der Lage, ihr positiv den rechtlichen Status zu oktroyieren, den er als für die Kirche angemessen erachtet. Vor allem aber scheiterte das radikale Trennungskonzept an den tatsächlichen Gegebenheiten des Lebens: Staat und Kirche, Weltliches und Religiöses mögen sich in der Theorie, nicht aber in der Praxis säuberlich trennen lassen.

Deutlich wird dies etwa am Beispiel der Anstaltsseelsorge: Die Gewährleistung der Religionsfreiheit verpflichtet den Staat, Vorkehrungen für diejenigen Bürger zu treffen, die sich (zumal kraft hoheitlicher Anordnung) in staatlichen Einrichtungen aufhalten, wo sie aus eigener Kraft von dieser Freiheit keinen Gebrauch machen können. Nicht nur der säkulare, sondern auch der „laizistische“ Staat ist hier – will er seinen Grundsätzen treu bleiben – zur Zusammenarbeit mit den Institutionen gehalten, die er doch in den privaten Raum verweisen wollte.

Unter der Prämisse des freiheitlichen Rechtsstaates führt die Säkularität des Staates zu einer weiteren Schlußfolgerung hinsichtlich des rechtlichen Stellenwertes der Kirchen und Religionsgemeinschaften: Sie sind – abgesehen von den verbliebenen wechselseitigen Verschränkungen in staatskirchlichen

Systemen – keine in der Sphäre der Staatlichkeit angesiedelten Größen (mehr). Insoweit hat die geistesgeschichtlich seit der Aufklärung und (verfassungs)rechtlich seit der Französischen Revolution wirkmächtig gewordene Antithese, Religion sei Privatsache ihre Berechtigung. Allerdings ist dieser binäre Code zur umfassenden Analyse zu ungenau: Die Kirchen und Religionsgemeinschaften sind – in ihrem Wirkungsanspruch und ihrer Wirkungsweise, nicht zwingend in ihrem Rechtsstatus – privat im Sinne von nicht-staatlich. Sie sind aber nicht privat in der Bedeutung von nicht-öffentlich. Letzteres war das Modell des weltanschaulichen Laizismus, der heute weithin überwunden ist – in den Ländern des Trennungsmodells, teilweise selbst bei seinen wirkmächtigen ideellen Trägern von einst³.

II. Möglichkeiten der Kirche zum öffentlichen Wirken

1. Deutschland

Charakteristisch für die deutsche Rechtsordnung ist, daß die Präsenz der Kirchen im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben auch jenseits ihres genuin religiösen Auftrags rechtlich wie faktisch weitgehend unbestritten ist: Die Kirchen beteiligen sich mit einer Vielzahl von Interventionen, Stellungnahmen und Worten (vermehrt: „gemeinsamen“) zu Fragen von öffentlicher oder politischer Bedeutung. Sie entsenden Vertreter in pluralistisch zusammengesetzte Beratungsgremien wie die Bundesprüfstelle (§§ 17 ff. Jugendschutzgesetz) sowie die Rundfunk- und Fernschräte. Keine parlamentarische oder gubernative Konsultationskommission („Nationaler Ethikrat“) will parteiübergreifend auf die Mitwirkung der Kirchen verzichten. In der Stunde nationaler wie internationaler Katastrophen stellen sie den äußeren Rahmen für staatlich verordnetes Trauerzeremoniell zur Verfügung – sei es nach Amokläufen an ostdeutschen Schulen, den Ereignissen des 19. September oder der Tsunamis in Südostasien.

³ Bezeichnend etwa die veränderte Einstellung der deutschen Sozialdemokratie: Deren Erfurter Programm von 1891 (Abdruck bei *Wilhelm Mommsen [Hrsg.]*, Deutsche Parteiprogramme, 2. Aufl. 1960, S. 349 ff.) postulierte in Nr. 6: „Religion ist Privatsache“, antithetisch 100 Jahre später *Wolfgang Thierse (Hrsg.)*, Religion ist keine Privatsache, 2000.

In Teilbereichen können sich all diese Formen an kirchlicher Präsenz in der Öffentlichkeit auf eine gesonderte rechtliche Gewährleistung stützen, für die der Terminus des „Öffentlichkeitsauftrags“ gängig geworden ist. Historisch dem Kontext des evangelischen Kirchenkampfes gegen den Nationalsozialismus entstammend, fand die Formel in der frühen Nachkriegszeit nicht unerhebliche Verbreitung – in Landesverfassungen (etwa Art. 29 Abs. 1 Satz 1 der Verfassung von Württemberg-Baden 1946: „Die Bedeutung der Kirchen ... für die Bewahrung und Festigung der religiösen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens wird anerkannt.“) und evangelischen Kirchenverträgen. Eine bemerkenswerte Renaissance erfuhr der „Öffentlichkeitsauftrag“ in drei der fünf Landesverfassungen der östlichen Bundesländer nach 1990. Einen einzigen Kontrapunkt bildet hier nur die Hessische Verfassung von 1946: „Die Kirchen ... haben sich, wie der Staat, jeder Einmischung in die Angelegenheiten des anderen Teiles zu enthalten.“

Zu bedenken bleibt freilich: Sämtliche Bemühungen, den Begriff juristisch zu fundieren, haben zu keiner rechtlich greifbaren Definition geführt. Überdies ergeben sich die mit ihm verbundenen rechtlichen Wirkungen ohnedies aus anderen, expliziten Regelungen des geltenden Verfassungsrechts oder erweisen sich in einem freiheitlichen demokratischen Rechtsstaat als Selbstverständlichkeit: Dies gilt sowohl für die staatliche Anerkennung der gesellschaftlichen Tätigkeit und Relevanz der Kirchen und Religionsgemeinschaften wie für das Verbot, sie aus dem öffentlichen Leben zu verdrängen. All dies ergibt sich bereits aus den Grundrechten sowie aus dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht. Vor diesem Hintergrund erscheint es fraglich, ob aus neuerdings verfochten innovativ klingende Lehnformeln aus der Politikwissenschaft juristischer Erkenntnisgewinn fließen kann, so, wenn den Kirchen eine Rollenbeschreibung als „intermediäre Institutionen der Zivilgesellschaft“ angesonnen wird.

2. Frankreich

Im Gegensatz dazu beschränkt die französische Rechtsordnung die den Kirchen eingeräumten Freiheiten auf die Wahrnehmung *ihrer* Aufgaben und Angelegenheiten. Anders verhält es sich im Bereich jenseits ihrer genuin reli-

giösen Sendung: Eine kirchliche Intervention in aktuelle Fragestellungen des allgemeinen öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens ist (wie diejenige anderer gesellschaftlicher Gruppen) in der Praxis weitaus seltener anzutreffen als in anderen europäischen Ländern. Dieser Umstand resultiert in tatsächlicher Hinsicht aus dem in Frankreich immer noch dominanten Etatismus und seinem latenten Mißtrauen gegen die zwischen Staat und Bürger angesiedelten sog. *corps intermédiaires*. In rechtlicher Hinsicht findet sich – anders als in Deutschland – kein expliziter Rechtstitel für derartige Interventionen, so daß sich ihre Zulässigkeit nach ausschließlich grundrechtlichen Maßstäben bemißt. Hier ist in erster Linie die Meinungsfreiheit einschlägig, da die französische Rechtspraxis zu einer restriktiven Auslegung der Religionsfreiheit neigt.

