

Kirche und Staat in der Schweiz im Horizont einer globalisierten Gesellschaft*

Adrian Loretan

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung
2. Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Gesellschaft
 - 2.1 Thomas von Aquins These zum Verhältnis von Kirche und Staat
 - 2.2 Das Religionsrecht der USA und Europas
 - 2.3 Das Religionsrecht in den USA und in der Schweiz
3. Kirche und Staat in der Schweiz
 - 3.1 Multireligiöse Einwanderungsgesellschaft
 - 3.2 Vorgaben der Bundesverfassung und des internationalen Rechts
 - 3.3 Kantonale Vielfalt der Modelle
 - 3.3.1 Öffentliche Anerkennung
 - 3.3.2 Öffentlichrechtliche Anerkennung
 - 3.3.3 Modelle der Zusammenarbeit von Kirche und Staat
4. Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden
5. Literaturverzeichnis

1. Einleitung

Die Fragestellung Kirche und Staat in der Schweiz ist eingebettet in die Thematik Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt. Deshalb wird der erste Teil über das Verhältnis von Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Gesellschaft handeln. Im Hauptteil folgen die Ausführungen über das

* Anlässlich der Thomas-Feier im Rahmen des Symposions «Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt» vom 7.-8. März 2007 in Salzburg wurden diese Gedanken erstmals vorgelesen. Der Vortrag wurde veröffentlicht in: PAARHAMMER HANS/KATZINGER GERLINDE (Hg.), *Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt*, Frankfurt a. M. 2009, 189–211.

Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz. Abschliessend stehen Überlegungen zur multireligiösen Gesellschaft und dem Religionsfrieden.

2. Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Gesellschaft

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat bekommt im Horizont einer globalisierten Gesellschaft eine ganz neue Brisanz, wie das berühmte Zitat von Papst Benedikt XVI. an der Universität Regensburg am 12. September 2006 gezeigt hat.¹ Der ehemalige Professor sprach in seiner Vorlesung über das für die Theologie entscheidende Verhältnis von Glaube und Vernunft² und über den damit verbundenen notwendigen Platz der Theologie im Rahmen der Universität.³

Bei dieser Rede zitierte der Papst den Satz des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos (um 1391): «Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden, wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten.»⁴

Benedikt XVI. distanzierte sich nicht nur von dem verwendeten Zitat. Er bedauerte später auch die Missverständlichkeit seiner Äusserungen⁵ – ein gemäss Konzilshistoriker Giuseppe Alberigo bisher einmaliger Vorgang. Dann empfing der Papst die beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomaten islami-

¹ Vgl. ESTERBAUER, *Vernunft*; GEROSA, *Wissenschaft*.

² Vgl. dazu HABERMAS, *Glauben*; DERS., *Grenzen*.

³ Vgl. SCHMIDINGER, *Theologie* 68–70; LORETAN, *Theologische Fakultäten* (2006); LORETAN (Hg.), *Theologische Fakultäten* (2004). Habermas nennt aus philosophischer Sicht Gründe, warum es eine Theologie als Gesprächspartnerin benötigt (vgl. DERS., *Grenzen*).

⁴ Eine vorläufige Veröffentlichung der Rede des Papstes in BENEDIKT XVI., *Glaube*.

⁵ In der um Anmerkungen ergänzten Internet-Fassung fällt die dritte Anmerkung schon wegen ihrer Länge auf. Nach dem Zitat von Kaiser Manuel II. Palaeologos schreibt der Papst: «Dieses Zitat ist in der muslimischen Welt leider als Ausdruck meiner eigenen Position aufgefasst worden und hat so begreiflicherweise Empörung hervorgerufen. Ich hoffe, dass der Leser meines Textes sofort erkennen kann, dass dieser Satz nicht meine eigene Haltung dem Koran gegenüber ausdrückt, dem gegenüber ich die Ehrfurcht empfinde, die dem heiligen Buch einer grossen Religion gebührt. Bei der Zitation des Textes von Kaiser Manuel II. ging es mir einzig darum, auf den wesentlichen Zusammenhang zwischen Glauben und Vernunft hinzuweisen. In diesem Punkt stimme ich Manuel zu, ohne mir deshalb seine Polemik zuzueignen.»

scher Länder und islamische Vertreter aus Italien. Benedikt XVI. legte Zeugnis ab, wie wichtig für ihn der Dialog über die Grenzen von Religion und Kultur ist. Er setzte markante Akzente, sowohl formal als auch inhaltlich.

Diese Konfliktbewältigung zeigt: Fragen, die das Verhältnis von Religion und Staat betreffen, sind nicht mehr nur Fragen für Spezialisten des Staatskirchenrechts, sondern betreffen das gesamte Rechtsverständnis eines Staates. Dies wird in den neueren Konflikten zwischen den muslimischen Staaten und Europa sichtbar, aber auch in gewissen Problemen der Zusammenarbeit zwischen den USA und europäischen Staaten. Wer sich mit dem unterschiedlichen Verständnis von säkularem Rechtsstaat und Religion auseinandersetzt, könnte dazu beitragen, viel Konfliktstoff auszuräumen, gerade zwischen den USA und Europa.

Der Aufsatz «Kirche und Staat im Horizont einer globalisierten Welt» stellt die religionsrechtlichen Fragen der Schweiz vor dem immer gewichtiger werdenden Horizont der Globalisierung dar.⁶ Welche Rolle die Theologie dabei zu spielen hat, wäre eigens zu klären.

An dieser Stelle sei auf jene grundlegende Lösung hingewiesen, die der Rechtsphilosoph⁷ und Theologe Thomas von Aquin (1225–1274) postulierte und der das Zweite Vatikanische Konzil im Bereich von Kirche und Staat gefolgt ist: die Idee von der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten.⁸

2.1 Thomas von Aquins These zum Verhältnis von Kirche und Staat

Die Zwei-Schwerter-Theorie fand ihre höchste Zuspitzung unter Bonifaz VIII. (1294–1303). Seine Bulle «Unam sanctam» (1302) bezeichnet den Papst als Quelle *beider* Gewalten. Gott habe beide Schwerter dem Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut. Mit anderen Worten, diese Lehre von Bonifaz VIII. leugnete die *Autonomie des Politischen* gänzlich.

⁶ «Eines der Hauptmerkmale der Globalisierung scheint zu sein, dass Raum und Zeit sich verändern. [...] Das bedeutet, dass in der globalisierten Welt keine denkbaren Kontaktmöglichkeiten auf Dauer durch politische, religiöse oder ideologische Grenzziehung ausgeschlossen werden können» (AMMICHT-QUINN, *Identitäten* 159).

