

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 71 (1991)
Heft: 4

Rubrik: Demokratie und Kirche

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Demokratie und Kirche

Drei Diskussionsbeiträge

Der Begriff der Kirche wird in doppeltem Sinne verwendet. Die Kirche ist einerseits eine Gemeinschaft der Gläubigen, die auf göttlicher Offenbarung gründet. Ihr Glaube und ihr Wissen reichen über die menschliche Erkenntnis hinaus ins Transzendente. Sie haben einen direkteren Zugang zur göttlichen Wahrheit und sind deshalb dem menschlichen Urteil, auch jenem der demokratischen Mehrheit, entzogen. Über den Zugang zur göttlichen Wahrheit bestehen innerhalb der christlichen Kirchen unterschiedliche Auffassungen. Die Bibel ist ein unbestrittenes und breites Eingangstor; Tradition und Überlieferung spielen vor allem in der römisch-katholischen Kirche eine wesentliche Rolle. Auch über die Kompetenz für das «Lehramt» gehen die Meinungen auseinander: Sie reichen vom evangelisch-reformierten «Priestertum aller Gläubigen» bis zu den hierarchischen Strukturen der römisch-katholischen Kirche mit dem Konzil und der Unfehlbarkeit des «ex cathedra» sprechenden Papstes.

Die Kirchen haben aber nicht nur eine transzendente Ausrichtung: sie haben auch eine irdische Organisationsform. Im Kanton Zürich sind sie beispielsweise Institutionen des öffentlichen Rechts mit Exekutiv- und Legislativorganen, die in einem bestimmten gesellschaftlichen und politischen Umfeld stehen. Als Organisationen bestehen sie in der Schweiz aufgrund staatlichen Rechts, im Kanton Zürich etwa aufgrund von staatlichen Kirchengesetzen, die gewisse Strukturen vorschreiben und der evangelisch-reformierten, der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche den Status von «Landeskirchen» verleihen.

Diese Doppelstellung der Kirchen, Verwalterinnen der göttlichen Wahrheit einerseits und von unvollkommenen Menschen geleitete irdische Institutionen andererseits, haben zur Folge gehabt, dass heute, zumindest im atlantischen Bereich, die christlichen Kirchen in einer distanzierten, aber meist achtungsvollen Partnerschaft mit dem demokratischen, liberalen Staat leben. Das war nicht immer so. Zur Zeit Zwinglis beispielsweise herrschte ein Staatskirchentum — die Reformation wurde durch den Zürcher Grossen Rat beschlossen —, wie es im Islam auch heute noch üblich ist. Partnerschaft heisst, dass im Bereich der Menschenrechte, vor allem auch des Schutzes der Menschenwürde, und im Sozialen eine gewisse Parallelität der Ziele besteht.

Der Staat respektiert im übrigen die Autonomie der Kirchen in Fragen des Glaubens, des Kultus und der Anwendung der göttlichen Gnade. Durch die Glaubens- und Gewissensfreiheit und ihre Folgerungen ist dieser selbständige Bereich der Kirchen verfassungsrechtlich verankert. Die christlichen Kirchen haben aber gemäss Kirchengesetzen nicht nur den Hauptauftrag, das Wort Gottes zu verbreiten, sie sollen gemäss ihrer Lehre auch die Zukunft des Reiches Gottes vorbereiten. Die Mitgestaltung von Staat und Gesellschaft gehört also zu ihrem Auftrag: Nicht selten konfrontieren sie deshalb die Realität des Lebens mit hochgestellten biblischen Zielen, was zu Spannungen führt. Wieviel vom «Reich Gottes», das an sich nicht von dieser Welt ist, in diese Welt aufgenommen werden soll und kann, wieviel der «prophetische Auftrag» vorwegnehmen darf, hat denn auch in vielen christlichen Ländern zu einer sozusagen permanenten Auseinandersetzung geführt. Die christliche «Wahrheit» wird dann gegebenenfalls gegen die demokratische «Mehrheit» ins Feld geführt.

Stellen kirchliche Lehren in diesem Sinne oft eine Herausforderung für die Politik dar, so sind andererseits die demokratischen Institutionen der westlichen Demokratien in manchem zu einer Herausforderung für die institutionellen Kirchen geworden. Der Gläubige, der Kirchenmitglied ist, lebt zugleich auch als Staatsbürger. Er ist geneigt, Einsichten über die Nützlichkeit und Richtigkeit staatlicher Institutionen auch auf die kirchliche Organisation zu übertragen. Das hat innerhalb der evangelisch-reformierten Kirche eine lange Tradition. Bei der Neuordnung der Gesetze für die drei Zürcher Landeskirchen 1963 wurden auch für die römisch-katholische Kirche eine Synode und andere demokratische Erfordernisse vorgeschrieben. Das gesellschaftliche und staatliche Umfeld hat sich auch früher schon auf die Struktur der Kirchen ausgewirkt; zur Zeit des Bündnisses von «Thron und Altar» dominierten die hierarchischen Formen.

Institutionen sind eines, ihre Handhabung ein anderes. Lassen sich der Anspruch, die göttliche Wahrheit zu verkündigen einerseits und der Bereich demokratischer Mehrheitsentscheide andererseits in der alltäglichen Praxis immer säuberlich trennen? Die Gefahr, dass da und dort auch einmal politische Urteile und Vorurteile in die «göttliche Wahrheit» einfließen, besteht zweifellos. Vor allem fundamentalistische Strömungen glauben oft nicht nur im Bereich der Glaubensinhalte im Besitze der absoluten Wahrheit zu sein, sondern auch in recht irdischen Fragen. Hier gilt es im Interesse des demokratischen Rechts, notfalls mit der staatlichen Hohheit, die liberale Ordnung

und die Mehrheitsentscheide durchzusetzen. Und zudem ist bei innerkirchlichen Wahlen die Wirksamkeit des demokratischen Auswahlverfahrens zu garantieren. Nominierungs- und Wahlverfahren müssen so angelegt sein, dass eine demokratische Ausmarchung dort, wo sie gewünscht wird, auch ohne weiteres möglich ist, und nicht in der Praxis das Prinzip der Selbstergänzung angewendet wird.

In der römisch-katholischen Kirche ist das hierarchische Element von der Tradition her noch weitaus kräftiger und der Einfluss des Papstes nicht zuletzt auf die Bischofswahlen besonders stark, wie das Beispiel der Ernennung von Wolfgang Haas zum Weihbischof und später zum Bischof von Chur gezeigt hat. Hier stellt sich nicht nur die Frage der Respektierung der alten Rechte des Domkapitels in Chur und des Kantons Schwyz. Auch aus dem Gesichtswinkel des Verhältnisses von Kirche und Demokratie drängen sich einige Bemerkungen auf. Zunächst sollte die demokratische Gestaltung der westlichen Gesellschaft die Kirche veranlassen, im institutionellen Bereich bereits vorhandene Mitbestimmungsrechte der «Basis» nicht zu schmälern oder zu unterlaufen, sondern zu stärken.

Vor allem aber hat die Demokratisierung des gesellschaftlichen Umfeldes der Kirche auch die Anforderungen an die Vertrauensbasis zwischen «Hierarchie» und «Basis» in der Kirche verändert. So wenig wie im demokratischen Staate eine Regierung oder ein Parlament auf die Dauer ohne das Vertrauen der grossen Mehrheit der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger funktionieren können, so wenig kann die Kirchenhierarchie dies tun. Bei den staatlichen Behörden erfolgt die Korrektur über die Wahlen, bei den kirchlichen Behörden ist es zumindest zum Teil eine Frage der persönlichen Einsicht der Betroffenen. Ein Weiterwirken ohne Vertrauensbasis führt in beiden Fällen zu einem starken Gesichts- und Effizienzverlust — zu Lasten der Institutionen. Denn im institutionellen, irdischen Bereich der Kirchen kann das gesellschaftliche Umfeld nicht ungestraft vernachlässigt werden.

Kurt Müller, Nationalrat (Meilen)

Daniel Thürer

Staatsverständnis und Kirchenverständnis aus staatsrechtlicher Sicht

Im folgenden sollen einige Gedanken zusammengestellt und einige Fragen aufgeworfen werden, die sich zeitlich in drei Etappen gliedern lassen: die religiöse Legitimierung der Staatsgewalt in der Vorgeschichte unserer Bundesverfassung; die liberal-rechtsstaatlichen und demokratischen Elemente in der geltenden «Religionsverfassung»; schliesslich die Stellung und Aufgabe der Kirche in einer möglichen künftigen Verfassungsordnung. Man könnte auch von der historischen Ausgangsthese, der Antithese im geltenden Verfassungsrecht und einer möglichen Synthese in einer zu erdenkenden und allenfalls zu schaffenden zukünftigen Verfassung sprechen.

Verfassungshistorische Grundlagen (Ausgangsthese)

Es ist mitunter ein Vorzug alter Verfassungen — und die schweizerische Bundesverfassung ist nach derjenigen der Vereinigten Staaten wohl die älteste der heute geltenden Verfassungen —, dass sie in Sprache und Gehalt traditionelle Staats- und Gesellschaftsverständnisse in Erinnerung behalten, also «vergegenwärtigen». Vergangene Staatsauffassungen können dadurch vor dem Versinken bewahrt und lebendig erhalten werden. Eine solche Erinnerung klingt etwa im Vorspruch der Bundesverfassung an, wo es heisst, diese sei «*im Namen Gottes des Allmächtigen*» erlassen worden. Diese Formel, die sich sinngemäss auch in verschiedenen Kantonsverfassungen findet, weist zurück auf eine Zeit, in der die Staatsgewalt religiös legitimiert wurde. Auch die deutsche Bezeichnung für den Bund als «*Eidgenossenschaft*» und die Anrufe von Gottes Machtschutz, mit denen sich der Bundesrat an die Kantone wendet, greifen zurück auf eine religiös fundierte Staatsauffassung. Diese Formulierungen bringen eine traditionelle Weltanschauung zum Ausdruck, in welcher der Staat nicht einfach einen «*zweckrationalen Zusammenschluss*», eine «*public utility*» darstellt — also eine natürliche und unerlässliche Institution der Bürger zur gemeinsamen Bewältigung öffentlicher Aufgaben —, sondern eine religiöse Basis besitzt oder sich mit einer religiös-kirchlichen Auffassung identifiziert.

Eines der prächtigsten, aber auch fragwürdigsten vorchristlichen Beispiele einer solchen Identifizierung von Staat, Religion und Kultur war vielleicht die antike Polis, wie sie *Jacob Burckhardt* eindrücklich und eindringlich beschrieben hatte. Sie war wohl bloss wegen ihres so hohen Anspruchs an die Bürger und der totalen Integration des Bürgers ins Staatsganze in der Lage, weltgeschichtlich so bedeutsame Persönlichkeiten und einzigartige kulturelle Leistungen hervorzubringen. Sie war aber auch etwa der Schauplatz des Todesurteils gegen einen kritisch-liberalen Sokrates, der freilich den Mut hatte, die von seinem Schüler Kriton vorbereiteten Fluchtpläne auszuschlagen aus der Auffassung heraus, es sei den Gesetzen und behördlichen Entscheiden Folge zu leisten, auch wenn diese ungerecht, ja willkürlich seien.