Sofern sich die Kirchen und Religionsgemeinschaften in Fragen des allgemeinen öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens einmal äußern, geschieht dies nicht selten auf staatliche Veranlassung, sei es im Rahmen von beratenden „nationalen Räten“, sei es in bestimmten Krisensituationen. Dann nimmt auch der französische Staat die „*familles spirituelles*“ – denen auch die führenden Freimaurerlogen des Landes zugerechnet werden – gewissermaßen in die nationale Verantwortung, wobei sich die etatistische Prägung einmal mehr noch in der Durchführung zeigt: Die Regierung wählt selbst bestimmte, den gewünschten Kirchen und Religionsgemeinschaften zuzurechnende Einzelpersonlichkeiten aus, ohne daß die jeweilige Institution auf deren Nominierung Einfluß hätte.

3. England

Wiederum anders stellt sich die Situation in England dar: Dort spielen die Kirchen, vor allem die anglikanische und die katholische, im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben eine deutlich wahrnehmbare und tatsächlich auch wahrgenommene Rolle. Kirchliche Verlautbarungen zu aktuellen Fragestellungen finden, auch wenn sie den genuin religiös-kirchlichen Bereich überschreiten, jedenfalls Beachtung, bisweilen – je nach den Umständen – Gehör oder Widerspruch. Unterschiede bestehen, wiederum als Folge der staatskirchlichen Struktur des Landes, in den rechtlichen Grundlagen: Während die

nichtanglikanischen Kirchen und Religionsgemeinschaften eine derartige Kompetenz aufgrund ihrer internen Rechtsvorschriften in Anspruch nehmen, die von der Warte des staatlichen Rechts ihre Legitimation als Grundrechtsausübung findet, kann sich die *Church of England* auf einen ausdrücklichen Rechtstitel des staatlichen Rechts stützen: Nach s. 6 (b) der *Synodical Government Measure 1969* ist der Generalsynode die Aufgabe zugewiesen, „ihre Meinung über jedwede Angelegenheit von religiösem oder öffentlichen Interesse zu bilden und zu äußern“ (*to consider and express their opinion on any other matters of religious or public interest*). Gleichwohl besteht eine staatliche Erwartungshaltung dahingehend, daß kirchliche Verlautbarungen im genuin politischen Bereich zumindest zurückhaltend ausfallen. Diese Exspektanz aktualisiert sich zumal dann, wenn kirchliche und regierungssamtliche Position keine deckungsgleichen Größen sind.

4. Zusammenfassung

Bei allen Unterschieden in der konkreten rechtlichen Ausgestaltung und mancher Divergenz im Detail räumen die Rechtsordnungen der Mitgliedstaaten der Europäischen Union, teilweise durch explizite (verfassungs)gesetzliche Aussagen, den Kirchen einen positiven Stellenwert ein. Dabei wird ihnen *als solchen* diese Anerkennung und Wertschätzung entgegengebracht, nicht lediglich in einer denkbaren Rolle als handlungsfähige Bündelungsgrößen individueller Religionsausübung. Die einzelnen Rechtsordnungen akzeptieren nicht nur ihren Status als rechtlich verfaßte Institutionen, sondern auch, daß die Maßstäbe dieser rechtlichen Verfaßtheit anderen Quellen als diejenigen der staatlichen Ordnung entspringen. Sofern die – durchweg nur minimale Ingerenzen eröffnenden – Kautelen des *ordre public* sowie auf individueller Seite der Grundsatz der Freiwilligkeit gewahrt sind, stellt die staatliche Rechtsordnung die Ausgestaltung der rechtlichen Beziehungen der Kirchen zu ihren Mitgliedern unter ihren (verfassungs)gesetzlichen Schutz.

In dieser Zubilligung der Autonomie an die Kirchen liegt nicht nur die (vor dem historischen Hintergrund mancher mitgliedstaatlichen Rechtsordnung: bemerkenswerte) Zubilligung eines positiven rechtlichen Stellenwerts. Der

freiheitliche Verfassungsstaat hat sich insoweit der unbeschränkten Ausübung seiner Souveränität begeben, indem er nicht mehr in jedem Fall eine umfassende Regelungskompetenz hinsichtlich der auf seinem Gebiet ansässigen Rechtsgenossen beansprucht: Jene wandlungsfähige staatskirchenrechtliche Territorialtheorie, welche seit dem Absolutismus nahezu jede staatliche Lenkung der Kirche – vom protestantischen Summepiskopat über das katholische Staatskirchentum bis hin zur „demokratischen“ Kirchenordnung der Französischen Revolution – zu legitimieren suchte, ist heute obsolet. Mehr noch, der moderne Verfassungsstaat bringt durch die Zubilligung einer *voraussetzungslosen* Autonomie den Kirchen ein (Vor-)Vertrauen entgegen, das er anderen Institutionen des öffentlichen Lebens nicht einräumt.

Diese systemübergreifende Gemeinsamkeit betrifft das Tätigwerden der Kirchen und Religionsgemeinschaften in ihrem spezifisch religiösen Bereich. Hier führt ihre positive Beschreibung in der Rechtsordnungen durchweg zur positiven Behandlung in der Rechtspraxis: Auch der „laizistische“ französische Staat findet sich zu einer institutionellen Kooperation mit den Kirchen bereit, soweit es in „seinem“ Bereich religiöse Bedürfnisse zu befriedigen gilt. Gleiches läßt sich im staatskirchlichen System Englands im Hinblick auf die nichtanglikanischen Kirchen und Religionsgemeinschaften konstatieren.

Indes finden diese Gemeinsamkeiten ihre Grenze, soweit der Bereich des spezifisch Religiösen verlassen wird: Der den Kirchen gemeineuropäisch eingeräumte positive Stellenwert gilt nicht den Institutionen schlechthin, sondern den Institutionen *in ebendieser Funktion*. Sofern sie einen weiteren Aktionsradius beschreiten und als „Wächter und Mahner“ in gesellschaftlichen und politischen Angelegenheiten firmieren (möchten), offenbaren sich Divergenzen, die unverändert den unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Systemen entstammen: Auf einen eindeutigen rechtlichen Auftrag für derartige Interventionen jenseits des genuin religiösen Bereichs kann sich allein die *Church of England* stützen. In den übrigen Rechtsordnungen stehen allgemein-politische Erklärungen der Kirchen unbestritten unter grundrechtlichem Schutz. Damit ist indes noch nichts über die tatsächliche Relevanz entsprechender kirchlicher Erklärungen ausgesagt: In Frankreich sind sie infol-

ge anhaltender etatistischer Grundströmungen und deren Aversion gegen (zwischen das bipolare Verhältnis Staat – Bürger tretende) gesellschaftliche Gruppen tendenziell verpönt, in Deutschland dagegen kraft theoretischer Überhöhung („Öffentlichkeitsauftrag“) positiver konnotiert.

III. Entwicklung einer europäischen Rechtsarchitektur

1. Selbstverständnis Europas

Gegenwärtig befindet sich Europa – die Europäische Union – in einem Prozeß der Verfassunggebung. Der „Vertrag über eine Verfassung für Europa“ (VVE) durchläuft in den einzelnen Mitgliedstaaten das Verfahren der Ratifizierung. Sollte dieses zu einem erfolgreichen Abschluß gelangen, hätte die europäische Integration unbestrittenermaßen einen Höhepunkt erreicht. Wie aber ginge die Entwicklung dann weiter? Wohin führt eine Verfassung Europa? Und vor allem: Welches Europa?