⁷ Vgl. SEELMANN, *Thomas von Aquin*.

⁸ Vgl. z. B. GS 36; AA 7 Abs. 2; GS 56 Abs. 4. Vgl. dazu LOSINGER, «*Iusta autonomia*» 114–121.

Diese Lehre der *potestas directa* blieb allerdings blosser Theorie. Die geschichtliche Entwicklung war «längst über die Realisierungsmöglichkeit eines solchen Anspruchs hinweggegangen»⁹. Der fortgesetzte Machtkampf aber schwächte sowohl die Kirche als auch das Heilige Römische Reich. Er endete mit dem Zusammenbruch des mittelalterlichen Kaisertums, des hierokratischen Papal-systems und damit des abendländischen Universalismus.¹⁰

Diese monistische Auffassung des *Corpus christianum* wich nach und nach einem dualistischen Verständnis von Kirche und Staat, nach dem beide Gewalten als *societates perfectae* nebeneinander existieren.

Noch in der Zeit der heftigsten Auseinandersetzungen zwischen Papst und Kaiser um den Vorrang im Reich schuf Thomas von Aquin die gedanklichen Grundlagen für die spätere kirchliche Lehre über das Verhältnis von Kirche und weltlicher Gewalt.

Thomas sah im «Anschluss an die Staatslehre des Aristoteles im Staat eine Institution der Naturordnung und damit des Naturrechts, in der Kirche hingegen eine Institution der Offenbarungs- und Gnadenordnung. In seiner Staatslehre [...] betonte [er] den Ursprung beider Gewalten in Gott.»¹¹

Thomas unterschied die zwei Grössen nach ihrem *finis ultimus*: Die Kirche entspringt der Offenbarungsordnung und hat einen übernatürlichen Zweck. Der Kirche ist das Heil der Seelen anvertraut. Der Staat entspringt der Naturordnung und hat einen irdischen (natürlichen) Zweck, bestimmt durch die soziale Natur des Menschen.

Die Kirche ist deshalb dem Staat übergeordnet in allen Dingen, die das Heil der Seelen berühren. Hinsichtlich des *bonum commune*, des Gemeinwohls, aber kommt dem Staat der Vorrang zu. Dem Staate sei «hinsichtlich des irdischen «bonum commune» mehr zu gehorchen».¹²

Diese neue Lehre erlangte unter Papst Leo XIII. (1878–1903) massgebliche Bedeutung. In seiner Enzyklika «Immortale Dei» von 1885 hält Leo XIII. fest: «So hat Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der kirchlichen und der staatlichen. Der einen obliegt die Sorge für die göttlichen Belange, der anderen für die menschlichen.»¹³

⁹ MIKAT, *Verhältnis* 128.

¹⁰ Vgl. LEISCHING, *Wandel* 88.

¹¹ MIKAT, *Verhältnis* 129.

¹² Vgl. LEISCHING, *Wandel* 89.

¹³ Zitiert nach MIKAT, *Verhältnis* 132.

Mit dieser Auffassung brach Papst Leo XIII. endgültig mit der Theorie der *potestas directa*. Diese Lehre eröffnete den Weg zur Anerkennung der rechtsstaatlichen, weltanschaulich neutralen Demokratie, die im Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte.¹⁴

Jedes der 16 Konzilsdokumente befasste sich «in irgendeiner Form mit dem Wirken, der freien Betätigung und dem Selbstbestimmungsrecht der Kirche in Gesellschaft und Staat»¹⁵. Letzte Spuren der Lehre von der *potestas directa* (bzw. *indirecta*) auf den Staat wurden durch das Vaticanum II theoretisch aufgehoben. Wie lange diese aber praktisch noch nachwirkten, müsste kirchengeschichtlich von Land zu Land eigens untersucht werden.¹⁶

Thomas von Aquin anerkannte «die Freiheit des Glaubensaktes. Die Unduldsamkeit bezog sich deshalb, wenigstens theoretisch, nicht auf die Ungläubigen, sondern auf die vom wahren Glauben abtrünnigen Häretiker, deren Todes-

¹⁴ Vgl. LORETAN, *Wie entwickelte die Römisch-katholische Kirche ein Ja*.

¹⁵ LISTL, *Aufgabe* 991.

¹⁶ Wie langsam sich die von Thomas postulierte Autonomie des Politischen im 20. Jahrhundert durchsetzen konnte, zeigt das Beispiel Italien: als 1907 die Enzyklika *Pascendi* den Modernismus verurteilte (explizit den Agnostizismus und Immanentismus einiger Theologen), war Murri, ein italienischer christlicher Politiker, der Ansicht, katholische Politiker dürften nicht nur Weisungsempfänger der Hierarchie sein, vielmehr müssten sie selbständig aus dem Geist des Christentums heraus handeln. All dies erschien der Kurie ebenfalls modernistisch. Schlimmer noch wog, dass er für die Versöhnung von Kirche und Staat eintrat und die Forderung der Kurie nach Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes als unzeitgemäss betrachtete. Auch dass er für eine demokratische katholische Partei plädierte, wurde – wenigstens für Italien – als unvereinbar mit den katholischen Prinzipien betrachtet. So kam es, dass die Schriften Murris verboten wurden, er selbst wurde suspendiert und schliesslich 1909 exkommuniziert. Erst ein Jahr vor seinem Tod 1944 nahm ihn Pius XII. wieder in die Kirche auf.

Nach dem Ersten Weltkrieg trat die vom Vatikan jetzt geduldete, wenn auch stets mit Argwohn beobachtete katholische Volkspartei des sizilianischen Priesters Sturzo auf den Plan. Mussolini verstand es, sich in den Augen des Vatikans immer mehr als Garant der Ordnung zu profilieren. Zur Zeit Pius' XI. bekamen die Bischöfe die Anweisung, nicht die Volkspartei, sondern die Faschisten bei Wahlen zu unterstützen. Die demokratische Volkspartei wurde desavouiert und Sturzo abgesetzt. Anstelle der Partei trat kirchlicherseits die katholische Aktion zur Rettung von Ordnung und Sittlichkeit.