Moderne Beispiele religiös-solidarischer Staatsverständnisse erleben wir zur Zeit etwa in der arabischen Welt. Es ist kein Zufall und scheint ein zivilisatorischer Rückfall zu sein, wenn hier eine neue Menschenrechtsdeklaration ausgearbeitet wurde mit dem Ziel, die grosse Menschenrechtsklärung der Vereinten Nationen von 1948 vor allem dadurch aufzuweichen, dass die Einzelgewährleistungen zwar grosso modo übernommen, aber unter weite, religiös motivierte Vorbehalte gestellt und zum Teil ihrer Substanz recht eigentlich entleert werden.

Auf dem Hintergrund einer derartigen religiösen Legitimierung der Staatsgewalt und der Identifizierung von Staat und Religion erscheint der demokratische Rechtsstaat, wie er etwa in der schweizerischen Bundesverfassung eine Verkörperung gefunden hatte, ein grosser politisch-rechtlicher Fortschritt zu sein.

Kirche und Religion im geltenden schweizerischen Verfassungsrecht

1. Allgemeine Entwicklung

Die Bundesverfassung von 1848 und — akzentuierter — die Bundesverfassung von 1874 regeln Fragen des Glaubens von einzelnen, des Kultus von Religionsgemeinschaften sowie des Status der Kirchen im Rahmen liberal-rechtsstaatlicher und demokratischer Staats- und Ordnungsvorstellungen. Liberal-rechtsstaatliche Elemente der Religionsverfassung sind in der Bundesverfassung verankert, eine Einbettung der Kirchen in die staatliche Demokratie ist in den meisten Kantonsverfassungen vorgesehen.

Im Zentrum der Bestimmungen der Bundesverfassung zur Religion stehen die *Glaubens- und Gewissensfreiheit* und die *Kultusfreiheit*. Die in Art. 49 BV verankerte Glaubens- und Gewissensfreiheit ist das Recht des

einzelnen, in seiner religiösen Überzeugung und in ihrer Verbreitung nicht durch staatliche Vorschriften eingeschränkt zu werden. Geschützt sind alle Überzeugungen, die sich auf das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen beziehen. Die Kultusfreiheit gemäss Art. 50 BV ist das Recht des einzelnen, für sich oder im Rahmen einer Religionsgemeinschaft, uneingeschränkt durch staatliche Massnahmen, gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen. Unter gottesdienstlichen Handlungen versteht man die Betätigung religiöser Überzeugungen wie etwa Predigt, Messe oder kirchliche Prozessionen.

Diese Garantien erscheinen uns heute als eine Selbstverständlichkeit. Historisch gesehen musste die *Toleranz des Staates* aber in *schweren Kämpfen* errungen werden. So war der grausame Widerruf des Edikts von Nantes aus dem Jahre 1598 für den französischen Staatsdenker *Jean Bodin* der Anlass zur Entwicklung seiner Souveränitätslehre: Es sollte ein starker Staat geschaffen werden, dessen Organe als «*pouvoirs neutres*» den Willen und die politische Macht besitzen, den inneren Frieden und die religiöse Toleranz sicherzustellen. Der britische Staatsphilosoph *Thomas Hobbes* hatte dann, Bodin folgend, angesichts des politisch-konfessionellen Bürgerkriegs in England den starken Staat — den Leviathan — gefordert, der allein in der Lage sei, die Rechte der Bürger tatsächlich zu schützen. Und aus der Philosophie der Aufklärung heraus sind dann auf der Grundlage der französischen Menschenrechtserklärung von 1789 die individualrechtlichen Garantien zum Schutze der Religionsfreiheit des einzelnen entstanden, wie sie nunmehr Gemeingut des liberalen Verfassungsstaats geworden sind.

Wo liegt ihre heutige Relevanz? Es seien zur rechtlichen Konkretisierung und zur Veranschaulichung drei Bereiche genannt und hierzu einige Fragen aufgeworfen: die Problematik der Gewissensfreiheit und ihrer Beschränkung durch die Staatsmacht; die Frage des Respekts vor den religiösen Auffassungen anderer; und — als Korrelat zur Freiheit des einzelnen — die Frage der Neutralität des Staates in Glaubensdingen.

2. Zur Gewissensfreiheit

Kein Grundrecht der Verfassung ist schrankenlos, ausgenommen das Willkürverbot. Auch die Religionsfreiheit unterliegt verfassungsrechtlichen Vorbehalten. So wird der in Art. 49 Abs. 1 BV niedergelegte Grundsatz «*Die Glaubens- und Gewissensfreiheit ist gewährleistet*» in Abs. 4 relativiert durch die Bestimmung: «*Die Glaubensansichten entbinden nicht von der Erfüllung der bürgerlichen Pflichten.*» Eine solche bürgerliche Pflicht ist in Art. 18 Abs. 1 BV im Gebot verankert: «*Jeder Schweizer ist wehrpflichtig.*»

Wir finden also in der Verfassung eine Wertungsantinomie angelegt: die Gewissensfreiheit auf der einen, die *Wehrpflicht* auf der anderen Seite. Der Gesetzgeber hat diesen Wertkonflikt in dem Sinn gelöst, dass Dienstverweigerer aus Gewissensgründen zwar wie alle anderen Dienstverweigerer bestraft werden, aber einer milderen Strafordnung unterstehen. Das Bundesgericht hat die Verfassungsmässigkeit dieser Lösung nie überprüfen können; denn in der Schweiz sind Bundesgesetze der Kontrolle durch den Verfassungsrichter entzogen. Auch die Strassburger Organe zum Schutze der Europäischen Menschenrechtskonvention wären nicht befugt, diese Frage zu beurteilen, da die Konvention — dem Geist ihrer Entstehungszeit entsprechend — den Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen nicht unter ihren Schutz stellte. *Rechtspolitisch* gesehen aber sollte auf deren Bestrafung in der Schweiz verzichtet werden. Denn es ist den Untersuchungsorganen und Gerichten nicht immer möglich, das Vorliegen eines Gewissensnotstandes schlüssig zu eruieren, und es steht dem Staat moralisch nicht zu, sich zum Herrn über Gewissensentscheide seiner Bürger zu machen. Das scheint mir jedenfalls der richtige, konsequente liberale Standpunkt zu sein.

Einem Konflikt zwischen Gewissensgebot und Pflicht zum Gehorsam gegenüber der Staatsgewalt sahen sich auch jene Bürger ausgesetzt, die bei sich zu Hause oder in Kirchen Asylbewerbern vor der drohenden Ausschaffung Schutz gewährten. Können sie sich auf ein ihnen zustehendes (moralisches) *Widerstandsrecht* oder auf ein (moralisches) *Recht zum zivilen Ungehorsam* der Staatsmacht gegenüber berufen? Gewiss geht es hier — im Gegensatz etwa zu Häuserbesetzungen, zur Weigerung, im Auto die Gurte zu tragen, oder zu Lastwagenblockaden wegen schleppender Grenzabfertigung — um echte Widerstandssituationen; denn die betreffenden Bürger rufen höchst ethische Werte an, denen ihrer Auffassung nach das positiv geltende Recht entgegensteht. Es ist demgegenüber aber auch zu bedenken, dass die Gesetze, auf deren Grundlage eine Ausschaffung erfolgen sollte, in einem demokratischen Verfahren beschlossen wurden, dass die Fälle von (demokratisch legitimierten) Behörden untersucht und entschieden worden sind und rechtsmittelmässig angefochten werden konnten. Im liberalen und demokratischen Rechtsstaat scheint dementsprechend — im Gegensatz zum Unrechtsstaat! — für ein eigentliches Widerstandsrecht kaum Platz zu sein. Der Bürger sollte auch in Angelegenheiten, die sein Gewissen betreffen, die ihm verfassungsrechtlich verbrieften liberalen und politischen Grundrechte sowie die ihm in grosser Zahl zur Verfügung gestellten Rechtsmittel einsetzen und immer bedenken, dass er — wenn er das Recht selbst in die Hände nimmt — auch der Autorität der Rechtsordnung als ganzer, die langfristig allein ein friedliches und gerechtes Zusammenleben der Bürger zu ermöglichen vermag, Schaden zufügt.

3. Zum Gebot des Respekts vor den religiösen Auffassungen anderer

Es wird allgemein zu wenig beachtet, dass Freiheitsrechte nicht nur einen Anspruch des einzelnen auf Schutz gegen die Macht des Staates bedeuten. Sie beinhalten auch die Pflicht zur Achtung der gleichen Freiheit des anderen. Das kam in der französischen Menschenrechtserklärung sehr deutlich zum Ausdruck, welche die *«liberté d'autrui»* ins Zentrum ihres Grundrechtsverständnisses stellte. Die Frage wurde in allerneuester Zeit im Zusammenhang mit einer für unser Thema *«Demokratie und Kirche»* besonders aktuellen Frage relevant: der Frage einer Konzessionsverletzung der SRG durch eine am 25. November 1988 ausgestrahlte Fernseh-Unterhaltungssendung mit dem Titel *«Grell-Pastell»*. Es wurde dabei in den *«Show-Block»* auch ein Gespräch des Moderators mit einer engagierten Kritikerin katholischer Glaubensdogmen als Studiogast einbezogen. Diese äusserte sich aggressiv und polemisch zu gewissen zentralen Fragen der katholischen Sexuallehre, was verschiedene Zuschauer veranlasste, Beschwerde bei der unabhängigen Beschwerdeinstanz für Radio und Fernsehen zu führen, deren Entscheid in der Folge von der SRG mit einer Verwaltungsgerichtsbeschwerde beim Bundesgericht angefochten wurde. Die Beschwerdeinstanz hielt in ihrem Entscheid vom 25. November 1988 fest:

«Das Gebot, die Vielfalt der Meinungen zu beachten, verlangt in einer entsprechenden Situation nicht nur, dass formell Gelegenheit zu widersprechender Kritik geboten werden muss, sondern auch ein dem Thema angemessenes Diskussionsklima, das einer sachlichen Auseinandersetzung Raum bietet und nicht dominiert ist vor effektheischender Provokation und dem Versuch rhetorischer Vereinnahmung des Publikums durch Diskussionsteilnehmer.»

Und der Entscheid fuhr fort:

«Unterhaltung, die auf Kosten derjenigen Zuschauer geht, denen die blossgestellten kirchlichen Personen und religiösen Inhalte noch zentrale Lebenswerte sind und die sich — wie die Beschwerdeführerin — somit verletzt fühlen mussten, ist unzulässig. Es ist unter dem Gesichtspunkt religiöser Empfindungen nicht entscheidend, dass es nur noch eine Minderheit der Bevölkerung sein mag, die den in Frage gestellten Glaubensinhalten tatsächlich noch anhängt. Die Konzession ist auch aus diesem Grunde verletzt.» (S. 11 f.)