Diese Fragen weisen auf die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Vergewisserung über Fundamente wie Perspektiven des europäischen Einigungswerkes. Gleichermäßen offen sind sowohl das Selbstverständnis Europas wie seine Zielbestimmung oder, juristisch gesprochen, seine Finalität. Was also ist Europa, wie definiert es sich selbst, aus welchen Wurzeln schöpft es und – vor allem – was will es in der Zukunft sein?

Verfassungshistorisch betrachtet, ist es ein erstaunlicher Vorgang, daß eine Verfassunggebung in Gang gesetzt wird, ohne zuvor Einvernehmen über all diese Fragen erzielt und ohne Gewißheit über die endgültige räumliche Ausdehnung erlangt zu haben. *Verfassungstheoretisch* setzt – nach überwiegender, wiewohl bestrittener Auffassung – eine Verfassung einen Staat voraus. Ist die Europäische Union also ein Staat, soll sie einer sein oder will sie wenigstens einer werden? Oder tritt sie zu ihm, neben ihn, über ihn?

Die bisherigen Versuche, das rechtliche Wesen und den ihm zuvor liegenden ideellen Gehalt der Europäischen Gemeinschaft auf den Punkt zu bringen, haben nur zu wenig wirklich Klärendem geführt. Stellvertretend sei je ein Beispiel aus der Praxis und aus der Wissenschaft genannt:

In einem seiner ersten und grundlegenden Urteile hat der Europäische Gerichtshof 1963 „die Gemeinschaft“ als „eine neue Rechtsordnung des Völker-

rechts“ beschrieben, „zu deren Gunsten die Staaten, wenn auch in begrenztem Rahmen, ihre Souveränitätsrechte eingeschränkt haben, eine Rechtsordnung, deren Rechtssubjekte nicht nur die Mitgliedstaaten, sondern auch die Einzelnen sind“⁴. Ein Jahrzehnt später definierte der Nestor der deutschen Europarechtler, *Hans Peter Ipsen*, die Gemeinschaft als „Zweckverband funktioneller Integration“⁵.

Gewiß ist der Prozeß der europäischen Integration – bezieht man ihn auf den institutionellen Rahmen der Europäischen Gemeinschaft – immer weiter vorangegangen. Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft von 1957 hat sich über die Europäischen Gemeinschaften 1967 zur Europäischen Union gewandelt. Die Integrationstiefe hat dabei stetig zugenommen wie die Handlungsspielräume der Mitgliedstaaten zunehmende Einbußen erfahren haben. Diese komplexe Entwicklung lohnte viele Überlegungen. Zentral scheint dabei diejenige zu sein, was es ist, das die Union konstituiert und zusammenhält. Was also wird in ihr zusammengeführt, und was verbürgt ihre Einheit?

2. Versuch einer normativen Fixierung: Präambel des Verfassungsvertrags

Der übliche Ort einer Verfassung, ihre Grundmelodie zu intonieren, ist die Präambel. Hier bringt der Souverän seine Überzeugungen von den inneren Bindekräften des Gemeinwesens zum Ausdruck, formuliert seine Grundlagen wie Ziele und definiert damit einen Grundkonsens, der dem tagespolitischen Streit entzogen ist und darum Identität zu vermitteln vermag.

Auch der europäische Verfassungsvertrag enthält eine Präambel. Darin versteht sich Europa als „Träger der Zivilisation“. Seine Bewohner hätten „im Laufe der Jahrhunderte die Werte entwickelt ..., die den Humanismus begründen: Gleichheit der Menschen, Freiheit, Geltung der Vernunft“. Europa, so die Präambel weiter, schöpfe „aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen ..., deren Werte in seinem Erbe weiter lebendig sind“. Auf „diesem Weg der Zivilisation, des Fortschritt und des Wohlstands

⁴ EuGH, Slg. 1963, 1 = NJW 1963, 974 – *van Gend&Loos*.

⁵ *Hans Peter Ipsen*, Europäisches Gemeinschaftsrecht, 1972, S. 196 ff., 1055.

zum Wohl all seiner Bewohner“ will Europa „weiter voranschreiten“. Wohin es voranschreiten will, bleibt dabei freilich offen – es sei denn, man versteht folgenden Ausblick als perspektivische Antwort: „In der Gewißheit, daß Europa, ‚in Vielfalt geeint‘, ihnen die besten Möglichkeiten bietet, ... dieses große Abenteuer fortzusetzen, das einen Raum eröffnet, in dem sich die Hoffnung der Menschen entfalten kann“.

Präambeln in Verfassungen haben, darüber besteht heute weitgehend Einigkeit, Anteil an der Normativität der Verfassung selbst. Sie sind keineswegs bloße Verfassungsliturgie, Versatzstücke für wohlfeile Augenblicksrhetorik symbolischer Staatsakte. Worin allerdings der rechtliche Gehalt dieser Präambel liegen soll, erschließt sich nicht. So nimmt es nicht Wunder, daß sie – und zwar aus allen politischen und weltanschaulichen Lagern – überwiegende Kritik erfahren hat. Eine entscheidende Funktion einer Präambel, die der Identitätsstiftung, fällt aus, weil die dahinterstehende Grundidee nicht erkennbar ist. Diese Präambel ist redundant und wortkarg zugleich: Sie macht viele Worte, ohne etwas zu sagen.

Präambeln sind in gewisser Weise Rhetorik im normativen Gewand. Eine fundamentale Grundregel jeder Rhetorik ist – wie schon *Aristoteles* lehrt – die Wahrheit (im Sinne von Wahrhaftigkeit). Von den vielen Punkten, die kritisch zu sagen wären, soll hier nur der eine eines Gottesbezugs oder wenigstens einer Referenz an die christlichen Wurzeln Europas herausgegriffen werden.

Bekanntlich hat sich eine derartige Bezugnahme als nicht „mehrheitsfähig“ oder „vermittelbar“ erwiesen. Entsprechende Bestrebungen aus mehreren Mitgliedstaaten wie aus der Mitte des Europäischen Parlaments scheiterten, wie es hieß, am entschiedenen Veto vor allem Frankreichs und Belgiens. Beim Verfassungsvertrag wiederholte sich, was schon im Jahr 2000 bei der Entstehung der Europäischen Grundrechte-Charta geprobt wurde: Als kleinster gemeinsamer Nenner konnte dort allein ein Verweis über ein *spiritual heritage* bzw. ein *patrimoine spirituel* verankert werden. Auch hier waren es vor allem Frankreich und Belgien, die sich weitergehenden Formulierungen versagten. Das Argument, das beide Male mit geringen Modifizierungen vor-

getragen wurde, lautete: Der eigene Verfassungsgrundsatz der Laizität – der *laïcité* – verbiete die Zustimmung zu einem Gottesbezug oder einer Referenz an das Christentum.