Nach Mussolinis Sturz stand die Frage nach der Regierungsform für Italien an. Die demokratisch-soziale Tradition wurde u. a. von Giovanni B. Montini (Kirchenrechtler und späterer Papst Paul VI.) aufgegriffen. Er konnte Papst Pius XII. überzeugen, dass die Zukunft Italiens und des italienischen Katholizismus bei der Demokratie besser aufgehoben sei. Vgl. zum Ganzen: WEISS, *Modernisierung*; PLÉ, *Religionspolitik*; GROSSE KRACHT, *Kirche*. Zur Entwicklung in Polen vgl. MECHTENBERG, *Konflikte*.

strafe Thomas klar verteidigte. Für das Verhältnis zu den Ungläubigen dagegen entwickelte Thomas im Anschluss an Augustinus erste Ansätze einer Theorie der Toleranz.»¹⁷ Über die vom Aquinaten wesentlich beeinflussten spätscholastischen Naturrechtslehrer¹⁸ und andere Denker¹⁹ konnte sich in der Rechtsphilosophie das Menschenrecht der Religionsfreiheit entwickeln. Die Bedeutung dieses Pluralismus der voneinander getrennten Institutionen Kirche und Staat, der von Thomas von Aquin postuliert wurde, kann in einer multireligiösen Gesellschaft nicht genügend hoch geschätzt werden,²⁰ wenn man den thomasi-schen Grundsatz bedenkt, dem Staate sei «hinsichtlich des irdischen *bonum commune*» mehr zu gehorchen»²¹.

Dabei soll sowohl die Besonderheit der geistlichen Rechtsordnung als auch der säkularen Rechtsordnung, wie man später sagen wird, beachtet werden. Dies schafft die Möglichkeit, ein gemeinsames Verständnis von Recht zu begründen und ein produktives Gespräch zwischen kirchlicher und staatlicher Rechtswissenschaft aufrechtzuerhalten.²² Nur eine rechtsphilosophisch aufgeklärte Rechtstheologie ist in der Lage, das Kirchenrecht als eine vorbildliche Ordnung christlicher Freiheit zu legitimieren.²³ Die Kanonistik wird verstanden als theologische und als rechtswissenschaftliche Disziplin.²⁴

Kurt Seelmann hat aufgezeigt, «wie sehr die westliche Theologie schon in ihren Wurzeln juridifizierte Theologie ist, sodann, wie sehr die moderne westliche Rechtswissenschaft auf theologischen Denkmustern aufbaut, aber auch drittens, wie diese beiden Wissenschaften in Wiederbesinnung auf und Weiterentwicklung von Thomas von Aquin an der Wiege der frühneuzeitlichen Sozialphilosophie stehen. Und noch für etwas Weiteres [...] könnte Thomas als Beispiel

17 KASPER, *Wahrheit* 9 f.

18 Vgl. HAFNER/LORETAN/SPENLÉ, *Naturrecht*.

19 Vgl. HUBER, *Gerechtigkeit*.

20 Vgl. SEELMANN, *Theologie*; PRODI, *Utrumque ius*.

21 Vgl. LEISCHING, *Wandel* 89.

22 Das rationale Gesetzesverständnis des Thomas von Aquin (*ordinatio rationis*) kann nicht ersetzt werden durch ein fideistisches Gesetzesverständnis (*ordinatio fidei*). Das rationale Gesetzesverständnis beider Rechtswissenschaften schafft die Basis für das interdisziplinäre Gespräch zwischen kirchlicher und staatlicher Rechtswissenschaft. Anders löst diese Frage: CORECCO, «*Ordinatio rationis*» oder «*ordinatio fidei*».

23 Vgl. LUF, *Grundlagen*.

24 Vgl. MAY/EGLER, *Einführung*.

stehen: dafür, dass man sein eigenes Fach nur versteht von dessen Schnittstellen zu anderen Fächern her.»²⁵

In diesem Sinn möchte ich zum Schluss dieses Abschnitts über Thomas mit den Augen des evangelischen Zeitgenossen Jürgen Habermas auf den mittelalterlichen Philosophen und Theologen zurückblicken: «Wenn ich in die *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin hineinschaue, bin ich von der Komplexität, dem Grad der Differenzierung, dem Ernst und der Stringenz der dialogisch aufgebauten Argumentation hingerissen. Ich bin ein Bewunderer von Thomas. Er repräsentiert eine Gestalt des Geistes, die ihre Authentizität aus sich selbst heraus verbürgen konnte. Dass es einen solchen Fels in der Brandung zerfliessender Religiositäten heute nicht mehr gibt, ist eben auch eine Tatsache. In der einebnenden Mediengesellschaft verliert alles seinen Ernst, vielleicht auch das institutionalisierte Christentum selber?»²⁶

2.2 Das Religionsrecht der USA und Europas

Das Verständnis der Religionsfreiheit hat sich im Religionsrecht der USA und Europas je verschieden entwickelt. Europa und die USA haben eine andere Geschichte des Kirche-Staat-Verhältnisses. Europa hat nach den Religionskriegen den religiös oder moralisch begründeten Krieg ein für alle Mal geächtet: im Westfälischen Frieden 1648. Die Aufklärung führte die Trennung von Recht und Moral ein, die sich in Europa durchsetzte. Wenn die Rechtsnorm in Kraft tritt, so gilt sie in gleicher Weise für «ideale» Staatsbürger und Straffällige. Kriege wurden in Europa nicht mehr religiös oder moralisch begründet.

Ein anderes Kirche-Staat-Verhältnis haben die Vereinigten Staaten entwickelt. Die puritanischen Pilgerväter verliessen England, weil sie in Opposition zum Staat, d. h. dem Vereinigten Königreich, standen. Sie «betrachteten die religiös begründete Ordnung ihrer Gemeinden als öffentliche Ordnungsstruktur schlechthin, und sie erachteten somit eine staatliche Ordnungsstruktur als überflüssig. [...] Sie haben die Vereinigten Staaten entscheidend geprägt. Der bis heute strikte US-Staatsminimalismus basiert im Grund genommen darauf, dass im Gegensatz zu Europa die Staatlichkeit der Religion unterstellt worden ist. Trennung von Kirche und Staat bedeutet jenseits des Atlantiks, dass die Religi-

²⁵ Vgl. SEELMANN, *Thomas von Aquin* 18 f.

²⁶ HABERMAS, *Zeit* 178.

on vor dem Staat geschützt werden soll.»²⁷ Die Trennung von Recht und Moral im Geiste von Immanuel Kant kennt man nicht im amerikanischen Rechtsverständnis.