Auch das Bundesgericht kam in seinem Entscheid vom 26. Januar 1990 zum Ergebnis, dass die Konzession verletzt worden sei. Es fand:

«Bezieht aber der Veranstalter so ausgesprochen heikle und empfindliche Themen wie zum Beispiel die katholische Sexuallehre in eine Sendung unterhaltenden Charakters mit ein, so ergeben sich daraus qualifizierte Anforderungen an die Sorgfaltspflichten bezüglich Konzeption und Moderation der Sendung.»

Und das Bundesgericht führte weiter aus:

«Die Sendung verlief von Anfang an so leichtgeschürzt . . . , dass in diesem Rahmen eine sachliche Diskussion über heikle Lebensfragen und ethisch-religiöse Grundwerte nicht möglich war . . . Dabei ging es um ein für viele Katholiken zentrales Glaubensanliegen. So bedeutungsvolle Fragen können nicht gleichsam zur Schau gestellt und der Lächerlichkeit preisgegeben werden . . . Daher bleibt im Gesamteindruck der Sendung die kabarettistisch wirkende Verunglimpfung von Institution und Oberhaupt der katholischen Kirche haften . . . Wenn aber schon die Beschwerdeführerin die katholische Morallehre in eine dem Thema Sex gewidmete «Grell-Pastell»-Sendung aufnahm, dann hätte dies in einem Rahmen und unter organisatorischen Vorkehrungen geschehen müssen, welche diesem Gegenstand angemessen waren.» (BGE 116 Ib 37 ff., insbes. S. 48 f.)

Es ist interessant festzustellen, wie hier bei Radio und Fernsehen das Gebot der *objektiven, d. h. sachgerechten und ausgewogenen Berichterstattung*, wie es sich aus dem Leistungsauftrag von Art. 55^{bis} Abs. 2 BV und dem Programmauftrag von Art. 4 der SRG-Konzession ergibt, seiner Natur gemäss auf einen *besonderen Schutz der «Rechte des andern»* und damit insbesondere auch von *Minderheiten* hintendiert. Der Gedanke der Drittwirkung von Grundrechten und damit auch der Religionsfreiheit erhielt in den genannten Entscheiden eine wirksame rechtliche Stütze. Das Forum der öffentlichen Auseinandersetzung und Debatte hat sich in der Schweiz wie anderswo vom lärmigen Stammtisch und dem verrauchten Saal der Gastwirtschaft weitgehend ins Radio- und Fernsehstudio verschoben. Hier — in einem dem Volk und dem Gedanken der Volksherrschaft teilweise entfremdeten «Medium» — gehört die Beachtung der Gebote der Fairness zu den besonderen Sorgfaltspflichten der Programmveranstalter. Sie sind dafür verantwortlich, dass die Vielfalt der Ansichten angemessen zum Ausdruck kommt, also die Prinzipien des Pluralismus der Meinungsdarstellung und der Waffengleichheit der Diskussionsteilnehmer Beachtung finden. Die Unabhängige Beschwerdeinstanz und das Bundesgericht haben dabei — meiner Auffassung nach zu Recht — die Achtung und den Respekt der Glaubensansichten aller Personen und insbesondere auch der Angehörigen von Minderheiten in der Bevölkerung als einen unumstösli-

chen Grundwert hervorgehoben, dem die elektronischen Medien in allen Formen von Sendungen Nachachtung zu verschaffen haben.

4. Zur religiösen Neutralität des Staates in Glaubensdingen

Zu den Grundbestandteilen der in der Bundesverfassung gewährleisteten Religionsfreiheit gehört auch das Prinzip der religiösen Neutralität des Staates. Dieses schliesst jede Identifikation des Staates mit einer bestimmten Religion aus. Praktisch bedeutsam wird das Prinzip der religiösen Neutralität des Staates etwa, wo der Staat beim Betrieb öffentlicher Anstalten religiöse Aufgaben wahrnimmt oder sich religiöser Symbole der Selbstdarstellung bedient. Zur Veranschaulichung seien hier drei neue Fälle aus der Rechtsprechung des Bundesgerichts bzw. des Bundesrates angeführt.

Der erste Fall, das Urteil vom 13. November 1987 i.S. Nehal Ahmed Syed (BGE 113 Ia 304 ff.), betraf die *religiöse Betreuung der Gefangenen in der Strafanstalt Regensdorf*. Diese wurde damals ausschliesslich durch einen evangelisch-reformierten und einen katholischen Anstaltspfarrer wahrgenommen, obwohl neben 53 Reformierten und 119 Katholiken auch 40 Moslems und 39 andere in Regensdorf inhaftiert waren. Den Moslems wurde von der Gefängnisdirektion und der kantonalen Rekursinstanz gestützt auf das Anstaltsreglement die Durchführung eigener gottesdienstlicher Handlungen, insbesondere eines gemeinsamen Freitagsgebetes, verwehrt. Das Bundesgericht hielt indessen fest, die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Kultusfreiheit verpflichteten den Staat zur Neutralität. Gerade in Situationen besonderer Abhängigkeit des einzelnen vom Staat müsse sich die religiöse Neutralität bewähren. Die öffentliche Anerkennung einer Glaubensgemeinschaft als Landeskirche dürfe daher — so fand das Bundesgericht zu Recht — nicht zum Kriterium für die Zulässigkeit von Gottesdiensten gemacht werden. Im übrigen sei die Anstaltsordnung grundrechtskonform auszugestalten. Sie müsse möglichst vielen Häftlingen den Besuch gemeinsamer Gottesdienste ermöglichen.

Zum Prinzip der religiösen Neutralität äusserte sich das Bundesgericht auch in seinem Urteil vom 26. September 1990 i.S. Gemeinde Cadro gegen das Tessiner Verwaltungsgericht (in deutscher Übersetzung in ZBl. 1991, S. 70 ff.). Zu prüfen war insbesondere, ob das Aufhängen eines *Kruzifixes in den Klassenräumen einer öffentlichen Primarschule* das Prinzip der konfessionellen Neutralität der Schule (Art. 49, Art. 23 Abs. 3 BV) verletze. Das Gericht entschied:

«Dass die Behörde beschlossen hat, das Kruzifix in den Schulzimmern aufhängen zu lassen, kann als Verbundenheit mit der Tradition und den christlichen Grundlagen der abendländischen Kultur verstanden werden.

Man könnte daher der Meinung sein, dass dieser Entscheid — gegründet auf im wesentlichen verständliche Motive — den Grundsatz der konfessionellen Neutralität des Unterrichts nicht verletze: er bezeuge bloss ein gewisses Verständnis des Staates für religiöse Sachverhalte und für die christliche Kultur.» Das Gericht fuhr aber fort: «Der Staat als Garant der von Art. 27 Abs. 3 BV bestätigten konfessionellen Neutralität der Schule, kann sich jedoch nicht die Befugnis herausnehmen, die eigene Verbundenheit mit einer Konfession in jedem Fall deutlich zu zeigen. Er muss es vermeiden, sich mit einer Mehrheits- oder einer Minderheitsreligion zu identifizieren und so die Überzeugung der Bürger anderer Bekenntnisse zu beurteilen. Es ist deshalb begreiflich, dass jemand, der die öffentliche Schule besucht, in der Zurschaustellung eines solchen Symbols den Willen sieht, die Auffassungen der christlichen Religion im Unterrichtsstoff zu verwenden oder den Unterricht unter den Einfluss dieser Religion zu stellen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, dass einige Personen sich in ihren religiösen Überzeugungen verletzt fühlen, wenn in der Schule dauernd ein Symbol einer Religion gegenwärtig ist, der sie nicht angehören. Das kann nicht unbedeutende Auswirkungen haben, vor allem auf die geistige Entwicklung der Schüler und ihre religiöse Überzeugungen — die diejenigen der Eltern sind — und zu denen sie anderseits zur gleichen Zeit in der Schule erzogen werden, Folgen, die Art. 27 Abs. 3 BV gerade vermeiden will.»

Interessant und für die zukünftige Entwicklung unserer Verfassungsrechtsprechung vielleicht bezeichnend ist, dass das Bundesgericht seinen Entscheid, dessen einschlägige Erwägungen etwa mit einem Hinweis auf die Anrufung Gottes im Verfassungsingress oder mit einer Erinnerung an die Einführung des eidgenössischen Bettages an der in Luzern versammelten Tagsatzung vom 1. August 1832 beginnen, vor allem auch nach dem Vorbild von Urteilen des amerikanischen *Supreme Court* und des deutschen Bundesverfassungsgerichts fällte. Der Entscheid scheint aus liberaler Sicht richtig zu sein, auch wenn man sich im klaren sein muss, dass die Kirche heute nicht mehr wie im letzten Jahrhundert als eine das private und das öffentliche Leben (potentiell) durchwirkende und dominierende Instanz erscheint und angesichts der Geisteslage und der machtpolitischen Verhältnisse der Moderne wohl eher der Stützung als der eifersüchtigen, vielleicht überempfindlichen Eindämmung durch die staatliche Gewalt bedarf¹.

Schliesslich befasste sich auch — um ein drittes Beispiel anzuführen — der Bundesrat in einem Entscheid vom 15. März 1982 (VPB 47/II, 1983, S. 153 ff.) mit der religiösen Neutralität einer staatlichen Lehranstalt. Er wies die Beschwerde eines Rechtsstudenten der Universität Freiburg ab, der sich unter Berufung auf die Glaubens- und Gewissensfreiheit weigerte,

die obligatorisch vorgeschriebene *Prüfung im kanonischen Recht* abzulegen. Der Bundesrat fand, es gehe hier vor allem um Wissensvermittlung. Diese könne unabhängig von den persönlichen religiösen Ansichten des Betreffenden erfolgen. Würde man den Lehr- und Prüfungsstoff von der Gewissenslage des einzelnen abhängig machen, so hätte dies zur Folge, dass ein Dienstverweigerer aus Gewissensgründen das Militärrecht nicht zur Kenntnis zu nehmen hätte, ein Student, der aus religiösen Gründen ein Scheidungsrecht ablehnt, die entsprechenden Bestimmungen des Familienrechts ignorieren könnte usw. Indem man die Prüfung im kanonischen Recht ablege, weise man sich lediglich über ein bestimmtes Grundwissen aus, das man aber persönlich kritisieren oder zurückweisen könne. Auch handle es sich bei den Studenten um erwachsene Menschen, die reif genug seien, ihre eigene persönliche Meinung zu bilden.

5. Öffentlich-rechtlich organisierte Landeskirchen

Nun weist das schweizerische Kirchenrecht aber auch eine demokratische Seite auf, indem die Kantone nach Massgabe der Bundesverfassung befugt sind, die Kirchen auf Kantons- und Gemeindestufe öffentlich-rechtlich zu organisieren. Dies haben alle Kantone — mit Ausnahme Genfs und Neuenburgs — getan. So sind etwa im Kanton Zürich die evangelisch-reformierte Landeskirche, die römisch-katholische Körperschaft, die Kirchgemeinden dieser beiden Kirchen sowie die christkatholische Kirchgemeinde Zürich «*staatlich anerkannte Personen des öffentlichen Rechts*». Die anerkannten Kirchen ordnen ihre Angelegenheiten selbständig und unterstehen im übrigen der Oberaufsicht des Staates. Die Kirchgemeinden sind befugt, Steuern zu erheben. Der Staat entrichtet aus seinen allgemeinen Mitteln finanzielle Beiträge an die anerkannten Kirchen. Es fragt sich aber, ob gerade unter einem liberalen und von einem ethisch engagierten Standpunkt aus diese enge Verbindung von Kirche und Staat gerechtfertigt ist.