Dieses Argument ist für den Prozeß der *europäischen* Verfassunggebung jedoch unbehelflich. Die Entscheidung eines Mitgliedsstaates für ein bestimmtes System der Zuordnung von Staat und Kirche unterfällt gewiß seiner souveränen Entscheidung. Daraus aber normative Konsequenzen für eine europäische Verfassung ableiten zu wollen, bezweckt – konsequent zu Ende gedacht – nicht Einigung, Zusammenschluß und Union, sondern die Ausdehnung eigener Verfassungsentscheidungen auf das zu bildende größere Ganze. *Joseph H. H. Weiler*, ein international renommierter Experte im Europa-, Völker- und Welthandelsrecht, hat in seinem Essay „Ein christliches Europa“ eine scharfsinnige Studie über die Präambel des Verfassungsvertrag vorgelegt. Das Urteil dieses Gelehrten – er ist übrigens praktizierender orthodoxer Jude – ist deutlich: Es handele sich um „imperialistische Verfassungspolitik“. Der Verfassungsvertrag stattet die Union mit Symbolen aus, einer Hymne, einer Fahne – und einem Motto. Dieses lautet: „In Vielfalt geeint“. Die Exklusion von Gottesbezug und Referenz an das Christentum negiert indes die Vielfalt. Ob dann noch ein Fundament für die Einigung bestehen kann, ist zweifelhaft. Diese Zweifel verstärken sich, wenn man bedenkt, daß Rechtsetzung und Verfassunggebung keine apriorischen Prozesse sind: Das Recht folgt der Wirklichkeit nach, nimmt sie auf und bemüht sich um ihre Gestaltung. Gewiß folgt aus Faktizität nicht stets und ohne weiteres Normativität. Doch ebenso muß das Recht seine Integrationsfunktion zwangsläufig verfehlen, wenn es die Wirklichkeit nicht oder nicht hinreichend wahrnimmt und abbildet. Wahrheit (im Sinne von Realitätsbezug) ist nicht nur eine rhetorische, sondern auch eine juristische Kategorie.

Zu den Wirklichkeiten in Europa zählen die religionssoziologischen Rahmen-
daten. Demnach bekennen sich im „Europa der 25“ über 80% zum Christen-
tum (58% zum Katholizismus). Weshalb eine europäische Verfassung in An-
betracht dieses Datums *keinen* religiösen Bezug beinhalten darf – noch dazu
unter Rekurs auf die Verfassungstraditionen *einiger* Mitgliedstaaten –, ist

begründungspflichtig – nicht die gegenteilige Position. Nun ließe sich dem entgegenhalten, es gelte nichtgläubige Minderheiten zu schützen, nicht alle 80% der europäischen Bevölkerung sei auch im materiellen Sinne christlich und überhaupt könnten die Gläubigen ein normatives Schweigen der Verfassung besser ertragen als die Nichtgläubigen ein sie belastendes Reden. Es ist verblüffend, wie unreflektiert dieser „semantische Trick“ (*Joseph Weiler*) im öffentlichen und politischen Diskurs akzeptiert wird: Die Exklusion und Desintegration der Lebenswirklichkeiten von Religion und Glauben wird als „Neutralität“ oder „Laizität“ ausgegeben, und weiter behauptet, nur das Gemeinwesen sei neutral, das auch dem Prinzip der Laizität verpflichtet sei. Indes: Bei einer Alternative zwischen zwei sich ausschließenden Positionen gibt es weder semantisch noch logisch „Neutralität“.

Verfügte die politische und publizistische Klasse in etwas höherem Maße über das europäische Bildungsgut der lateinischen Sprache, so wüßte sie um den Bedeutungsgehalt des dem Fremdwort „Neutralität“ zugrunde liegenden Adjektivs „*neuter, neutrum*“: keiner von beiden, keines von beiden.

Konkret bedeutet dies: Wahrhaft neutral wäre die Verfassung, wenn sie – wie es nicht wenige Verfassungen tun – auf eine Präambel mit all ihrer Rhetorik verzichtete und sich auf die Regelung der rechtlichen Abläufe in der Europäischen Union beschränkte. Beides zugleich geht nicht – Präambel ja, aber nur mit bestimmten goutierten Inhalten. Sie wäre historisch falsch, politisch desintegrativ und inhaltlich nicht wahrhaftig.

Gleichfalls neutral – in einem offenen Sinne – wäre eine zweite Option, welche in einer Präambel beide Sichtweisen zur Geltung bringt, die der Gläubigen wie die der Nichtgläubigen. Besonders geglückt ist diese Synthese in der Polnischen Verfassung von 1993: „Wir, die Polnische Nation – alle Bürger ..., sowohl jene, die an Gott als die Quelle der Wahrheit, der Gerechtigkeit, des Guten und Schönen glauben, als auch jene, die einen solchen Glauben nicht teilen“.

Diese Lösung ist, obgleich vorgeschlagen, im Prozeß der Verfassunggebung abgelehnt worden. Vom Tisch ist sie damit aber ebenso wenig wie Gottesbezug oder Referenz an das Christentum allgemein. Nur der Träger des Ge-

dankens wird wechseln müssen: Wozu die politische Klasse Europas nicht die Kraft fand, könnte den Völkern Europas gelingen. Der Verfassungsvertrag sieht ausdrücklich ein europäisches Bürgerbegehren vor, mit dem mindestens 1 Million Bürger die europäischen Institutionen zum Tätigwerden anregen können⁶. Ein probater Anwendungsfall könnte gerade hier liegen – hat doch auch 1993 ein Volksbegehren im Lande Niedersachsen dafür gesorgt, daß ein zunächst unterbliebener Gottesbezug doch Eingang in die Landesverfassung fand.

3. Konkretisierung: Verhältnis Union – Kirche nach dem Verfassungsvertrag

So symbolträchtig Präambeln mit der Intonation der Grundmelodie von Verfassungen auch sind, ergeben sich die entscheidenden Gehalte doch aus ihren speziellen Gewährleistungen. Diese verbürgen juristisch handhabbare Rechtspositionen, legen ihre Voraussetzungen und Grenzen fest und verhalten sich zu ihrer rechtlichen Geltendmachung. Nicht anders stellt sich die Lage beim Europäischen Verfassungsvertrag dar. Die zuweilen engagiert geführte Diskussion über die Präambel – mit all den soeben dargelegten Implikationen – hat jedenfalls in der allgemeinen Wahrnehmung den Umstand zurücktreten lassen, daß der Verfassungsvertrag in seinen Einzelbestimmungen wertvolle Aussagen über das Verhältnis von Union und Kirche bzw. über den rechtlichen Rahmen des Verhältnisses von Staat und Kirche im Lichte der europäischen Integration enthält. Zu nennen sind hier zunächst zwei Bestimmungen aus dem zweiten Teil des Verfassungsvertrags, der die Grundrechte-Charta in verbindliches Recht transformiert, nämlich das Gemeinschaftsgrundrecht der Religionsfreiheit (Art. II-10 VVE) sowie eine Bestimmung, derzufolge die Union „die Vielfalt der Kulturen, Religionen und Sprachen (achtet)“ (Art. II-22 VVE).

Vor allem aber konnte im ersten Teil des Verfassungsvertrags die 1997 als Anhang zum Amsterdamer Vertrag verabschiedete „Erklärung Nr. 11 zum Status der Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften“ in das Primärrecht überführt werden. Damit mutiert die einstige Kirchenerklärung – sei-

⁶ Einzelheiten: Art. I-47 Abs. 4 VVE.

nerzeit von Bundeskanzler *Helmut Kohl* in einer dramatischen Nachtsitzung gegen erheblichen Widerstand wiederum Frankreichs und Belgiens durchgesetzt – mit der Ratifizierung des Verfassungsvertrags zum Kirchenartikel. Die Bestimmung lautet nunmehr, ergänzt um den dritten Absatz (Art. I-52 VVE): „(1) Die Europäische Union achtet den Status, den Kirchen und religiöse Vereinigungen oder Gemeinschaften in den Mitgliedstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen und beeinträchtigt ihn nicht.