Bei der Lösung globaler religionsrechtlicher Konflikte stellt sich deshalb die Frage: Wird das europäische oder das amerikanische Rechtsmodell des Zueinander von Kirche und Staat herangezogen? Bei der Beantwortung dieser Frage in Sarajewo ist die ehemalige Schweizer Nationalratspräsidentin Gret Haller auf die Bedeutung des Religionsrechts für die gemeinsame Friedensarbeit von Amerikanern und Europäern aufmerksam geworden. Sie hat nachgewiesen, dass das Religionsrecht keineswegs ein Gegenstand für Spezialisten bleiben kann, sondern Einfluss nimmt auf das gesamte Rechtssystem eines Staates.²⁸

Das unterschiedliche Verhältnis von Kirche und Staat diesseits und jenseits des Atlantiks behindert in der gegenwärtigen Situation die gemeinsame Friedens- und Menschenrechtsarbeit der USA und Europas auf dem Balkan, wie Gret Haller nachweist. Ihre Zusammenarbeit mit amerikanischen Juristen als Ombudsfrau für Menschenrechte des Staates Bosnien und Herzegowina in Sarajewo hat sie ausführlich beschrieben. In ihren Publikationen²⁹ liefert sie eine grundlegende Analyse des unterschiedlichen Rechts- und Staatsverständnisses in Europa und in den USA. Dabei spiele das unterschiedliche Verständnis von Religion, Staat und Politik eine entscheidende Rolle.³⁰

Vor 1989 war es Europa nicht bewusst, dass der «Westen» aus einem säkularisierten und einem nicht säkularisierten Teil besteht. Der Kalte Krieg hat eine solche Betrachtungsweise verunmöglicht. Seit 1989 kommen die Unterschiede im Rechtsverständnis des säkularisierten Europa und der nicht säkularisierten USA zum Tragen. Europa wird dadurch seine eigene Säkularisierung stärker ins Bewusstsein gerufen.³¹ Damit ist in Europa und in den USA die Betrachtungsweise eines nicht einheitlichen Westens möglich geworden.

²⁷ HALLER, *Transatlantische Dialog* 212.

²⁸ Seien es das säkulare Europa oder die nichtsäkularen USA.

²⁹ Vgl. HALLER, *Grenzen*; DIES., *Politik*, vgl. meine Besprechungen dazu: *In den USA herrscht mehr Ungleichheit als in Europa*, in: NZZ am Sonntag vom 20. November 2005, 93, zugleich *Recht, Menschenrechte, Moral*, in: *Orientierung* 69 (2005) 244–246.

³⁰ Haller wurde das Ehrendoktorat für Staatswissenschaften (Dr. rer. publ.) durch die Universität St. Gallen verliehen in Würdigung ihres entschiedenen Einsatzes für die Menschenrechte und der grundlegenden Analyse des unterschiedlichen Rechts- und Staatsverständnisses in Europa und in den USA.

³¹ HALLER, *Französische Revolution*.

Jede rechtliche Ordnung eines Staates entsteht durch eine Auseinandersetzung darüber, was Recht sein soll in einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit. Das staatliche, religiös neutrale Recht entsteht durch die Gesetzgebung in den Parlamenten, wo gleichberechtigte Parlamentsmitglieder unterschiedlicher Partei- und Religionszugehörigkeit miteinander debattieren und entscheiden. Aber selbst in religiös neutralen (säkularen) europäischen Staaten entstehen «postsäkulare Gesellschaften»³², worauf Jürgen Habermas, der diesen Begriff in die Diskussion einführte, hinweist. Es ist unübersehbar: Religion ist wieder auf die politische Tagesordnung zurückgekehrt.³³ «Die postsäkulare Gesellschaft ist das widersprüchliche und widerspenstige Pendant des säkularen Staates.»³⁴ Postsäkular ist die Gesellschaft insofern, als in der Öffentlichkeit, dem für die säkulare Gesellschaft konstitutiven Ort der kritischen Debatte zwischen den Bürgern, zugleich säkulare und nicht-säkulare Kommunikation stattfindet und diese Gleichzeitigkeit eine spezifische Entwicklungs- und Konfliktodynamik freisetzt.³⁵

Diese Entwicklung zeigt sich noch stärker ausserhalb der ehemals säkularen Gesellschaften Europas. Staaten mit anderen Religionen werden mit der Frage des religionsrechtlichen Modells ebenfalls konfrontiert. Islamische Staaten (z. B. die Türkei) kennen die säkulare Trennung von Staat und Religion. Die nichtsäkulare religiöse Gesellschaft verunmöglichte aber im Fall der Türkei dieses französische Importprodukt der Eliten oder schränkte es doch sehr stark ein.³⁶ Dies führt zu unterschiedlichen Modellen:

- Es gibt Staaten mit islamischer Staatsreligion,³⁷ die religiös tolerant sind und die Freiheit anderer Religionsgemeinschaften tolerieren und auch respektieren. Der Islam verfügt über ein Potential zur Einbindung der

³² Vgl. HABERMAS, *Glauben*. Dazu kritisch: JOAS, *Mensch* 122–128. Dazu wohlwollend: HEIMBACH-STEINS, *Voraussetzungen* 9–12.

³³ Vgl. THIERSE, *Pluralität* 28.

³⁴ EDER, *Säkularisierung* 334.

³⁵ Vgl. a. a. O. 335.

³⁶ Vgl. KARA, *Mensch*.

³⁷ Es ist anzumerken, dass in einem Staat, in dem der Islam als Staatsreligion in der Verfassung verankert ist, die Frage des Pluralismus nicht frei und unbeeinflusst von der Machtfrage behandelt werden kann. Für Reza Hajatpour stellt sich die Frage, «ob wir über den Pluralismus sprechen können, ohne vorher die Frage des Säkularismus, der Menschenrechte, der Freiheit, des Individualismus, aber auch die Wahrheitsfrage, die Machtfrage und die Rolle der Religion überhaupt geklärt zu haben», so HAJATPOUR, *Pluralismus* 84–86.

Religion in die staatlich säkularisierten Strukturen, wenn dafür günstige Voraussetzungen geschaffen werden.³⁸

- Es gibt den islamischen Fundamentalismus, der ganze Nationen vereinnahmen kann. Der Fundamentalismus behindert die Nutzung dieses Potentials. Diese Tendenz ist nicht im Islam selbst angelegt, sondern der Fundamentalismus missbraucht den Islam politisch genauso wie der christliche Fundamentalismus den nicht-säkularen Staat missbraucht, um seine Wahrheit durchzusetzen.³⁹

Auch für die anderen grossen Religionen kann die entsprechende Analyse gemacht werden. Die verschiedenen Weltreligionen scheinen ebenfalls sowohl mit säkularisierten als auch nicht säkularisierten Staaten zusammenzuarbeiten. Ob die Zukunft des Rechtsstaates weltweit beim säkularisierten europäischen Modell liegt, oder ob der Staat die wahre jeweilige Religion zu schützen habe, wie einige Muslime⁴⁰, Hindus⁴¹ und auch Christen ganz selbstverständlich erklären, das wird sich noch zeigen müssen. Jedenfalls können letztere sich nun auch auf das amerikanische Modell des Verhältnisses von Kirche und Staat stützen, das in vielen Vertretern einem nichtsäkularen Rechtsstaat-Modell den Vorzug gibt.