Wege in die Zukunft (Synthese)?

Dies führt mich zur letzten Frage, ob nicht in einer möglichen künftigen Verfassung Kirche und Staat konsequenter voneinander gesondert werden sollten. Wir leben in einer Zeit, in der — wie es scheint — viele Grundfragen des Staates neu durchdacht werden sollten und auch können. Die politischen Verhältnisse sind in vielfacher Hinsicht formbar, plastischer geworden. In diesem Zusammenhang scheint die *amerikanische Verfassung* als mögliches Modell für eine Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat beeindruckend zu sein. Die Verfassung der Vereinigten Staaten und

ihr Selbstverständnis leben noch heute von den Ideen, die sie zu Beginn inspirierten. Und zu diesen Grundideen gehört ein Paradox: Die Väter der Verfassung wollten zunächst einmal dem Individuum zurückgeben, was ihm der absolutistische Staat genommen hatte. Insbesondere sollte die Religion von der Verfassung strikt und konsequent in die private, gesellschaftliche Sphäre zurückgedrängt werden. Andererseits scheinen aber, viel stärker als in Europa, viele Bürger und Repräsentanten des öffentlichen Lebens von einem stark religiös und moralisch geprägten Verständnis der Politik getragen zu sein. Wir fragen uns: Gibt ihnen vielleicht gerade die Trennung von Staat und Religion die Kraft und besondere Legitimation, auf die Politik einzuwirken? Wir bedürfen, so glaube ich, in unserer kommerziell-materialistisch gewordenen, oft einseitig technologisch denkenden, auf Äusserlichkeiten fixierten Welt neuer philosophischer, ethisch-prinzipieller und politischer Grundorientierungen und Handlungsimpulse. Es fragt sich aber, ob die Religionsgemeinschaften einen solchen öffentlichen Auftrag nicht glaubwürdiger und wirksamer wahrnehmen könnten, wenn sie aus dem gesellschaftlich-privaten Bereich heraus handelten. Sollte sich nicht die Kirche aus dem Staate zurückziehen, um ihre Aufgabe als mitgestaltende Kraft der Öffentlichkeit besser wahrnehmen zu können?

Gewiss haben unsere Landeskirchen auch *grosse, altbewährte Vorzüge* aufzuweisen, die keinesfalls übersehen und unterschätzt werden dürfen. Wesentliche Argumente lassen sich ohne Zweifel auch zur Rechtfertigung des status quo vorbringen. So schaffen die grossen öffentlich-rechtlich organisierten Kirchen breite Repräsentationsräume, verhindern ein Sich-Abschliessen des Kirchenvolkes in segmentierte, gegen Andersdenkende abgeschirmte, nicht mehr diskussionsfähige Zirkel Gleichgesinnter, die sich gegenseitig ignorieren oder fanatisch bekämpfen. Sie verbürgen damit Öffentlichkeit und Gespräch und enthalten, wie etwa die Zürcher Disputation gezeigt hat, auch einen durchaus vitalen, belebbaren Kern ethisch-politischer Tradition. Auch ist das Vorhandensein von permanenten, den Grossteil des Volks erfassenden kirchlichen Institutionen mit ihren leistungsfähigen und zum Teil im «Milizsystem» aufgebauten sozialen Auffangnetzen, auf die der einzelne jederzeit in Krisen und anderen elementarwichtigen Lebenssituationen «zurückfallen» kann, hoch einzuschätzen. Es wird sodann auch vorgebracht, für die Kirchen mit ihrer grossen Tradition und ihrem wichtigen individual- und sozial-ethischen Auftrag sei es unwürdig, «privatisiert» und gleichsam auf den Boden des Geschäfts- und Alltagslebens abgedrängt zu werden. Und schliesslich ist auch der Einwand ernst zu nehmen, es sei angesichts des nach wie vor wichtigen öffentlichen Auftrages, den die Kirchen in Staat und Gesellschaft wahrnehmen, verantwortungslos, sie der materiellen Basis zu berauben, über die sie heute verfügen. Auf der anderen Seite aber fragt sich eben doch, ob unsere öffent-

lich-rechtlich konstituierten Kirchen heute nicht *überbürokratisiert* und dadurch ihrer *eigentlichen Aufgabe entfremdet* sind, ob sie also nicht gerade als eine öffentliche Potenz ihre Stimme kräftiger zum Tragen bringen könnten, wenn sie vom Staat getrennt wären. Wären also, so kann man sich fragen, Appelle von Kirchen, die in grosser Vielfalt in Formen des völlig freien, bewussten und gewollten Zusammenschlusses wirken, nicht repräsentativer und glaubwürdiger als diejenigen unserer grossen Landeskirchen mit einer zwar aktiv-engagierten Spitze, aber einem weitgehend passiv-indifferenten, in den politischen Meinungsbildungsprozess der Gesamtkirchen in aller Regel nur schwach einbezogenen Kirchenvolk?

Die Politik braucht den *kritisch-ethischen «Wächter»* in Zeiten von Notständen (z.B. nicht gerechtfertigten Ausnahmezuständen, Diktaturen und totalitären Regimes), aber auch in «Normalzeiten» zum Schutze schleichend bedrohter Grundrechte der menschlichen Person und seiner natürlichen Umwelt. Es stellt sich in diesem Zusammenhang die radikale Grundsatfrage, ob die Kirche diesen spezifischen Auftrag und Beitrag nicht besser und energischer erfüllen kann, wenn sie nicht (teilweise) integriertes Aufbauelement des Staates ist und an seiner äusseren Macht partizipiert, sondern als eigenständiger, auf einer besonderen Legitimationsgrundlage beruhender *verantwortlicher Partner des Staates* verfasst würde. Sie wäre dann in ein fruchtbares, durch ein Nebeneinander und Miteinander gekennzeichnetes, gleichgeordnetes Spannungsverhältnis zum Staat zu stellen. In einer zwischen Kirche und Staat geschlossenen «Charta» könnte eine solche Partnerschaft ihren Ausdruck finden. Die Kirche als geistige Institution und gesellschaftliche Realität würde dabei nicht aus den Angeln gehoben, sondern bloss auf eine neue Grundlage gestellt. Die Form würde verändert, um die Substanz zu erhalten. Angesichts der hier — einmal als solcher aufgeworfenen — Wertungsfrage, ob dies der richtige, zukunfts-trächtige Weg ist, hätte dann die zweifellos ausserordentlich schwierige, aufreibende Frage einer adäquaten Übergangsregelung und «Güteraus-scheidung» zwischen Kirche und Staat bloss eine zweitrangige Bedeutung.

¹ In der Bibel selbst kommt in dieser Hinsicht freilich ein weniger rigoroser Standpunkt zum Ausdruck. Nach Paulus darf der Christ bei kultischen Handlungen Andersgläubiger anwesend sein und sie tolerieren; er darf sogar «zu Tische sitzen im Götzenhause» (1. Kor. 8, 10), wenn nicht dadurch ein anderer Christ in Gewissenskonflikte geführt wird. Nur mitvoll-ziehen soll er die kultische Handlung nicht.

Victor Conzemius

Katholische Kirche und Demokratie

Ein befristeter Dauerkonflikt?

Kirche und Demokratie, ein befristeter Dauerkonflikt, könnte als Überschrift über dem ersten grundsätzlichen Teil dieser Ausführungen stehen¹. Die katholische Kirche hat im Gegensatz zur calvinistischen und reformierten Tradition keinen Anteil an der Entwicklung zur modernen Demokratie. Ihr Ursprung liegt vorwiegend in den angelsächsischen Ländern, in den religiösen Überzeugungen protestantischer Dissenter, die den Bundesgedanken — der Bund, den Gott mit den Menschen schliesst — in das politische Gemeinwesen einführten. Die persönliche Verantwortung des einzelnen war jedoch einer kollektiven Verpflichtung zugeordnet. Diese ergab sich aus der Zugehörigkeit zum covenant, zu dem von Gott gestifteten und unter seiner Autorität stehenden Bund. In den angelsächsischen Ländern, insbesondere in Amerika, spielte die katholische Kirche nur eine marginale Rolle. Doch war nicht nur die historisch bedingte Marginalität der katholischen Kirche in England und Amerika daran schuld, dass eine fruchtbare Begegnung von Kirche und Demokratie ausblieb. Auch das kirchliche Selbstverständnis des Ancien régime schloss eine solche aus. Die Kirche verstand sich, analog zum Staat, als *societas perfecta*. Das heisst, sie sah sich in der Linie der antiken Polis-Philosophie als selbsttragende, ihrem *telos* aus sich selbst genügende, autarke Gemeinschaft, eben als eine in sich vollkommene Gemeinschaft. Sie beanspruchte mit mehr oder weniger Erfolg gegenüber dem Staat eine *potestas indirecta*, die Robert Bellarmin im 17. Jahrhundert zu einer *potestas directiva* umdeutete. Wenn es zur Natur des Menschen gehört, ein religiöses, auf Gottessuche und Gottesverehrung angelegtes Wesen zu sein, so kann der Staat gegenüber der Religion nicht indifferent sein. Konkret ist er in der Logik des christlichen Wahrheitsanspruchs verpflichtet, die katholische Religion und die Kirche als ihre Repräsentanten zu schützen und zu unterstützen, notfalls zu privilegieren.

Das ist in grossen Zügen das Verhältnis von Kirche und Staat, wie es noch an der Schwelle zum 20. Jahrhundert von *Papst Leo XIII.* dargestellt wird und, theoretisch zumindest, bis zum zweiten Vatikanischen Konzil Geltung hatte. Die Staatsform, die dieses Aufeinanderangewiesensein von Kirche und Staat am vollkommensten darstellte, war die Monarchie. Sie verstand sich als von Gottes Gnaden eingesetzt und war die weltliche Ent-

sprechung zum monarchischen Papsttum, das sich vor allem seit dem Angriff der Reformatoren zur führenden Instanz katholischer Sammlung entwickelt hatte. Dauerkonflikte, vor allem mit dem Staatskirchentum des 18. Jahrhunderts, blieben in katholischen Ländern an der Tagesordnung. Ein Terrainverlust des Papsttums ist im 18. Jahrhundert unübersehbar; doch theoretisch wurde die gegenseitige Zuordnung von Kirche und Staat gewahrt und eingeschränkt.

Zum Bruch der aus der *civitas christiana* des Mittelalters herrührenden Symbiose Kirche-Staat kam es in der Französischen Revolution. Während in der angelsächsischen Welt der Übergang zur Demokratie sich im wesentlichen ohne gewaltsame Konflikte vollzog — es gab hier keinen «Kulturkampf» —, haftet der kontinentalen Entwicklung zur Demokratie etwas Gewalttätiges an. Die angelsächsische Entwicklung vollzog sich unter Respektierung der organisch gewachsenen Zwischeninstanzen wie Korporationen und Kirchen; die französisch-kontinentale hob die Eigenständigkeit dieser Instanzen auf und unterstellte sie der «*volonté générale*». In den Demokratievorstellungen von *Jean Jacques Rousseau* ist das Volk bzw. die Basis der Souverän. Aber der einzelne hat keine Rechte und Ansprüche mehr, da er sie nach Rousseaus Konstruktion an das «Volk» abgetreten hat. Das Gemeinwohl sichert dem Menschen keinen freien Entfaltungsraum, sondern nimmt ihn vollständig in Beschlag, erstickt die Minderheiten.