(2) Die Europäische Union achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

(3) Die Union pflegt in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrags dieser Kirchen einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.“

Aus diesem Artikel resultieren – anders als aus der eindeutigsten Präambel – greifbare rechtliche Konsequenzen. Sie lassen sich in die drei Stichworte Struktursicherung, Interpretationsverstärkung und Verfahrensbeteiligung aufgliedern:

- *Struktursichernd* ist die Bestimmung, als die Union sich ausdrücklich verpflichtet, beeinträchtigende Maßnahmen zu Lasten des rechtlichen Status der Kirchen nach dem jeweiligen mitgliedstaatlichen Recht zu unterlassen. Diese Rückbindung an das *jeweilige* mitgliedstaatliche Recht wahrt den *status quo* der unterschiedlichen staatskirchenrechtlichen Systeme und gewährleistet damit jene Vielfalt, von der die Präambel kündigt. Bleibt es damit etwa in Frankreich beim dortigen System der *laïcité*, kann umgekehrt das staatskirchliche Modell in England ebenso weiter Bestand haben wie das Kooperationssystem in Deutschland und zahlreichen anderen Staaten. In jedem Fall hindert der Kirchenartikel die Installierung eines wie auch immer gearteten europäischen Einheitsmodells.
- Eine *interpretationsverstärkende* Wirkung entfaltet die Kirchenerklärung im Hinblick auf das Grundrecht der Religionsfreiheit. Insoweit fungiert sie als Auslegungsmaxime. Wirkt der Mechanismus der Struktursicherung statisch-defensiv, erweitert derjenige der Interpretationsverstärkung

dynamisch den Gewährleistungsbereich der Freiheit. Bedeutsam ist dies vor allem für die Komponente der korporativen Religionsfreiheit.

Das Zusammenspiel von struktursichernder und interpretationsverstärkender Wirkung der Kirchenerklärung kann insbesondere bei der sekundären Normsetzung zu praktischen Konsequenzen führen: Das der Gemeinschaft aufgegebene Beeinträchtungsverbot des kirchlichen Rechtsstatus fordert ebenso wie die unmittelbare Grundrechtsträgerschaft der Kirchen und Religionsgemeinschaften die Berücksichtigung ihrer Rechtspositionen. Diese kann sich, zumal wenn – wie in aller Regel – der Zweck der Normsetzung in kirchen- und religionsneutralen Zielsetzungen liegt, etwa in einem Gebot einer Ausnahmeklausel zugunsten der Kirchen artikulieren. Erste Erfahrungen hierzu liegen bereits vor.

- Schließlich besitzt die Kirchenerklärung noch eine formale Facette, welche sich mit der Kurzformel „*Verfahrensbeteiligung*“ beschreiben läßt. Sie ergibt sich gewissermaßen aus dem dargelegten materiellen Gehalt der Erklärung: Wenn es zutrifft, daß die Gemeinschaft (nunmehr ausdrücklich) in den Kirchen legitime Partner im Prozeß der europäischen Einigung sieht und zusagt, deren Rechtsstatus nach dem jeweiligen mitgliedstaatlichen Recht zu achten und nicht zu beeinträchtigen, korreliert damit jedenfalls die Erwartung einer Verfahrensbeteiligung. Eine solche sieht der Verfassungsvertrag in Gestalt eines „offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog“ mit den Kirchen ausdrücklich vor. Die Gemeinschaft zieht mit dieser Regelung die Konsequenz aus der Erkenntnis, daß Achtung und Nicht-Beeinträchtigung kirchlicher Rechtspositionen nur dann realisiert werden können, wenn zuvor die Belange und Interessen der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Erfahrung gebracht, zur Kenntnis genommen und bedacht werden. Bemerkenswert ist dabei, daß sich der Kirchenartikel im mit „Das demokratische Leben der Union“ überschriebenen Titel VI des Ersten Teils des Verfassungsvertrags befindet, in systematischer Nachbarschaft zum Grundsatz der partizipativen Demokratie, zum sozialen Dialog, zum Europäischen Bürgerbeauftragten sowie zum Grundsatz der Transparenz der Organe der Union.

Von ihrem juristischen Aussagekern her ist die Kirchenerklärung primär auf den jeweiligen mitgliedstaatlichen *status quo* bezogen und damit im Verhältnis zum Gemeinschaftsrecht statisch-defensiv akzentuiert. Gerade darin könnte aber der Keim für eine positive und gestaltende Rolle der Kirchen und Religionsgemeinschaften im Prozeß der europäischen Einigung liegen: Durch die bewußte Absicherung dieses bedeutsamen Teils der „nationalen Identität der Mitgliedstaaten“ (Art. 6 Abs. 3 EUV sowie künftig Art. 5 Abs. 1 VVE) vor einebnender Vergemeinschaftung stellt das Gemeinschaftsrecht selbst sicher, daß Europa wirklich – wie die Präambel des Verfassungsvertrags verheißt – „in Vielfalt geeint“ ist. Nicht zuletzt verdient Hervorhebung, daß der Verfassungsvertrag die Kirchen nicht nur primärrechtlich zur Kenntnis nimmt, sondern damit auch eine positive Erwartung verbindet: Denn die Pflicht zum institutionalisierten Dialog mit ihnen wird besonders begründet, wenn als Motivlage die „Anerkennung (ihrer) Identität und (ihres) besonderen Beitrags“ genannt wird (Art. I-52 Abs. 3 VVE).

Summa summarum: Hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zur weltlichen Gewalt in Staat und Union stellt der Verfassungsvertrag in seinen Einzelbestimmungen ein hinreichendes, juristisch effektuierbares Instrumentarium zur Verfügung. Hier werden – unscheinbarer, aber wirkungsvoll – in der Sache mehr Möglichkeiten eröffnet, als es die schönste Präambel jemals vollbringen könnte. Um aber zum Kern der Fragestellung vorzudringen, genügt die Analyse des positiven Rechts allein nicht. So gilt es, in eine tiefere Schicht einzudringen, welche rechts- und verfassungstheoretisch die Fundamente europäischer Identität freilegt.

IV. Fundamente europäischer Identität

1. Säkularität des Rechts wie der weltlichen Ordnung

Zu einem der elementaren Wesenszüge des modernen Staates rechnet seine Beschränkung auf weltliche Angelegenheiten und Zwecke. Insofern ist er „sektoraler Staat“, für den der geistlich-religiöse Bereich *eo ipso* außerhalb seines Befugniskreises liegt. Diese Einsicht hat sich in den verschiedenen europäischen Rechtsordnungen – wenn auch zu unterschiedlichen Zeitpunkten und unter unterschiedlichen Entstehungszusammenhängen – als heu-

te unangefochtenes Gemeingut herausgebildet: So bildet ihren geistesgeschichtlichen *nucleus* in Deutschland die im 18. Jahrhundert entstandene Kollegialtheorie mit ihrer Distinktion der *iura in sacra* und der *iura circum sacra*. Ideengeschichtlich auf gleicher Linie liegen die anlässlich der Einfügung von Grundrechten in die US-amerikanische Bundesverfassung durch das *first amendment* von 1791 angestellten Überlegungen. Dessen „Vater“, *James Madison*, hielt ursprünglich eine besondere verfassungsgesetzliche Gewährleistung der Religion(sfreiheit) schlicht für überflüssig, denn: „*the government has not jurisdiction over it*“⁷.