2.3 Das Religionsrecht in den USA und in der Schweiz

Bei allen Unterschieden zwischen dem US-amerikanischen und dem europäischen Modell des Religionsrechts sind zwei Parallelen zwischen der Schweiz und den USA nicht zu übersehen, auf die ich hier hinweisen möchte.

- Charles Louis de Montesquieu plädierte «für einen ausgeprägten *Föderalismus*, den er etwa in der Schweiz [...] vorbildlich verwirklicht sieht und der zu einem entscheidenden Strukturprinzip der US-Verfassung wird»⁴².

³⁸ Vgl. BIELEFELDT, *Minderheiten*; TERZI, *Minderheiten*. Das Thema der Konversionen von Muslimen zu einer anderen Religion wird dabei ausgeklammert.

³⁹ Vgl. z. B. den Roman von UPDIKE, *Terrorist*.

⁴⁰ So der tunesische Vertreter Mehrez Hamdi in der internationalen «Conference of the Erasmus – Socrates Coordinators» vom 21. bis 26. Juni 2005 in Palermo (Sizilien). Die Kongressakten sind noch nicht veröffentlicht.

⁴¹ *Der indische Gliedstaat Gujarat im Griff der Hindu-Fanatiker*. Vorführung eines Films über Pogrome an Muslimen verhindert, in: NZZ vom 17./18.02.2007, Nr. 40, 5.

⁴² MÜLLER, *Verfassung* 113.

- Für Alexis de Tocqueville, der 1831 die Vereinigten Staaten besuchte, war das föderalistische Prinzip für die Legitimationsfrage ebenfalls ein tragender Gesichtspunkt. In seiner Beschreibung der Funktionsweise der amerikanischen Verfassung sah er «die eigentlichen demokratischen und somit legitimierenden Kräfte in den kleinen politischen Organisationen der USA, den Gemeinden (towns), und in den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten. [...] Solche Einrichtungen der lokalen Politik dienen dem täglichen Einüben bürgerlicher Mitwirkung und geben der Demokratie ihr spontanes Leben. Es sind eigentliche Ausbildungseinrichtungen der Freiheit, auf die jede Verfassung angewiesen ist.»⁴³
- Das schweizerische Staatskirchenrecht geht in seinen Organisationsstrukturen von solchen kleinen Organisationen aus, den Kirchgemeinden. Das Kirchgemeindeprinzip ist damit zuerst «ein staatsrechtliches Prinzip [...] und veranschaulicht [...] die [besondere] Stellung des schweizerischen Staatskirchenrechts im europäischen Umfeld.»⁴⁴

Damit kommen wir zum Religionsrecht in der Schweiz, das sich grundsätzlich von jenem der USA unterscheidet und in seiner Säkularität dem europäischen Modell folgt.

3. Kirche und Staat in der Schweiz

3.1 Multireligiöse Einwanderungsgesellschaft

Das schweizerische Staatskirchenrecht kennt im Unterschied zu den USA verschiedene Modelle des Zusammenwirkens von Kirche und Staat. Der Staat, das heisst in diesem Fall der Kanton, hatte bisher vor allem das Verhältnis zu den christlichen Kirchen geregelt – allenfalls noch zu den israelitischen Gemeinden. Angesichts der globalen Mobilität müssen die Kantone die Frage beantworten, wie sie ihr Verhältnis zu den neu in der Schweiz wirkenden Religionsgemeinschaften regeln wollen. Denn mit den Einwanderungsschüben seit dem Zweiten Weltkrieg ist die Schweiz zu einer multireligiösen Einwanderungsgesellschaft geworden. In der gegenwärtigen Situation geht es darum, z. B. Menschen ser-

⁴³ A. a. O. 114.

⁴⁴ KRAUS, *Schweizerisches Staatskirchenrecht* 368. Vgl. DERS., *Verhältnis*.

bisch-orthodoxer und islamischer Herkunft in das staatliche Religionsrecht zu integrieren.⁴⁵

Die Religionszugehörigkeit hat sich in der Schweiz während der letzten Jahrzehnte verändert. Betrug der Anteil der nichtchristlichen Religionen 1980 noch 3,2 %, so war er 1990 auf 5 % angestiegen. Davon bezeichneten sich 152 217 Personen als der islamischen Religion zugehörig.⁴⁶ Nach den Auswertungen der Volkszählung 2000 bekennen sich inzwischen 310 807 Personen in der Schweiz zum Islam.⁴⁷ Dies entspricht 4,3 % der Schweizer Gesamtbevölkerung.⁴⁸

Islamische Organisationen haben bisher noch in keinem Kanton die öffentlichrechtliche Anerkennung erlangt,⁴⁹ obwohl sie heute die drittgrösste Religionsgemeinschaft in der Schweiz bilden würden, wenn alle Untergruppen in eine Religionsgemeinschaft zusammengefasst würden.⁵⁰ Der Forderung nach einer Besserstellung⁵¹ der muslimischen Glaubensgemeinschaften wird u. a. von der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus politisch Gehör verschafft.⁵² Im Kanton Zürich war die Frage der Integration der Muslime zum Wahlkampfthema 2007 geworden.⁵³ Die Frage der Migration und Integration ist nicht nur für die Schweiz, sondern für Europa eine Existenzfrage, wie die ehemalige deutsche Bundestagspräsidentin Rita Süßmuth als Mitautorin eines ausführlichen Berichts im Auftrag der Vereinten Nationen festhält.⁵⁴

⁴⁵ Vgl. LORETAN, *Anerkennung*.

⁴⁶ Vgl. STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2001, 693 f. u. 723.

⁴⁷ Vgl. STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2005, 50 (Kommentar) u. 52 (Grafik). Vgl. dazu den Bericht *Raum zwischen Agglomerationen füllt sich*. Volkszählungsergebnisse zur Bevölkerungsstruktur, in: NZZ vom 23.1.2002, Nr. 18, 11.

⁴⁸ Vgl. STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2006, 54. 18,3 % der in der Schweiz lebenden Ausländer sind Muslime.

⁴⁹ Vgl. CATTACIN/FAMOS/DUTTWILER/MAHNUNG, *Staat*.