Auf diesem Terrain vollzieht sich jetzt die Begegnung von katholischer Kirche und Demokratie. Stein des Anstosses wurde die vom Papst nach einigem Zögern verworfene, im Namen der Nation jedoch der französischen Kirche aufoktroierte sogenannte Zivilkonstitution des Klerus, d. h. die überhastig ausgearbeitete neue Kirchenverfassung. Inakzeptabel waren dem Papst vor allem die Wahl der Pfarrer und Bischöfe durch die Bürger der «*grande nation*», ungeachtet ihres religiösen Bekenntnisses, und die faktische Ausschaltung päpstlichen Bestätigungsrechtes. Eine grundsätzliche Kirchenfeindlichkeit war hier nicht am Werk; denn prinzipiell hielten die Revolutionäre an der Einheit von Kirche und Staat fest. Doch sie unterstellten die Kirche dem Diktat der Nation, die ihren Willen an die delegierten Volksvertreter abgetreten hatte. Als die Revolutionäre ihre Vorstellungen mit Gewalt durchsetzten und im Namen des Volkswillens vor Blutvergießen nicht zurückschreckten, kam es zur Eskalation des Konfliktes. Innerhalb weniger Jahre frass die Revolution ihre eigenen Kinder.

Ob und wann im einzelnen jakobinische Auswüchse hätten vermieden werden können, ist angesichts der tatsächlichen Entwicklungen eine müßige Frage. Tatsache ist, dass die Revolution nicht durch ein Zuwenig an religiösem Eifer, sondern aus einem Zuviel an kirchenplanerischer Modellierung nach staatlichem Vorbild scheiterte. Der Traum einer revolutionä-

ren Verschmelzung von Kirche und Staat endete mit einer gewaltsamen Verfolgung und einer bitterbösen Repression der Kirche. Diese kulminierte in der gewaltsamen Trennung von Kirche und Staat in Frankreich zu Beginn unseres Jahrhunderts. Das Kollektivgedächtnis des französischen und teilweise des europäischen Katholizismus, ja auch des deutschen Protestantismus, behielt vorwiegend die Grenzüberschreitungen und die Blutopfer der Revolution in Erinnerung. Einem Bedürfnis des 19. Jahrhunderts entgegenkommend — an die Mythologisierung der Schweizer Bünde sei erinnert —, wurden diese Vorkommnisse mythologisiert. Einer rationalen Auseinandersetzung über die Sachprobleme des Konfliktes Kirche versus Demokratie war das nicht förderlich. Noch heute sind die Anhänger von Erzbischof Lefêbvre auf das Horrorbild der Revolution fixiert.

In dieser Perspektive und auf diesem Hintergrund sind die Aussagen des kirchlichen Lehramtes über die modernen Freiheiten einzuordnen. Papst *Pius VI.* lehnte 1790 im Kontext der Verurteilung der Zivilkonstitution die Volkssouveränität in Rousseauscher Ausprägung ab, einer seiner Nachfolger, *Gregor XVI.*, überschlug sich 1832 in bombastischen Anathemen gegen Gewissens- und Pressefreiheit; er hämmerte den Gläubigen den Gehorsam gegenüber den legitimen Herrschern ein, *Pius IX.* sanktionierte in Satz 39 des Syllabus das Anathem gegenüber einer Staatslehre, die den Staat als Ursprung und Quelle allen Rechtes interpretiert und von jeglicher Beschränkung ausnimmt.

Katholische Theologen heute haben sich angewöhnt, genüsslich-anprangernd die uns unverständlichen päpstlichen Verurteilungen moderner Freiheiten auszubreiten; erhellender als Entrüstungsstrategien ist es, auf die Ursachen des Konflikts und die daraus resultierenden Anathemata einzugehen.

Päpste und Menschenrechte

Das sei am Beispiel der päpstlichen Stellungnahmen zu den Menschenrechten illustriert. Der Münchner Politologe *Hans Maier* hat sie als eine Leidensgeschichte bezeichnet. *Papst Pius VI.*, der Papst der Zeit, verwahrte sich in einer Stellungnahme zum Menschenrechtskatalog der Revolution vor allem gegen zwei Rechte, das Recht auf Religionsfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung. Warum? Weil die Frage nach individuellen Rechten sich in der ständisch gegliederten Gesellschaft nicht stellte. Die Ständeordnung war keine Willkürordnung, sondern verbürgte Freiheiten innerhalb eines Rahmens, in dem ein Glied eines bestimmten Standes seine Selbstverwirklichung erreichen konnte.

In diesem — zugegebenermaßen recht statischen — Kontext stellte sich die Frage nach individuellen Rechten gar nicht. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts kommt ein neues Naturrecht auf, das nicht mehr die mittelalterliche Doppelheit von Recht und Pflicht besass. Nach dieser Auffassung trat der Mensch als mit vorstaatlichen Rechten ausgestattetes Individuum gegenüber dem Staat in der Haltung des Anspruchs auf. In diese vorgegebene Freiheitssphäre des Individuums kann der Staat nur von aussen und nur auf ausdrückliche gesetzliche Ermächtigung eingreifen. Die Aufklärer sehen den Menschen frei von allen Bindungen und geschichtlichen Abhängigkeiten: In ihm spiegelt sich gleichsam eine einzige, abstrakte Menschenatur. Frei ist der Mensch, und wäre er in Ketten geboren. Der Klassen- und Ständegesellschaft des Ancien Régime wurde die Freiheit genommen, das Individuum dagegen damit ausgestattet.

Für den Papst und seine Ratgeber war das keine Akzentverschiebung, sondern ein Erdbeben, ein Umsturz der bisherigen Staats- und Gesellschaftstheorie. Das geht aus der ehrlichen Entrüstung hervor, die er der Menschenrechtserklärung entgegenhielt: *«Wo gibt es denn diese Freiheit zu denken und zu handeln, welche die Nationalversammlung dem Menschen als unveräußerliches Recht der Natur zugute halten möchte? Diese Chimäre eines Rechtes, widerspricht sie nicht den Rechten des Schöpfers, dem wir unser Sein verdanken und alles, was wir besitzen? Kann man übrigens ignorieren, dass der Mensch nicht für sich allein geschaffen wurde, sondern um seinen Nächsten nützlich zu sein?»* Im weiteren schärft der Papst unter Berufung auf Paulus und Augustinus ein, dass nicht der Gesellschaftsvertrag die Autorität der Herrschenden fundiert, sondern Gott selber, und dass den legitim Herrschenden unter Androhung des göttlichen Gerichtes Gehorsam zu leisten ist.

Was an dieser Kritik Gültigkeit behält, ist die Absage an ein individualistisch konzipiertes Verständnis der Menschenrechte. Über Bord ging jedoch die rigorose Unterwerfung unter die legitimen Autoritäten und deren recht abstrakte Verpflichtung zum Schutz der wahren Religion, der wahren Kirche. Die Inkubationszeit der Akzeptanz der modernen Demokratie und der Gewissensfreiheit durch das kirchliche Lehramt erstreckt sich auf einen Zeitraum von etwa 150 Jahren. Noch *Leo XIII.* verwahrte sich gegen eine Indifferenz des Staates gegenüber allen Religionen und forderte ein Bekenntnis zu dem allein Wahren, d.h. dem Katholischen. Erst *Pius XII.* berief sich in seiner Weihnachtsansprache von 1944 auf die Würde des Menschen, die in der demokratischen Staatsform am besten gewahrt bleibe. Die schamlose Unterdrückung menschlicher Freiheit und personaler Würde durch die modernen Totalitarismen beschleunigte den kirchlichen Lernprozess in Richtung Anerkennung der Menschenrechte,

insbesondere der Gewissensfreiheit und der freien Religionsausübung. In den Ländern der vormaligen Ostblockstaaten war die Berufung auf diese Rechte der einzige Hebel, um gegen den Gewissensterror der Diktaturen und Zwangsbeglücker der Menschheit, die in die Begriffshüllen der Demokratie eingeschlüpft waren, elementare Rechte, so dasjenige auf freie Religionsausübung einzuklagen.

Die Enzyklika «*Pacem in terris*», Friede auf Erden, *Johannes' XXIII.* vom Jahre 1963 kann als erste Menschenrechtserklärung des päpstlichen Lehramtes bezeichnet werden. Zwei Jahre später proklamierte das 2. Vatikanische Konzil die Religionsfreiheit als Grundrecht der menschlichen Person in der Erklärung «*Dignitatis humanae*». Das Konzil erklärt, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und die Vernunft erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.

Opportunistische Anpassung?

War das nun opportunistische Anpassung oder Konversion aus Überzeugung? Ich schliesse die erste Annahme aus und optiere für die zweite. Zugegeben sei, dass es sich hier nicht um eine organische Weiterentwicklung von Auffassungen des päpstlichen Lehramtes im 19. Jahrhundert handelt. Vielmehr liegen diese neueren Aussagen quer zu jenen *Gregors XVI.* und *Pius' IX.* Es handelt sich auch nicht um blosse Missverständnisse, die aufgrund besserer Einsicht in unserer Zeit ausgeräumt wurden, sondern um einen echten Konflikt, dessen Unversöhnlichkeit erst im geschichtlichen Wandel allmählich abgebaut wurde.

Kirche lässt sich nun aber auch im katholischen Verständnis nicht auf das päpstliche Lehramt reduzieren. Ihre Wirklichkeit ist umfassender als die plakative Einengung auf Kirchenbehörden oder amtskirchliche Verlautbarungen. Unter diesem Aspekt haben drei innerkirchliche Faktoren am stärksten zu dieser inneren Konversion zur Demokratie beigetragen: Im Bereich der Ideengeschichte sind zu erwähnen die verschütteten Ansätze zur Volkssouveränität über *Thomas von Aquin*, hin zum mittelalterlichen Widerstandsrecht und vor allem bei *Francesco de Vitoria*, dem Begründer des neu zu entdeckenden Völkerrechts. Doch im Sog der Entwicklung zum absolutistischen Staat kamen diese Ansätze nicht zum Zuge. Hinzuweisen ist auch auf jene katholischen Theoretiker — der Begriff Staatsdenker ist hier fehl am Platze —, die eine Aussöhnung von Kirche und Revolution

betrieben oder zumindest den von dieser geschaffenen status quo als Chance für die Kirche selber betrachteten. Hier wäre zu denken an *Henri Grégoire*, den konstitutionellen Bischof von Blois, an seinen Kollegen *Adrien Lamourette von Lyon*, der als erster den Begriff der *démocratie chrétienne* prägte, vor allem an die Bewegung von *Félicité de Lamennais*, die auf die Allianz der Kirche mit dem Volk und an die Trennung von Kirche und Staat hintendierte. Zur Zeit Pius' IX. sprach der englische Theologe *J. H. Newman* vom Gewissen als priesterlich-königlicher Instanz.