Nichts anderes gilt auch für die suprastaatliche Ebene der Europäischen Union. Ihre Zielsetzungen sind ausweislich der Aufzählungen in EU- und EG-Vertrag ebenfalls ausschließlich weltlicher Natur. Das setzt ihrem Tätigwerden Grenzen: Soweit es in den geistlich-religiösen Bereich hineinreicht, ist das Handeln *ultra vires*. Weder Staat noch die Union verfügen aufgrund ihres selbst gewählten Seinszwecks – Errichtung einer diesseitigen Ordnung unter Ausschluß der religiösen Wahrheitsfrage – über eine unbeschränkte Kompetenz in ihrem Hoheitsbereich nach dem Muster jener absolutistischen Territorialtheorie. Weder Staat noch Union verfügen kraft ihrer eigenen Entscheidung über Maßstäbe zur Regelung der nicht-weltlichen Angelegenheiten. Darin liegt die zentrale immanente Beschränkung *jedweder* weltlichen Gewalt: Sie ist unter der Prämisse freiheitlicher und säkularer Herrschaftsausübung für den geistlich-religiösen Bereich schlechterdings inkompetent.

Vor diesem Hintergrund stellt es mehr als nur eine Schiefelage dar, wenn – vornehmlich im politischen Bereich – Religion allgemein sowie deren Lehren und Repräsentanten nach den Maßstäben einiger für den *weltlichen* Bereich entwickelter Prinzipien rezensiert wird. Die Inanspruchnahme von Topoi wie Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten bei der Brandmarkung mißliebiger Religionen als „undemokratisch“, „mensenrechtswidrig“, „diskriminierend“, „intolerant“ und „fundamentalistisch“ scheint auf einem identitären Mißverständnis zu beruhen: Charakteristikum der modernen wel-

⁷ Zitiert nach *Leo Pfeffer, Church, State, and Freedom, 1953, S. 112.*

tlich(-staatlichen) Ordnung ist ihre grundlegende Scheidung von der Gesellschaft.

Dies gilt gleichermaßen für den nationalen Staat wie für die supranationale Union. *Sie* beruht auf den – allen Mitgliedstaaten gemeinsamen – elementaren Grundsätzen des gedeihlichen Zusammenlebens (Art. 6 Abs. 1 EUV: Freiheit, Demokratie, Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, Rechtsstaatlichkeit). Als Rechtsgemeinschaft gewährt sie dem Bürger wie den gesellschaftlichen Kräften ein Höchstmaß an Freiheit. Dieses kann auch und gerade darin bestehen, persönliche Lebensführung wie korporatives Handeln an Maßstäben auszurichten, die mit den für den institutionell-öffentlichen Bereich statuierten Strukturprinzipien nicht kongruent sind. Um so mehr gilt dies, wenn gesellschaftliche Kräfte wie gerade die Kirchen – in der Welt stehend, aber nicht von der Welt – für sich ein auf anderen Ordnungsmustern und Systemgrundsätzen beruhendes Konzept verfolgen. Für den modernen freiheitlichen Hoheitsverband, Staat wie Union, ist diese Distinktion von Strukturbindung und Freiheitsgewährung essentiell.

2. Gefahr der oktroyierten „Zivilreligion“

Dieser essentielle Grundsatz der Säkularität steht – national wie europäisch – gegenwärtig vor einer vielfach noch nicht in das allgemeine Bewußtsein gelangten Herausforderung. Diese besteht indes nicht (wie mancherorts immer noch zu insinuieren versucht wird) in etwa weiter fortbestehenden Allianzen zwischen Thron und Altar. Als problematisch erweisen sich vielmehr „von der anderen Seite“ kommende Tendenzen, welche unter Berufung auf bestimmte „Werte“ die Freiheit bestimmter Rechtssubjekte um eines vorgeblichen gesellschaftlichen Nutzens einzuschränken bestrebt sind.

Beispiele lassen sich zur Genüge anführen. Illustrandi causa sei hier aus dem deutschen Bereich nur auf die Praxis des Unterrichtsfaches „LER“ in Brandenburg („Was Werte sind, bestimmen wir“), auf die aktuellen Pläne zur Einführung eines allgemein verbindlichen „Werteunterrichts“ in Berlin oder auf die ebenso massive wie offensichtlich gezielte finanzielle Förderung anson-

sten nicht lebensfähiger weltanschaulicher Vereinigungen und Unternehmungen in den östlichen Bundesländern („Jugendweihe“) verwiesens⁸.

Auf europäischer Ebene läßt sich eine vergleichbare Entwicklung beobachten, welche durch die mitgliedstaatliche Gesetzgebung in kleine Münze gebrochen wird, die in ihrer Technik aber noch subtiler wirkt. Es geht um das Regime der Antidiskriminierung: Das europäischem Recht ächtet in bestimmten Bereichen bestimmte „Diskriminierungen“ (*en vogue* vor allem: wegen „sexueller Orientierung“), und zwar auch und gerade im gesellschaftlichen Bereich. Für den Staat entspricht dies bereits geltendem Recht und ist grundsätzlich unproblematisch. Neu aber ist, daß auch Private – also Grundrechtsträger – nunmehr zu diskriminierungsfreiem Handeln verpflichtet sein sollen. Ein umfangreiches materiell- und verfahrensrechtliches Instrumentarium sichert die Effektivität des Regimes ab. Seine Stoßrichtung ist klar, teilweise (so in den Gesetzentwürfen der deutschen Bundesregierung) auch erklärt: Es geht um die Umerziehung des Bürgers⁹.

Davon betroffen sind auch und gerade die Kirche. Jenes Antidiskriminierungsregime firmiert als Keule, um ihren Sendungsauftrag zu treffen. Kirchliche Amtsträger, welche etwa die Lehre zu Ehe und Familie ungekürzt verkündigen, müssen mittlerweile europaweit nicht nur mit politischen (was sie hinnehmen müssen), sondern auch mit rechtlichen Aktionen einschlägiger konträr eingestellter *pressure groups* rechnen. In Spanien sah sich die Bischofskonferenz einer Strafanzeige ausgesetzt, nachdem sie ein Hirtenbrief mit dem Titel „Als Mann und Frau schuf er sie“ veröffentlicht hatte. In Frankreich und Schweden bestehen bereits Straftatbestände für „antidiskriminierende Äußerungen“, aufgrund derer ein schwedischer protestantischer Pastor wegen vorgeblicher „homophober Äußerungen“ erstinstanzlich zu einer Gefän-

⁸ Konrad Jahr-Weidauer, Zuschüsse für Humanistischen Verband in der Kritik, Berliner Morgenpost v. 9. Mai 2004; Mechthild Küpper, Hauptstadt des Humanismus. Ein einflußreicher Verband und der geplante Werteunterricht in Berlin, FAZ, Nr. 99 v. 29. April 2005, S. 6; speziell zur Förderung der sog. „Jugendweihe“ Dieter Wenz, Der rot-rote Kulturstreich, FAZ Nr. 125 v. 2. Juni 1999, S. 16, sowie Andreas Rosenfelder, Ehre sei niemandem in der Höhe, FAZ, Nr. 286 v. 7. Dezember 2004, S. 36

⁹ S. im einzelnen Deutscher Bundestag, Drucksache 15/4538 (abrufbar unter: <http://dip.bundestag.de/btd/15/045/1504538.pdf>), decouvrierend vor allem S. 20: „In Deutschland gibt es bisher keine Kultur der Antidiskriminierung“.

gnisstrafe verurteilt wurde. *Videat ecclesia* – das Antidiskriminierungsregime droht zum funktionalen Äquivalent des Bismarck'schen Kanzelparagraphen zu geraten.