⁵⁰ Vgl. JÄGGI, *Muslime*.

⁵¹ Vgl. PAHUD DE MORTANGES/TANNER (Hg.), *Muslime*.

⁵² Die Eidgenössische Kommission gegen Rassismus hat im Herbst 2002 eine geschlossene Fachtagung zum Thema «Rechtliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften» durchgeführt.

⁵³ Vgl. die Kipa-Meldung vom 19.02.2007: *Zürich – Muslime protestieren gegen SVP-Wahlinserte*.

⁵⁴ Vgl. SÖSSMUTH, *Migration*; vgl. auch LAQUEUR, *Tage*.

3.2 Vorgaben der Bundesverfassung und des internationalen Rechts

Wie soll der Staat mit seinem kantonalen Staatskirchenrecht auf die neu entstandene multikulturelle Situation reagieren? Es gibt kein allgemein gültiges schweizerisches Modell, wie die Kantone ihr Verhältnis zu den Religionsgemeinschaften organisieren sollen. Gemäss der Lehre werden zwei Extrempositionen durch die Bundesverfassung (BV) ausgeschlossen: Einerseits «ist es dem Staat untersagt, Religionsgemeinschaften zu verbieten oder gar zu verfolgen. [...] Andererseits darf der Staat, der die Religionsfreiheit garantiert, keine verbindliche Staatsreligion vorschreiben.»⁵⁵ Innerhalb dieser bundesrechtlichen Grenzen (Art. 15 BV) können die Kantone eine Vielfalt von Typen der Zuordnung des Staates zu den Religionsgemeinschaften entwickeln (Art. 3 und 72 Abs. 1 BV).

Auch das internationale Recht, also Art. 9 der EMRK oder Art. 18 des für die Schweiz geltenden internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte, ergeben keine zusätzlichen Anforderungen an das kantonale religionsrechtliche System. Denn die *margin of appreciation* oder die Lehre vom Ermessensspielraum nimmt «Rücksicht auf Rechtstraditionen und moralische Standards der einzelnen Staaten»⁵⁶.

3.3 Kantonale Vielfalt der Modelle

Innerhalb der Grenzen des Bundes und des internationalen Rechts haben die Kantone eine grosse Gestaltungsfreiheit. Die föderal aufgebaute Schweiz besteht aus einer Vielfalt religionsrechtlicher Modelle. Diese Vielfalt ist darauf zurückzuführen, dass weder die Bundesverfassung noch das Bundesgericht eine einheitliche Zuordnung von Kirche und Staat für die ganze Schweiz vorsehen. Die Regelung der Beziehung des Staates zu den Religionsgemeinschaften ist aufgrund der Bundesverfassung (Art. 3 und 72 Abs. 1) den 26 Kantonen überlassen. Die kantonalen Staatskirchenrechte enthalten von der institutionellen Einheit bis hin zur partnerschaftlichen Trennung praktisch sämtliche Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat.

⁵⁵ HAFNER /GREMMELSPACHER, *Beziehungen* 68.

⁵⁶ SAHLFELD, *Aspekte* 237 f.

3.3.1 Öffentliche Anerkennung

Die beiden grossen «Landeskirchen», d. h. die evangelisch-reformierten Kantonalkirchen und die römisch-katholische Kirche, sind in allen 26 Kantonen «öffentlich» anerkannt. In den beiden Trennungskantonen Genf und Neuenburg sind die Kirchen wie alle Religionsgemeinschaften privatrechtliche Vereine. Aber auch in den Trennungskantonen sind die Kirchen von öffentlichem Interesse.

Diese Form der öffentlichen Anerkennung wird auch als Modell für die Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften besprochen, so z. B. in den Kantonen Basel-Stadt und im Schlussbericht der Arbeitsgruppe «Staat – Kirchen/ Glaubensgemeinschaften»⁵⁷ der Totalrevision der Luzerner Staatsverfassung.

3.3.2 Öffentlichrechtliche Anerkennung

«Schlüsselbegriff des kantonalen Rechts im Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften ist die öffentlich-rechtliche Anerkennung.»⁵⁸ Ausser in den Trennungskantonen Genf und Neuenburg lassen die Kantone die zwei grossen Kirchen an ihrem öffentlichen Recht partizipieren. Darüber hinaus wird dieses Modell der öffentlichrechtlichen Anerkennung der Mitglieder in neun Kantonen⁵⁹ der christkatholischen Kirche und in fünf Kantonen⁶⁰ der israelitischen Gemeinde gewährt. Islamische Organisationen haben hingegen bisher noch in keinem Kanton die öffentlichrechtliche Anerkennung erlangt. Die öffentlichrechtliche Anerkennung der christlichen Kirchen steht somit gegenwärtig im Zentrum des schweizerischen Staatskirchenrechts.

Eine Folge der öffentlichrechtlichen Anerkennung ist der Umstand, dass die Kantone den staatlich anerkannten Kirchen und der israelitischen Gemeinde einen Teil ihrer *Hobeitsgewalt* zukommen lassen. Das staatliche Recht gibt den Religionsgemeinschaften die Möglichkeit, Kirchensteuern von ihren Mitgliedern zu erheben.

⁵⁷ Der Autor begleitete diese politische Arbeitsgruppe als wissenschaftliche Fachperson.

⁵⁸ WINZELER, *Einführung* 77. Übereinstimmend in dieser Beurteilung die Rezension von KRAUS DIETER, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2006, Bern 2007, 181–184, hier 183.

⁵⁹ Zürich, Bern, Solothurn, Basel-Stadt, Basel-Landschaft und Aargau (auf Verfassungsebene), Luzern, Schaffhausen und St. Gallen (durch Parlamentsbeschluss).

⁶⁰ Basel-Stadt, Bern, Freiburg, St. Gallen und Zürich.