Jedoch die stärksten Antriebe zu einer de facto-Aussöhnung von Kirche und Demokratie gingen von Laien aus, die sich im 19. Jahrhundert auf den Boden des modernen Verfassungsstaates stellten und von hier aus, und nicht mehr auf dem Wege konzederter Privilegien, kirchliche Grundrechte erkämpften. Dazu gehörten die katholischen Parteien in den Benelux-Staaten, das Zentrum in Deutschland und schliesslich die amerikanischen Katholiken, die, in flagrantem Gegensatz zu päpstlichen Auffassungen, Religionsfreiheit und Neutralität des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften verfochten. Zeitweilig kam es auf dem alten Kontinent zu Allianzen mit den Liberalen, die jedoch nach wenigen Jahrzehnten zerbrachen und in eine bis heute andauernde Feindseligkeit oder Reserve gegenüber dem Liberalismus umschlugen.

Ausblick auf die Schweiz

Werfen wir jetzt einen Blick auf Schweizer Verhältnisse. Hier stellen wir fest, dass das Verhältnis von katholischer Kirche und Demokratie weniger durch grundsätzliche Stellungnahmen, als durch pragmatische Gesichtspunkte und unterschiedliche Entwicklungen in den einzelnen Kantonen bzw. Diözesen bestimmt wurde. Leider fehlen Felduntersuchungen, die über den politischen und Organisationskatholizismus hinausgehen. Emphatische Bekenntnisse zur Demokratie als Staatsform findet man bei den Schweizer Bischöfen nicht. Einmal, weil sich diese Frage nicht in jener Dringlichkeit wie andernorts stellte, dann, weil die Erfahrung der Bischöfe sich an den wenig demokratischen Formen staatlich-bürokratischer Bevormundung stiess, die in den Kulturkampf mündeten. Die bischöfliche Reserve gegenüber Demokratie bezog sich weniger auf formale Aspekte dieser Staatsform als auf das, was sich in der Vorstellung der Bischöfe mit dem Begriff Demokratie verband und was sie als Auswüchse bezeichneten. In einer Denkschrift an die Bundesversammlung zur *«Lage der katholischen Kirche und das öffentliche Recht»* vom Jahre 1871 formulierten die Bischöfe, *«dass die katholische Kirche sich der Einmischung in die jeweilige politische Ordnung jedes Landes grundsätzlich enthält und unter jeglicher*

Staatsform ihre ewigen Ziele verfolgt». Auf moderne Begriffe gebracht, könnte man von einer *Indifferenz* der Kirche gegenüber der Staatsform und einer *Äquidistanz* gegenüber den Parteien reden, Begriffe, die jedoch von Politologen in der heutigen Diskussion als unzulänglich bezeichnet werden. In Deutschland hat sich 1933 herausgestellt, dass die Indifferenz gegenüber der Staatsform trog. Sie wahrte die Illusion, die Kirche könne auch im totalitären Staatswesen Grundwerte, für die das Christentum steht, verwirklichen.

Zurück zur Schweiz. Hier vollzog sich im 19. Jahrhundert eine Beeinflussung im umgekehrten Sinne. Die Kirche sollte, wenn nötig mit Gewalt, auf demokratischen Kurs gebracht werden. Zu Anfang des Jahrhunderts wurde das liberal-radikale Freiheitspathos von einem Teil der Kleriker geteilt, im Tessin, Aargau, in St. Gallen, in Luzern. Hier wäre zu erinnern an die in einem umfänglichen Briefwechsel bezeugte Freundschaft zwischen dem Zürcher *Paul Usteri*, dem eifrigen Verfechter der Pressefreiheit, und dem *Abate d'Alberti*, dem Chef der ersten Tessiner Regierung. Bischof Salzmann von Basel konsultierte regelmässig vor wichtigen kirchlichen Entscheidungen seinen liberal-staatskirchlich orientierten Schulkollegen, den Luzerner Schultheiss Amrhyn. Er ging Konflikten mit dem Staat ängstlich aus dem Wege. Es gab eine zahlenmässig nicht unbedeutende Richtung im Klerus, vor allem in Luzern und im Aargau, die Stellung für die liberal-demokratische Richtung bezog. Die Gegenbewegung, der freilich der demokratische Charakter nicht abgesprochen werden kann, sondern die die direkten Volksrechte unmittelbar zur Geltung brachte, ging eher von Laien bäuerlicher Herkunft, weniger vom Klerus aus. Es gibt in der Schweiz keine *abbés démocrates* wie in Frankreich um die Jahrhundertwende und keine politischen Prälaten wie in Deutschland, Österreich und Holland. Der sogenannte «politische Katholizismus» erhielt sich hiezulande entgegen einer weitverbreiteten Auffassung aufs Ganze gesehen eine bemerkenswerte Freiheit gegenüber kirchlichen Autoritäten und Klerikern.

Vergessen ist heute — es sei gerade angesichts gewisser Argumentationen im Zusammenhang mit der Churer Nachfolge in Erinnerung gerufen —, dass ein Weg innerhalb des Schweizer Katholizismus in eine Sackgasse geführt hat, der Versuch, auf staatskirchlichem Wege kirchliche Reformen im Sinne grösserer Partizipation und Demokratisierung zu erzwingen. Aktiv waren hier vor allem katholische Laien aus dem aufsteigenden Bürgertum, die ihr Konzept einer katholischen Kirchenreform, notfalls gegen die Bischöfe, durchsetzen wollten. Mitunter liess sich die liberal-radikale Richtung für diese Postulate ins Schlepptau nehmen. Festzuhalten bleibt jedoch, dass die eigentlichen Promotoren dieser Postulate keine Refor-

mierten, sondern Männer katholischer Herkunft waren. Der Christkatholizismus, der aus dieser Bewegung hervorging, ist deshalb nie zu einer echten Alternative für den römischen Katholizismus geworden.

Demokratie in der Kirche

Das Neue Testament — durchdrungen vom Gedanken der baldigen Wiederkunft Christi — macht keine Aussagen über Staatsformen. Staatliche Machtverwaltung wird dahin bestimmt, dass sie dem Wohle des Menschen zu dienen hat (Röm 13, 4). Und: Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 29). Weil der christliche Glaube aber keine Abstraktion ist, sondern sich im Leben im Dienst am Nächsten bewährt, hat er tatsächlich zur Ausbildung demokratischen Gedankengutes beigetragen. Die Forderungen der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sind zwar von ihren christlichen Bezügen gelöst, können jedoch durchaus mit diesen in Verbindung gebracht werden.

Genausowenig aber ist im Neuen Testament die Rede von Demokratie in der Kirche oder von einer Berufung auf Menschenrechte in der Kirche. Die Kirche ist keine Demokratie. Über Wahrheiten des Glaubens lässt sich nicht abstimmen; wohl aber über ihre zeitbedingten Formulierungen. Die Kirche ist allerdings auch keine Monarchie, wie ein extremer Papalismus es wollte. Von ihrem Wesen her ist sie eine Gemeinschaft, die vom einigenden Band der Liebe zusammengehalten wird. Ihr entsprechen der Communio-Gedanke, eine synodale Verfassung und eine kollegiale Ausübung des Amtes. Es hat nun wenig Sinn, diese synodal-kollegiale Grundstruktur der frühen Kirche gegenüber der zentralistischen Papstkirche der Neuzeit, deren Anfänge jedoch bis ins 4./5. Jahrhundert nachweisbar sind, auszuspielen. Die Entwicklung auf ein monarchisches Papsttum hin ist nicht einfach umzustossen oder in einem Gewaltakt umzukrempeln, obwohl sie durchaus korrigiert werden kann, ja der Korrektur unbedingt bedürftig ist. Fünfzehn Jahrhunderte Kirchengeschichte können nicht in abstrakter Weise durch die Setzung eines neuen Kirchenbildes rückgängig gemacht werden, auch wenn das 2. Vatikanische Konzil hier eine begrüßenswerte Kurskorrektur angebahnt hat. Gerne wird die heutige Krise der katholischen Kirche darauf zurückgeführt, dass in die Texte des 2. Vatikanischen Konzils zwei verschiedene Kirchenbilder eingeflossen sind: das stärker papalistisch-hierarchische des 1. Vatikanums und das am Communio-Gedanken der frühen Kirche orientierte des 2. Vatikanums. Wie wenig aber der Communio-Gedanke vor dem Konzil im Bewusstsein der Lokalkirchen war, ist aus den Eingaben der Bischöfe zum Konzil ersichtlich. Er hat sich erst im konziliaren Prozess selber durchgesetzt. Progressive und Kon-

servative können sich deshalb je nach Bedarf mit passenden Zitaten von Konzilstexten als Wurfgeschossen eindecken und einen *dialogue des sourds* führen.

Die Feststellung hinsichtlich der Verschiedenheit der Ekklesiologien trifft zu. Aber Verschiedenheit der Kirchenbilder bräuchte nicht zu gegenseitiger Verketzerung und Gesprächsverweigerung zu führen. Es kann ja nicht darum gehen, das eine oder das andere Kirchenbild radikal auszumerzen. Damit die Kurskorrektur gelingt, braucht es Einübung und kritische Reflexion über diesen Prozess, statt Lamentieren über die Langsamkeit der Erneuerung oder Wehklagen über die vom Evangelium her durchaus legitimierte Setzung neuer Akzente.

Die Churer Nachfolgefrage: Ein Demokratieproblem?

Zurzeit scheint es jedoch, dass das synodale Defizit der römisch-katholischen Kirche wenig Aussicht hat, in nächster Zeit durch eine grössere Partizipation der Gläubigen an innerkirchlichen Entscheidungsprozessen behoben zu werden. Ansätze, strukturelle Voraussetzungen hierfür zu schaffen, sind in den Pastorsynoden *Pauls VI.* und *Johannes Pauls II.* unstrittig vorhanden. Sie werden jedoch zur Zeit am auffälligsten von Bischofsernennungen neutralisiert, die auf Ablehnung durch einen weiten Teil des aktiven Kirchenvolkes stossen². Diese Ernennungen haben den österreichischen Episkopat am stärksten betroffen. Aber auch in anderen Ländern der Weltkirche, z.B. in Kolumbien und Brasilien, überwiegt die Tendenz, weniger experimentierfreudige und stärker dem Bewahren verhaftete Geistliche in diözesane Leitungsfunktionen zu berufen. Doch ist gleich anzufügen, dass dieser sich in den letzten Jahren abzeichnende Trend keineswegs allgemein ist. Es gibt auch heute durchaus Bischofsernennungen, welche die Zustimmung des Kirchenvolkes finden, auch wenn sie in den herkömmlichen Formen zustandegekommen sind.

Wenn heute ein restaurativer Kurs sich in der katholischen Kirche durchsetzen sollte, so geschieht das nicht aufgrund blosser Willkür eines polnischen Papstes, sondern weil die Kirche den allgemeinen gesellschaftlichen Strömungen ihrer Zeit ausgesetzt bleibt. Der quer durch die Religionen gehende Fundamentalismus und die Verschiedenheit der Beurteilung nachkonziliarer Entwicklungen in der katholischen Kirche bilden den Hintergrund der kontroversen Bischofsernennungen.