Der Fluchtpunkt all dieser Beobachtungen und Tendenzen läßt sich in dem schillernden Begriff der „Zivilreligion“ bündeln¹⁰. Die moderne weltliche Gewalt erkennt zwar, daß das geordnete menschliche Zusammenleben Wertmaßstäbe benötigt, und realisiert weiter, daß die tradierten Wertmaßstäbe an Akzeptanz eingebüßt haben (woran sie selbst keineswegs unbeteiligt war und ist). Statt aber die gesellschaftlichen Kräfte zu ermutigen und zu befähigen, ihre Vorstellungen und Werte zu entfalten und – im Diskurs mit konkurrierenden Modellen – wirksam werden zu lassen, unternimmt die weltliche Gewalt vermehrt den Versuch, derartige Wertmaßstäbe selbst zu definieren und zu schaffen. Eine derartige Konzeption ist keineswegs neu, letztlich basiert sie auf den Gedanken, die *Jean Jacques Rousseau* 1762 in seinem „*Contrat Social*“ dargelegt hatte. In seiner Struktur ist das Modell etatistisch, in seinem Inhalt dezisionistisch: Woher die Maßstäbe für derartige „Werte“ kommen, bleibt offen. In der Praxis bestimmt sie der Zeitgeist – gegenwärtig eher egalitär-emanzipatorisch, unter anderen Umständen vielleicht auch wieder einmal neokonfessionalistisch. Keine der Optionen aber entspricht dem Leitbild des modernen, freiheitlichen Rechtsstaates.

Für Deutschland läßt sich das Ergebnis aus dem positiven Verfassungsrecht gewinnen. Demnach ist nicht nur eine „Staatskirche“ oder „Staatsreligion“, sondern ebenso eine „Staatsweltanschauung“ unzulässig¹¹. Für den Prozeß der europäischen Verfassunggebung muß hingegen auf grundlegendere Überlegungen zurückgegriffen werden. Dies hat vor einigen Jahren *Robert Spaemann* in einem lesenswerten und anregenden Essay in der „Neuen Zürcher Zeitung“ unternommen, wo er mit Recht ausführt: „„Grundwerte“ sind im Begriff, die Grundrechte zu unterlaufen, die Wertgemeinschaft droht an

¹⁰Grundinformation zum Begriff bei Wolfhart Pannenberg, Stichwort „Zivilreligion“, in: Görres-Gesellschaft (Hrsg.), *Staatslexion*, Bd. 5, 7. Aufl. 1989, Sp. 1169 ff.

¹¹S. nur *Alexander Hollerbach*, Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Josef Isensee/Paul Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI, 2. Aufl. 2001, § 138 Rn. 113.

die Stelle der Rechtsordnung zu treten, die Pflicht, sich zu bestimmten Werten zu bekennen, an die Stelle der Pflicht, den Gesetzen zu gehorchen. ... Die mühsam erworbene Errungenschaft des liberalen Rechtsstaats wird wieder preisgegeben, wenn der Staat sich als Wertegemeinschaft versteht.“¹²

3. Unverfügbarkeit der kulturellen Wurzeln des Rechts

Demgegenüber ist mit Nachdruck daran festzuhalten, daß auch im Hinblick auf die europäische Verfassungsgebung Identitätsstiftung und Integration nur dann gelingen kann, wenn sie in den Bahnen des Rechts verläuft. Als die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft verbreitet nur in dieser ihrem Namen entsprechenden Funktion wahrgenommen wurde, betonte *Walter Hallstein* ihren Charakter als „Rechtsgemeinschaft“¹³. Diese Beschreibung ist von einer zeitlosen Aktualität, die namentlich den soeben skizzierten Bestrebungen entgegenzuhalten ist.

Der Anspruch, den das Recht erhebt, ist, verglichen mit der mitunter emphatischen „Werte“-Rhetorik, geradezu demütig: Es will in einer sektoralen weltlichen Ordnung das gedeihliche Zusammenleben der Menschen organisieren. Dabei kommen ihm die drei Funktionen der Befriedung, der Regelung und der Integration zu. Es nimmt den Menschen so, wie er ist, nicht, wie er – nach wessen Maßstäben eigentlich? – sein soll. Es weiß um die Grenzen seiner Möglichkeiten und überläßt die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde anderen Instanzen. So schafft es Freiräume für den Menschen, um dessentwillen es besteht, und eröffnet ihm das weite Feld der Erprobung und Bewährung *seiner* Werte, sofern sie nicht schlechthin gemeinschaftsschädlich sind.

Hinzu kommt ein Weiteres: Das Recht ist das Resultat historisch-kultureller Gegebenheiten. Es knüpft an Befunde aus dem Realbereich – vor allem an zentrale anthropologische Daten – an, formt und gestaltet sie und bildet so den Rahmen für das menschliche Zusammenleben. Recht ist aber kein aus

¹² *Robert Spaemann*, Europa – Rechtsordnung oder Wertegemeinschaft?, Neue Zürcher Zeitung, Nr. 16 v. 20. Januar 2001, S. 92.

¹³ *Walter Hallstein*, Die EWG – Eine Rechtsgemeinschaft, Ansprache am 12. März 1962 aus Anlaß der Ehrenpromotion durch die Universität Padua, in: Thomas Oppermann (Hrsg.), Europäische Reden, 1979, S. 341 ff.

einem juristischen Urknall entstandenes Kunstprodukt. So sehr es immer neu der Legitimation und der Prüfung der Zeitgemäßheit bedarf, stehen doch seine kulturellen Wurzeln regelmäßig nicht zur Disposition. Diese sind, soll das Recht freiheitlich und in des Wortes bester und eigentlicher Bedeutung liberal bleiben, unverfügbar für tagespolitische Wünschbarkeiten.

Diesen Zusammenhang hat im vergangenen Jahr der Heilige Vater – damals noch *Joseph Cardinal Ratzinger* – in einem Vortrag im Italienischen Senat auf den Punkt gebracht:

„Hier gibt es einen merkwürdigen und nur als pathologisch zu bezeichnenden Selbsthaß des Abendlandes, das sich zwar lobenswerterweise fremden Werten verstehend zu öffnen versucht, aber sich selbst nicht mehr mag, von seiner eigenen Geschichte nur noch das Grausame und Zerstörerische sieht, das Große und Reine aber nicht mehr wahrzunehmen vermag. ... Die immer wieder leidenschaftlich geforderte Multikulturalität ist manchmal vor allem Absage an das Eigene, Flucht vor dem Eigenen. Aber Multikulturalität kann ohne gemeinsame Konstanten, ohne Richtpunkte des Eigenen nicht bestehen.“¹⁴

Auf diesem Terrain hat Europa eine Vielzahl von Bewährungsproben zu bestehen. Als Stichworte seien hier nur genannt: der Schutz des menschlichen Lebens – gerade an seinem Beginn und an seinem Ende – sowie die Behandlung personaler Gemeinschaften wie Ehe und Familie. Als institutionelle Nageprobe dürfte sich die Frage erweisen, in welchem räumlich-geographischen Rahmen Europa sich selbst definiert¹⁵.

Ohne diesen Komplex hier ausloten zu können, sei doch auf einen Gesichtspunkt hingewiesen, der zentral mit unserem Thema zusammenhängt. Gemeinhin gilt die Türkei als „laizistischer“ Staat, was nach dem Verfassungswortlaut zweifellos zutrifft. Der Begriff ist gerade hier aber zutiefst irrefü-

¹⁴ *Joseph Cardinal Ratzinger*, Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen, in: ders., Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, 2005, S. 68 (87 f.).