Die Kantone anerkennen nicht-demokratisch organisierte Religionsgemeinschaften nicht einfach als solche an, ausser bei Konkordaten⁶¹. Die Kantone stellen daher der römisch-katholischen Kirche zusätzliche, demokratisch verfasste Körperschaften des öffentlichen Rechts zur Seite. «Man spricht von einem *dualistischen System*. Diesen parakirchlichen Zweitorganisationen und nicht den Bischöfen verleihen die Kantone das Steuerrecht.»⁶² Dazu schreibt der ehemalige Bischof von Basel, Kurt Koch: «Das strukturelle Hauptproblem der katholischen Kirche in der Deutschschweiz besteht somit in der Existenz von zwei verschiedenen Systemen, die miteinander zur Deckung zu bringen sind. Deshalb reiben sich die staatskirchenrechtlichen Systeme mit dem katholischen Kirchenverständnis und vor allem mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses versteht unter ‚Ortskirche‘ weder die einzelne Gemeinde noch einen regionalen Verband, sondern das Bistum. [...] Demgegenüber gehen die staatskirchenrechtlichen Systeme ganz von der Gemeinde aus und haben dazu geführt, dass die Pastoral weitestgehend auf Pfarrei und Kirchgemeinde konzentriert ist.»⁶³

Aus staatskirchenrechtlicher Sicht wird diese Kritik ernst genommen. Der religiös neutrale, die Religionsfreiheit respektierende Staat leiht den Mitgliedern einer Religionsgemeinschaft sein öffentliches Recht. Die landeskirchlichen Körperschaften verfolgen nicht den Zweck, selbst Kirche zu sein, sondern «die finanziellen und administrativen Voraussetzungen für die Seelsorge zu schaffen, und sie leisten Hilfe zur Erfüllung kirchlicher Aufgaben»⁶⁴. Dennoch bleiben sehr viele Fragen offen.

Die Religionsgemeinschaften haben, wenn sie Steuern erheben wollen, sich nach direkt-demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien zu organisieren.⁶⁵

⁶¹ Das Basler Bistumskonkordat von 1828 wirft beispielsweise die Frage auf, ob den zehn Bistumskantonen Mitwirkungsrechte bei der Bischofsbestellung völkerrechtlich garantiert sind (vgl. LORETAN, *«Streichungsrecht»*). Davon unterscheiden sich die Bischofsbestellungen in Österreich entscheidend; vgl. REES, *Wer allen vorstehen will*.

⁶² Vgl. WINZELER, *Einführung* 51–55, Zitat 51.

⁶³ KOCH, *Kirche an der Schwelle* 723 f. Vgl. DERS., *Kirche im Übergang* 25.

⁶⁴ CAVELTI, *System* 31.

⁶⁵ Kantonales öffentliches Recht, das die öffentlichrechtlich anerkannten Religionsgemeinschaften bei der Steuererhebung anwenden, muss von Bundesrechts wegen auf demokratischen Grundlagen beruhen. Der Bund gewährleistet Kantonsverfassungen nämlich nur, wenn sich die Kantone demokratisch organisieren (Art. 51 Abs. 1 BV). Bei der Steuererhebung müssen die der Steuer zugrunde liegenden Rechtserlasse demokratisch legitimiert sein. Dies gilt auch für die nach

Dieses Erfordernis läuft der römisch-katholischen Kirche zum Teil zuwider, nützt aber letztlich den Mitgliedern dieser Kirche, weil ihnen damit ein demokratisches Mitspracherecht bei der Finanzierung ihrer Kirche vermittelt wird. Dazu schreibt Josef Kardinal Ratzinger: «Kirchliche Amtsverantwortung ist gebunden an die Weihe [...] Aber die heilige Gewalt ist nicht vonnöten für die kirchlichen Finanzen.»⁶⁶

Nach der Besprechung des öffentlichrechtlichen Anerkennungsmodus der Kirchen in der Schweiz sollen nun die Modelle des kantonalen Staatskirchenrechts zur Sprache kommen.

3.3.3 Modelle der Zusammenarbeit von Kirche und Staat

Der Schwerpunkt des schweizerischen Staatskirchenrechts liegt in den Rechtsordnungen der sechsundzwanzig Kantone.⁶⁷ Angesichts der Verschiedenheit der Modelle wird in der Literatur nach einem Vereinheitlichungskriterium gesucht. Man spricht von reformatorisch geprägten Kantonen, von katholisch geprägten Kantonen und von paritätisch zusammengesetzten Kantonen.

Reformatorisch geprägte Kantone sind Basel-Landschaft, Basel-Stadt, Bern, Waadt, Zürich. Vor allem die Kantone Bern und Zürich sind aus historischen Gründen eine enge Verbindung mit ihrer Landeskirche eingegangen. Bern gehört zu jenen Kantonen, «deren Landeskirchentum – wenn auch in rechtsstaatlich gemässigter Form – bis heute substantielle Teile eines landesherrlichen Kirchenregimentes bewahrt»⁶⁸. In den Kantonen Bern und Zürich sind die Landeskirchen selbständig und organisatorisch aus dem Staat ausgegliedert. Allerdings werden in diesen Kantonen wesentliche Elemente der Kirchenorganisation in staatlichen Gesetzen geregelt.

Katholisch geprägte Kantone machen den öffentlichrechtlich anerkannten Kirchen in der Regel weniger organisatorische Vorschriften als reformatorisch geprägte Kantone. In diesen Kantonen (Tessin, Freiburg, Appenzell-Innerrhoden, Wallis und die Innerschweizer Kantone), die einen starken rö-

kantonalem öffentlichem Recht organisierten öffentlichrechtlichen Religionsgemeinschaften. Ausführlicher dazu: HAFNER, *Kirche* 77.

⁶⁶ RATZINGER/MAIER, *Demokratie* 32.

⁶⁷ Vgl. KRAUS, *Kantonales Staatskirchenrecht*; LORETAN, *Kirche – Staat*; LORETAN (Hg.), *Rapports Église – État*.

⁶⁸ WINZELER, *Einführung* 96.

misch-katholischen Bevölkerungsanteil aufweisen, hat der Staat bei der öffentlichrechtlichen Anerkennung in der Regel darauf Rücksicht genommen, dass die römisch-katholische Kirche eine eigene weltweite Organisation besitzt, das kanonische Recht. So steht z. B. der Innerschweizer Kanton Obwalden «für eine Formulierung des Selbstbestimmungsrechts, die den modernsten Anforderungen an eine Konkretisierung der Religionsfreiheit entspricht»⁶⁹.

In den konfessionell *paritätisch zusammengesetzten Kantonen* Graubünden, St. Gallen, Aargau und Thurgau schliesslich hat der Staat für die Kirchen Rahmenordnungen geschaffen, in denen sich diese mehr oder weniger autonom organisieren können. Bestehend aus früheren Untertanengebieten sowohl evangelischer als auch katholischer Obrigkeiten, war z. B. der Aargau seit je paritätisch.

Die Entwicklung in den 26 Kantonen wird auch in folgenden drei Modellen vereinfachend zusammengefasst:

1. das Modell der institutionellen Einheit bzw. engsten Zusammenarbeit von Staat und Kirche
2. das Modell der «Landeskirchen»
3. das Modell der Trennung von Religionsgemeinschaften und Staat.