Es gab im konziliaren Prozess nicht nur Aufbrüche, wie eine selbstgefällige Sprachregelung das haben will, sondern mancherorts auch Zusammenbrüche, Verlust an gewachsener Tradition, für die nicht immer genügend Ersatz gesucht und gefunden wurde. Eine Kirchenleitung, die überreichlich

mit Klagen aus dieser Richtung eingedeckt wird — nicht nur Nuntien berichten nach Rom —, ist geneigt, diesen Klagen eher Gehör zu schenken, als dem unsicheren aber notwendigen und keineswegs irreführenden Tasten nach Neuem.

In diesem Kontext ist auch die Ernennung des bischöflichen Kanzlers *Wolfgang Haas* zum Weihbischof von Chur mit Nachfolgerecht im April 1988 zu sehen³. Die formalen Einsprüche, die gegen seine Wahl erhoben wurden — angeblich verletztes Wahlrecht von zwei Schwyzer Domherren —, vermögen nicht recht zu überzeugen. Teilweise wurden sie von einer basiskirchlichen Richtung hochgespielt, die für das Rechtswesen der Kirche nur Hohn und Verachtung übrig hat. Der Rekurs auf staatliche und staatskirchliche Instanzen wirkt zudem anachronistisch und könnte eigentlich nur als Notrecht gelten. Viel zutreffender wäre es gewesen herauszustellen, dass der Ernannte selber wegen der Voraussetzungen, die er mitbrachte, bzw. die ihm abgingen, beim grösseren Teil des Kirchenvolkes auf Ablehnung stiess. Dazu gehören: die Hypothek der letzten Amtsjahre von Bischof Vonderach, die durch zunehmenden Realitätsverlust gekennzeichnet waren, die ungenügende seelsorgerliche Erfahrung des aus der Kirchenverwaltung kommenden, von Vonderach aufgebauten Kandidaten, die ersten Amtshandlungen des neuen Bischofs (Amtsübernahme 22. Mai 1990), der — wie *Hanno Helbling* in der «NZZ» schrieb — wie der Mann mit der Axt im Walde umhergeht. Es darf die Behauptung aufgestellt werden, dass eine moderate Persönlichkeit, ins Bischofsamt berufen, keine solche Polarisierung hervorgerufen hätte. Kaum jemand hätte in diesem Fall die juristischen Defizienzen und Schönheitsfehler hervorgekehrt, die heute gegen den neuen Bischof ins Feld geführt werden.

Somit ist die Churer Bischofsernennung zunächst und vor allem eine Angelegenheit der Person. Bischof Wolfgang Haas traut sich zu, in der Diözese Chur — mit einem Seitenblick auf die für ihn daniederliegende katholische Schweiz — nach dem Rechten zu schauen, auch wenn er dafür nicht nur den Widerspruch «progressiver» Kreise, sondern die Reserve eines Teils der Schweizerischen Bischofskonferenz findet. Ob dieser Wagemut aufgeht, ist trotz des vermessenen Masses an Gottvertrauen, auf das der neue Bischof sich beruft, fraglich. Zusammenfassend: Mit unserer Demokratie thematik hat die Bischofsernennung in Chur nur am Rande zu tun; sie lässt jedoch das Fehlen einer innerkirchlichen Beschwerde- und Versöhnungsinstanz und damit auch das Defizit der Einübung in synodale Strukturen erkennen.

¹ Für diesen Aufsatz wurden die neueste Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft sowie das Evangelische Staatslexikon benutzt; ferner: Hans Maier: *Katholizismus und Demokratie* (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1), Freiburg 1983; ders.: *Revolution*

und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie. 5. Auflage, Freiburg 1988; ders.: Die Kirche und die Menschenrechte — eine Leidensgeschichte? In: Internationale kirchliche Zeitschrift 10 (1981) 501 ff.; Ernst Wolfgang Böckenförde: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933 (Schriften zu Staat — Gesellschaft — Kirche, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1989); ders. in Bd. 15 der Enzyklopädie «Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft», hrsg. von F. Böckle u. a., Freiburg i.Br. 1982; gewichtige Aufsätze zur überkonfessionellen Problematik enthält der Sammelband von Theodor Strohm und Heinz-Dietrich Wendland (Hrsg.): Kirche und moderne Demokratie, Darmstadt 1973. — ² Vgl. dazu Klaus Schatz: Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches. In: Stimmen der Zeit 114 (1989) S. 291—307; Gerhard Hartmann: Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität. Graz/Wien/Köln 1990; Gisbert Greshake (Hrsg.): Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), Freiburg i.Br. 1991. — ³ Vgl. Walter Gut: Politische Kultur in der Kirche, Freiburg i. Ü. 1990. Besprechung von Alfred Wyser in diesem Heft. Den bisher ausführlichsten Bericht zur Churer Affäre bietet Georg Rimann-Thommen: Bischof ohne Volk — Kann Kirche auf Dauer so wirklich leben? In: Anzeiger für die Seelsorge 99 (1990) S. 459—466.



**Ein Luxemburgerli
sagt manchmal mehr
als 1000 Worte.**

Paradeplatz · Hauptbahnhof Zürich · Bahnhofstr. 67 · Shop
Ville · Löwenplatz · Stadelhoferplatz · Bahnhof Stadelhofen ·
Glatzentrum · SC-Spreitenbach · Airport-Shopping Kloten

Robert Leuenberger

Demokratie und reformierte Kirche

1.

Das Problem des Verhältnisses zwischen Demokratie und Kirche bietet zwei Aspekte, den der Haltung der Kirche gegenüber der staatlichen Demokratie (und umgekehrt), sowie den der Demokratie innerhalb der kirchlichen Institution. Zwischen den beiden Aspekten besteht indessen ein enger geschichtlicher Zusammenhang.

In der Spätzeit des römischen Kaiserreichs entwickelte sich nicht zufällig die hierarchische Struktur vor allem der römischen Kirche. Aus ihr sollte die mittelalterliche Polarität zwischen Kaisertum und Papsttum erwachsen, wobei sowohl der Papst wie der Kaiser ihre Macht christlich legitimiert wussten. — In der Reformationszeit hat Luther die Kirche im Schutz des Landesfürsten, Zwingli und Calvin haben sie unter dem der aristokratischen Stadtrepubliken Zürich und Genf aus den Machtbefugnissen des Papstes herausgelöst und dem Summepiskopat der jeweiligen christlichen Obrigkeit unterstellt. Einzig im französischen Protestantismus konnte und musste es zu einer autonomen, nämlich synodal-republikanischen Kirchenverfassung kommen, für Jahrhunderte ein argwöhnisch beobachteter und hart bedrängter Fremdkörper im monarchischen Frankreich. Ob von der calvinistischen Kirche Anstösse zur Auslösung der Französischen Revolution und damit zur Demokratisierung Europas ausgegangen sind, ist eine bis heute umstrittene Frage, die doch wohl eher verneint werden muss. Dagegen hat Calvin für die Genfer Kirche ein aristokratisch-demokratisches Leitungsmuster geschaffen, das zweifellos Auswirkungen auf die Bildung der Demokratie in Nordamerika hatte.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts hat sich — um die Aufmerksamkeit vor allem auf unser Land zu lenken — die Schweiz demokratisiert und aufgrund der staatskirchenrechtlichen Voraussetzungen auch die reformierte Kirche in diesen Prozess hineingezogen. Dadurch ist den reformierten Kantonen die Kulturkampfkrise erspart geblieben, weil, wie *Peter Stadler* bemerkt, «*diese Kirche genuin . . . auf den Staat zugeschnitten war und dessen Wandlungen mitmachte, ohne grosse Schwierigkeiten, wenn auch nicht immer ganz reibungslos*»¹. Konkret bedeutet dies, dass die reformierten Schweizer Kirchen vom Staat die parlamentarisch(-synodale) Struktur übernommen haben und damit auch deren Parteiensystem, wobei sich zwischen den parlamentarischen Parteien und den synodalen Fraktionen von

Anfang an bestimmte Affinitäten zeigten, wie, um ein Beispiel zu nennen, jene zwischen dem politischen Freisinn und dem kirchlichen (bzw. theologischen) Liberalismus. Es war (und ist) denn auch keine Ausnahme, wenn kirchliche Wahlen etwa dazu neigen, den Charakter politischen Nebenkriegsschauplätze anzunehmen.

Daraus ergibt sich, dass hierzulande die staatskirchlichen Traditionen partiell weiterbestehen, wenn auch zwischen den einzelnen Kantonen erhebliche, ja grundsätzliche Unterschiede bestehen: das Gefälle Zürich/Bern/Waadt — Baselstadt — Genf/Neuenburg diene zur Illustration. Noch fallen dem Staat in den meisten Kantonen reformierter Herkunft kirchliche Funktionen zu, wie die des Religionsunterrichts an den Volksschulen, die theologische Ausbildung der Pfarrer an den Universitäten, aber auch die Erhebung kirchlicher Steuergelder. Somit bildet die reformierte Kirche zwar eine eigene Institution neben der des Staates, jedoch mit durchlässigen Grenzen und vielfachen Überschneidungen. Zweifellos entspricht dieser Zustand nicht nur den genannten historischen, sondern auch vorläufig noch bestehenden sozialen, psychologischen und kulturellen Voraussetzungen. Womit gesagt ist, dass die reformierte Kirche weniger eine «Alternative» als das Spiegelbild der säkularen Gesellschaft und damit der Schweizer Demokratie darstellt.

2.

Damit ist die Kernfrage berührt, die nach der christlichen Legitimität einer demokratisch verfassten und geleiteten Kirche. Dass die Frage nicht nur von seiten Roms immer kategorisch verneint wurde, sondern auch innerhalb der nichtrömischen Ökumene umstritten ist, darf als bekannt vorausgesetzt werden.

Alle christlichen Kirchen dürften sich indessen darin einig sein, dass Kirche und Staat zwar notwendig zueinander in Beziehung stehen, jedoch nicht dasselbe, sondern zweierlei sind: «*Gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist.*» Der Blick auf den Islam — und nicht nur auf ihn — lehrt, wie wenig selbstverständlich es ist, dass die religiöse und die staatliche Gemeinschaft grundsätzlich voneinander unterschieden sind, und in der Tat handelt es sich hier um ein Proprium des Christentums. Der Grund der Verschiedenheit jedoch liegt in der je andersartigen Legitimation der beiden Institutionen. Das Volk («*Demos*») einer Demokratie ist nicht einfach das Volk («*Laos*») einer von den «Laien» her demokratisch aufgebauten Kirche. Bezeichnet jenes eine nationale oder durch bestimmte geschichtliche Entwicklungen zusammengefügte Gemeinschaft, so ist die der Kirche einzig im Glauben verbunden: eine geistliche Gemeinschaft. In der Sprache des Neuen Testaments: «Haupt» der Kirche ist allein Christus, das «Volk Gottes» besteht aus den Gliedern seines «Leibes». Weder ist das

Gottesvolk als solches autonom, noch steht ein Glied in höherem Rang als ein anderes, denn alle Glieder sind gleichermassen eingeordnet in diesen einen «Leib Christi»: *«Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Weib, denn ihr alle seid eins in Christus Jesus»* (Gal 3,28). Das «Haupt» aber, Christus, ist allein gegenwärtig im Heiligen Geist, in Wort und Sakrament, in der gelebten Liebe, in der Vergabung, zum Lobe Gottes.