¹⁵ Hierzu *Dietrich Murswiek*, Der Europa-Begriff des Grundgesetzes in: Jürgen Bröhmer/Roland Bieber/Christian Calliess/Christine Langenfeld/Stefan Weber/Joachim Wolf (Hrsg.), Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte. Festschrift für Georg Ress zum 70. Geburtstag, 2005, S.657 ff.

hrend; *laïcité turque* und *laïcité française* haben fundamental unterschiedliche Gehalte. Die türkische Variante konstituiert, bei Licht betrachtet, ein dezidiert staatsreligiöses System. In ihm wird ein Bekenntnis (den sunnitischen Islam) ebenso privilegiert wie rigoros kontrolliert, andere Bekenntnisse (nicht nur christliche, sondern namentlich auch den alevitischen Islam) werden diskriminiert und unterdrückt¹⁶.

V. Versuch einer Antwort

Worauf also kann sich Europa gründen, wenn es – ideell wie rechtlich – auf beständigen Fels gebaut sein soll? Eine denkbare, vor allem gangbare Antwort sollte zwei Aspekte miteinander verbinden:

In verfahrensmäßiger – oder: methodischer – Hinsicht ist zu bedenken, daß Europa scheitern muß und wird, wenn es gleichsam aus einer Retorte konstituiert werden würde oder aber seine historisch-kulturellen Wurzeln verleugnete. Europa kann und wird gelingen, wenn es aus seinen unterschiedlichen Traditionen und Prägungen ein harmonisches Ganzes zu entwickeln versteht. „In Vielfalt geeint“ ist dabei eine treffende Devise, die es verdient, ernst genommen zu werden. Damit nicht zu vereinbaren wäre der Versuch eines oder mehrerer Mitgliedstaaten, die eigenen Überzeugungen möglichst umfassend zu übertragen.

Inhaltlich gilt für die Union die gleiche Maxime, wie sie in den Beratungen des Parlamentarischen Rates für das Grundgesetz formuliert, dann aber letztlich nicht in dieses textlich aufgenommen wurde: „Der Staat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Staat“. Ausgangs- wie Fluchtpunkt aller Rechtsetzung wie Verfassunggebung ist die Würde der menschlichen Person. Darunter ist, soll sie nicht zur wohlfeilen Konsensformel verkommen, freilich mehr zu begreifen, als ein bloßer Humanismus. Das Diktum von *Franz Grillparzer* sollte als Mahnung für die Fehlsamkeit auch des Menschen bedacht bleiben. Noch spezieller bringt dies ein Zitat aus unserem Zusammenhang des Verhältnisses von Religion und Öffentlichkeit zum Ausdruck:

¹⁶Zu diesem Komplex *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Nein zum Beitritt der Türkei. Eine Begründung, in: FAZ, Nr. 289 v. 10. Dezember 2004, S. 35 f.; *Hans-Ulrich Wehler*, Die Selbstzerstörung der EU durch den Beitritt der Türkei, in: Zur Debatte, Heft 6/2003, S. 17 ff.

Jules Ferry – verantwortlicher französischer Kultusminister der 1880er Jahre und maßgeblicher Initiator der „laizistischen“ Schule – verfocht die Devise „*Organiser l'humanité sans dieu et sans roi*“. Derartige Verständnismuster scheinen sich bisweilen auch noch in das 21. Jahrhundert hinübergerettet. Einem derartigen „weltlichen Humanismus“ hat *Peter Glotz* zu Recht vorgehalten, er sei „erstarrt zur laizistischen Orthodoxie“ ¹⁷.

Die Würde der menschlichen Person als Grundgedanken der weltlichen Ordnung auch in Europa zu verankern, heißt dabei, ihre Begabungen und Begrenzungen, ihre Anlagen und Schwächen zu akzeptieren, ihr rechtlich einen Entfaltungsraum zu gewährleisten, der ihr selbst die Möglichkeit eröffnet, ihr Leben in Freiheit zu gestalten. Ein konstitutives Element der menschlichen Natur ist eben dies – ihre Freiheit. Die Entscheidungen seines Lebens hat der Mensch selbst zu treffen, nicht eine weltliche Gemeinschaft an seiner Stelle. Dieser Gedanke endlich ermöglicht nun auch eine Antwort auf die Frage, wie in Europa das Verhältnis von Religion und Öffentlichkeit zu bemessen sei. Strukturell gesehen, verbietet sich *jedes* Einheitsmodell, unabhängig von seiner inhaltlichen Ausrichtung. Denn – dies hat der kurze rechtsvergleichende *tour d'horizont* gezeigt – unter dem Dach des europäischen Hauses gibt es viele staatskirchenrechtliche Wohnungen. Nun eine von ihnen (mit welchen Erwägungen eigentlich?) als Musterwohnung auszugeben, strafte den Unionsgedanken („In Vielfalt geeint“) Lügen. Was speziell die Laizität betrifft, suggeriert der Begriff eine einheitliche Bedeutung, die er nicht (mehr) hat. So ist auch Frankreich, gemessen an den Inhalten des späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, längst kein laizistischer Staat mehr.

Könnte aber die Union in diesem Sinne laizistisch sein, Religion und weltliche Macht strikt trennen, die Religion von der Öffentlichkeit in die Sakristei oder die Moschee verbannen? Unter der Prämisse der Freiheitlichkeit ist dies ausgeschlossen: Religion gehört, wie immer man inhaltlich zu ihr stehen mag, zum Leben. Dieses eigenverantwortlich – im Sinne von nicht-hoheitlich determiniert – zu gestalten, ist, wie gezeigt, der Kerngehalt der Würde der

¹⁷ *Peter Glotz*, Heiße Mischung. Welchen Consensus braucht die EU?, FAZ, Nr. 301 v. 24. Dezember 2004, S. 33.

menschlichen Person. Wollte man Kirche und Religion das Recht der Existenz in der Öffentlichkeit absprechen, nähme man ihr wie ihren Angehörigen ein elementares Menschenrecht, ebenso denen, die auf der Suche sind, die Möglichkeit, nach eigener Entscheidung Orientierung zu finden. Und zuletzt, nicht die unwichtigste Konsequenz, die weltliche Ordnung als die Bündelungsgröße aller ihrer Bürger schadete sich selbst.

Weiterführende Literatur

Haltern, Ulrich, Europäische Verfassungsästhetik, in: Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft 2002, S. 261 ff.

Heit, Helmut, Europäische Identitätspolitik in der EU-Verfassungspräambel. Zur Ursprungsmythologischen Bedeutung einer universalistischen europäischen Selbstverständnisses, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie Bd. 90 (2004), S. 462 ff.

Mückl, Stefan, Europäisierung der Staatskirchenrechts, 2005

Reimer, Franz, Wertegemeinschaft durch Wertennormierung? Die Grundwerteklausel im europäischen Verfassungsvertrag, in: Zeitschrift für Gesetzgebung 2003, S. 208 ff.

Rüfner, Wolfgang, Religion und Kirchen vor der Europäischen Verfassung, in: Jürgen Bröhmer/Roland Bieber/Christian Calliess/Christine Langenfeld/Stefan Weber/Joachim Wolf (Hrsg.), Internationale Gemeinschaft und Menschenrechte. Festschrift für Georg Ress zum 70. Geburtstag, 2005, S. 757 ff.

Schambeck, Herbert, Katholische Kirche und europäische Integration – Gedanken vor der Beschlußfassung des EU-Verfassungsvertrages, in: ebd., S. 773 ff.

Uhle, Arnd, Staat – Kirche – Kultur, 2004

Weiler, Joseph H. H., Ein christliches Europa. Erkundungsgänge, 2004