3.

Und doch muss die Kirche sich organisieren, das heisst als die geschichtliche und soziale Grösse, die sie ist, eine sichtbare Gestalt finden, sowohl, um ihre Dienste in Ordnung zu halten, als auch, ihre materiellen Mittel in christlicher Verantwortung und mit Verstand zu verwalten. Dabei weist bereits die Kirche der neutestamentlichen Frühzeit eine bemerkenswerte Pluralität von Möglichkeiten auf. Existiert die sogenannte Urkirche noch durchaus charismatisch, das heisst ohne institutionell geregelte Ordnungen, so kennt Paulus bereits die Ausgrenzung verschiedener, untereinander gleichwertiger Ämter, und die späteren Schriften geben Zeugnis für eine sich verstärkende Tendenz in Richtung hierarchisch-episkopaler Strukturen, jedoch bei fortdauernder Vielfalt der Entwicklungen. Das Neue Testament bietet somit kein normatives Ordnungsmuster für den institutionellen Aufbau und die Leitung der Kirche, sondern den weiten Spielraum für vielerlei Ordnungen, je nach der besondern Tradition der Gemeinden und den geschichtlichen Erfordernissen. Es gibt denn auch keine der in der Frühzeit der Kirche verwirklichten oder sich anbahnenden Ordnungen, die im Laufe der Kirchengeschichte nicht Gestalt gefunden hätte, von der päpstlichen Hierarchie bis zu dem konsequent durchgebildeten Laienpriestertum mancher Täuferkirchen.

Zwischen dem geistlichen Charakter der Kirche und ihrer institutionellen Ordnung besteht somit eine in deren Geschichtlichkeit tief angelegte Spannung. Anders gesagt: Die Kirche trägt die Polarität von Reich Gottes und Welt in sich selbst. Sie ist «Leib Christi», und sie ist eine weltliche Institution. Gewiss ist das Wort «Spannung» hier missverständlich, da es sich nicht um zwei gleichberechtigte Pole handelt, sondern die Kirche einzig um ihres Gottesdienstes willen da ist, das Wort in einem weiten, nicht nur kultischen Sinne verstanden. Dies heisst, dass der geistliche Charakter der Kirche in allem sichtbar werden müsste, auch in ihren äussern Ordnungen und weltlichen Geschäften. Es gibt kein Amt in ihr, das seinem Wesen nach nicht geistlich wäre. Dies gilt besonders von der — wie immer organisierten — Kirchenleitung, welche nach innen und aussen Verantwortung dafür trägt, dass die Kirche auch als die soziale differenzierte Institution, die sie ist, Kirche bleibt und nichts anderes. Eine Kirchenleitung ist ein geistliches

und ein administratives Organ zugleich und steht damit im Schnittpunkt der Kräfte, welche die genannte Spannung bilden. Diese darf weder dadurch aufgehoben werden, dass sich eine Kirchenleitung aus ihrer geistlichen Verantwortung zurückzieht auf rein administrative Verpflichtungen, noch indem sie in der Berufung auf eine geistliche Vollmacht ihren menschlichen Charakter negiert. Die Erfahrung lehrt, dass eine ausschliessliche Berufung auf ihre geistliche Legitimation eine Kirchenleitung nicht davor schützt, geistliche Autorität in weltliche Macht zu verwandeln.

Hier liegt denn auch das innere Recht einer nach demokratischen Spielregeln aufgebauten Kirche. Es besteht darin, dass die Leitungsorgane der öffentlichen Kontrolle unterstehen, womit deren weltlicher Charakter offen und durchsichtig zugegeben wird. Mit den Gefahren allerdings, die auf diesem Weg unvermeidlich sind! Die grösste besteht darin, dass Entscheidungen in der Kirche nach Mehrheitsverhältnissen erfolgen, welche im Medienzeitalter nicht weniger den herrschenden Strömungen ausgesetzt sind, als dies innerhalb der politischen Demokratie der Fall ist. Die Gefahr scheint besonders gross zu sein in einer Kirche, welche weder über eine straffe Leitung verfügt noch auf ein festes Bekenntnis verpflichtet ist. Doch lehrt die Geschichte, dass beides sie nicht davor schützt, geistlich oder weltlich missbraucht zu werden, wie die Situation der Kirchen im Dritten Reich, aber auch in den östlichen Diktaturen, beweist. Im Glauben gesprochen, hängt die Christlichkeit der Kirche vom Heiligen Geist ab, geschichtlich gesehen von den vielleicht immer nur wenigen Menschen, die in kritischen Situationen nach ihrem christlichen Gewissen handeln und nach nichts sonst. Es verhält sich im Bereich der politischen Ordnung nicht anders. Wo das staatsbürgerliche Gewissen versagt, muss, trotz institutioneller Sicherung, auch eine Demokratie degenerieren.

4.

Damit stellt sich noch einmal die Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Demokratie zu der des Staates. Man wird sagen dürfen, dass, je demokratischer eine Kirche aufgebaut ist, sie sich desto gewissenhafter ihrer andersartigen Legitimität gegenüber der des Staates bewusst werden muss — was etwas anderes ist als das Postulat einer Trennung der beiden Institutionen. Anders gesagt: In einer Kirche, deren Glieder zugleich stimmberechtigte Bürger des Staates sind, ist diesen die grundlegende Unterscheidung von Glauben und Politik zugemutet. Dies aber ist schwerer, als Glaube und Politik entweder voneinander zu trennen, was ja einer Schizophrenie des Gewissens gleichkommen müsste, oder aber beides einander gleichzusetzen. Dies letztere geschieht heute in hohem Masse, und zwar durch die Verwechslung des Evangeliums mit einer «Realutopie» des Reiches Gottes, die zu verwirklichen ethische Pflicht der Christen sei. Die

Folge ist die heute verbreitete Desolidarisierung mit der bestehenden Staatsordnung und ihrer Tradition, was in einer Welt, die sich nicht so leicht auf ein Gottesreich hin verändern lässt, zu fortwährend neuen Enttäuschungen und neuen emotionalen Widerständen führen muss.

An Beispielen hierfür fehlt es nicht, und sie alle zeigen, dass das rechte Verhältnis zwischen kirchlicher und staatlicher Demokratie weniger von staatskirchenrechtlichen Regelungen abhängt als davon, wie die Kirche ihre eigene Sache versteht und wie sie diese nach aussen und nach innen bezeugt. Gewiss wird sie sich dabei immer wieder den Schicksalsfragen zuwenden müssen, welche auch die der politischen Demokratie sind. Der Staat darf der Kirche sowenig indifferent sein wie die Religion diesem. Sie kann nicht schweigen, sondern muss reden, wenn im Staat Unrecht geschieht, wie auch dann, wenn in ihm alle politische Autorität zu verkommen droht. Aber die moralische Lehrmeisterin des Staates ist die Kirche nicht, und noch weniger ist sie dazu befugt, als eine Instanz von vermeintlich höherer Ordnung über ihn Gericht zu halten. Ihre Aufgabe allen Menschen gegenüber, und somit auch denen, die im Staat eine besondere Verantwortung tragen, ist vielmehr priesterlicher und seelsorgerlicher Natur, begründet im Leiden Jesu für die «Sünder», das heisst im Amt der Versöhnung: der Fürbitte für die Menschen, die in einer schuldbesetzten Welt, sicherlich nicht ohne eigenen Irrtum und eigene Schuld, ihre politische Pflicht erfüllen. Dies schliesst das sogenannte «prophetische Amt», das der öffentlichen Ermahnung, nicht aus, doch ist dieses dem andern eingeordnet, eine Folge, nicht eine Voraussetzung des priesterlichen Amtes der Versöhnung.

5.

Nun ist es offenkundig, dass zwar die Kirche heute mehr als je zuvor Raum bietet für eine umfassende Gewissensbildung auf sämtlichen Gebieten, für theologische und politische Diskussion, für Manifestationen und Experimente. Dabei lässt sich nicht übersehen, dass dies weitgehend am Rande oder jenseits der institutionellen Wege geschieht, ohne dass immer deutlich würde, wie beide aufeinander bezogen sind: «Institution» und «Ereignis». Womit sich die Frage stellt nach der Verbindlichkeit, bzw. der Repräsentativität solcher Ereignisse. Wer ist es, der — oder die — im Namen einer Kirche spricht und handelt, in welcher die geistlichen Befugnisse der Leitungsorgane sehr eingeschränkt sind und ein Lehramt — bei den Reformatoren noch von massgebendem Gewicht — seit Aufklärung und Demokratisierung nicht mehr neu definiert worden ist?

Die Frage muss vorläufig nicht nur offen bleiben, sondern stösst auf Widerstände, welche ihrerseits mit der Demokratisierung der Kirche viel zu tun haben. Mit ihr und den Strömungen, welche zur Zeit die Demokra-

ten namentlich des deutschen Sprachgebiets bewegen, hängt eine tiefes Misstrauen zusammen gegen alle («männliche») Autorität, damit auch gegen die einer abendländisch-christlichen Theologie. Das Fazit ist, dass die evangelischen Kirchen, nicht nur die der Schweiz, auch weiterhin vorwiegend ein Spiegelbild der politischen Demokratie ihrer Zeit darstellen — und deren Krise! Demokratie aber lässt sich ohne schwere Schäden nicht rückgängig machen, sondern muss gelebt werden, und dies auch in der Kirche. In ihr jedoch darf dies nicht anders geschehen als in der fortwährenden Besinnung auf die Quellen, aus denen sie lebt und damit im verantwortungsvollen Leben in einem Geist, den die Kirche sich nicht selbst zu geben vermag.

¹ Peter Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz — Versuch einer Bilanz. In: Zwischen Mächten, Mächtigen und Ideologien. Aufsätze zur europäischen Geschichte, 106—112, 110. Verlag «NZZ», Zürich 1990.

«Vom Moment an, da sich die Kirche herausbildete, entwickelten die Theologie und das Dogma Kompromisse zwischen den Intentionen der Frohen Botschaft und dem menschlichen Denken, das heisst menschlichen Ideologien. Es würde viel zu weit führen, den Gang dieser Entwicklung anhand markanter Etappen jetzt näher zu verfolgen. Erwähnt sei etwa der grosse Komplex der Kreuzzüge und der Auseinandersetzungen mit dem Islam. Oder denken wir an die Herausbildung des Papsttums von der geistlichen zur menschlichen Macht. Wir sind mit solchen Beispielen dem auf der Spur, was ich unter Ideologisierung des Christentums verstehe; es sind Beispiele der Verwechslung zwischen Macht und Gnade.»

Aus: Peter Dürrenmatt, Ich glaube also bin ich. Eine laientheologische Zeitbetrachtung. Verlag Peter Lang, Bern 1990.