Erstes Modell: Das Modell der institutionalisierten Einheit von Kirche und Staat existiert eher in reformierten Kantonen, aber in Finanzfragen von politischer Gemeinde und Pfarrei wird dieses auch im Kanton Wallis angewandt. Grundsätzlich besteht «im Wallis Trennung von Kirche und Staat. Die Verfassung des Kantons anerkennt die Rechtspersönlichkeit und Autonomie der traditionellen Kirchen. Diese finden finanzielle Unterstützung von Staat und Gemeinden.»⁷⁰ Die Anerkennung der römisch-katholischen und der evangelisch-reformierten Kirche bot keinerlei Probleme. Es gelang aber «im Wallis nie, die römisch-katholische Kirche in Kirchgemeinden zu organisieren»⁷¹, während die evangelisch-reformierte Kirche im Kanton Wallis das Kirchgemeindesystem kennt. In der mehrheitlich katholischen Bevölkerung überwogen die Argumente gegen das Denkmodell der Kirchgemeinden,⁷² für das auch der Bischof und die Kantonsregierung votiert hatten.⁷³

⁶⁹ A. a. O. 87.

⁷⁰ CARLEN, *Verhältnis* 41.

⁷¹ THELER, *Verhältnis* 229. Mein Amtsvorgänger, Prof. Oskar Stoffel, hat dies über viele Jahre vergeblich versucht.

⁷² Vgl. CARLEN, *Verhältnis*, bes. 37–40 und 43, Anm. 29.

⁷³ A. a. O. 38.42.

Zweites Modell: «In den Kantonen der Deutschschweiz sowie in den Kantonen Jura, Freiburg und Waadt anerkennt der kantonale Staat die Angehörigen der römisch-katholischen Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts.»⁷⁴ Die Kirchenmitglieder werden in diesem Modell nach staatlichem Recht, d. h. öffentlichrechtlich, organisiert. Sie heben sich damit vom privatrechtlichen Verbandswesen ab. Die Kirchgemeinde ist eine Körperschaft, die durch das staatliche Recht, das Staatskirchenrecht, gebildet wird. Ihr steht die Pfarrei gegenüber als Institution des kirchlichen Rechts.⁷⁵ Nicht die Kirche in ihrer kanonischen Struktur wird staatskirchenrechtlich anerkannt, sondern die demokratisch sich organisierenden Mitglieder einer Kirche.

Das heisst, nicht die katholische Kirche, sondern die katholischen Mitglieder der staatskirchenrechtlichen Körperschaft erhalten die hoheitlichen Rechte der Besteuerung ihrer Mitglieder. Der ehemalige Bundesgerichtspräsident Giuseppe NAY führt dazu folgende Begründung an: Die «Landeskirchen» und die Kirchgemeinden üben die vom Kanton «geliehene Hoheitsgewalt – insbesondere das Besteuerungsrecht [...] autonom aus. [...] Der Rechtsstaat, dessen «Grundlage und Schranke» das Recht ist [Art. 35 Abs. 1 BV], kann hingegen den Religionsgemeinschaften nicht hoheitliche Befugnisse einräumen, ohne sicherzustellen, dass von diesen [hoheitlichen Befugnissen der Besteuerung] nur in seinem rechtsstaatlichen Sinn Gebrauch gemacht wird.»⁷⁶

Drittes Modell: Das Trennungsmodell von Kirche und Staat in Frankreich ist nicht ohne Einfluss auf die französischsprachige Schweiz geblieben und wurde in den Kantonen Genf⁷⁷ und Neuenburg⁷⁸ mehrheitsfähig. Die Religionsgemeinschaften werden in diesem Modell der Trennung als privatrechtliche Vereine behandelt.

4. Religiöse Vielfalt und Religionsfrieden

Abschliessen möchte ich mit Überlegungen zur «multireligiösen Gesellschaft

⁷⁴ KOSCH, *Miteinander* 69.

⁷⁵ Vgl. LORETAN, *Pfarrei*.

⁷⁶ NAY, *Rechtsstaat* 35 f.

⁷⁷ Vgl. REGAD, *Comment l'Église*.

⁷⁸ Vgl. ZEN-RUFFINEN/GUY-ECABERT, *La séparation*.

und dem Religionsfrieden».

Nötige Veränderungen am bestehenden Verhältnis von «Kirche und Staat in der Schweiz» lassen sich im *direkt-demokratischen Modell der Schweiz* nur dadurch bewirken, dass für solche Korrekturen demokratische Mehrheiten der Stimmbürger und Stimmbürgerinnen gewonnen werden. Diese Besonderheit des Schweizer direkt-demokratischen Staatskirchenrechts wirkt sich auf allen Ebenen aus, z. B. bei der Anerkennung von weiteren Religionsgemeinschaften.

Der Rechtsstaat ist aber nicht nur der Demokratie, sondern auch der Friedensordnung, dem Recht und der Gerechtigkeit⁷⁹ verpflichtet. «Die Religionsgemeinschaften sind Kräfte, die diese rechtsstaatlichen Elemente zum Teil positiv mitgestalten [als Wertelieferanten⁸⁰], zum Teil aber auch strapazieren»⁸¹ durch fundamentalistische Tendenzen. Der Rechtsstaat sollte sich Religionsgemeinschaften gegenüber deshalb nicht einfach indifferent verhalten. Er hat einen religionspolitischen Auftrag. «Dieser Auftrag bezieht sich namentlich auch darauf, dass die Religionsgemeinschaften, welche die Grundwerte des Rechtsstaates anerkennen, unterstützt werden.»⁸²

Aber auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften müssen sich auf den demokratischen Rechtsstaat einlassen, das heisst, es muss ein Gespräch zwischen Theologie und Rechtswissenschaften in den einzelnen Ländern entstehen. Denn wie wollen die Kirchen und Religionsgemeinschaften in einer multireligiösen Gesellschaft mitspielen, wenn sie die Spielregeln dieser Gesellschaft nicht kennen?⁸³ Die Kirchen und die Religionsgemeinschaften sollten zudem «aus ihrer Binnenperspektive [d. h. theologisch] das Verhältnis der religiösen Gemeinde (a) zum liberalen Staat, (b) zu anderen Religionsgemeinschaften und (c) zur säkularisierten Gesellschaft im Ganzen neu bestimmen.»⁸⁴ Erst dadurch werden sie zu Partnern einer multireligiösen Gesellschaft, die durch einen demokratischen Rechtsstaat zusammengehalten wird.

Die europäische politische Rechtsordnung begann seit dem Westfälischen Frieden, «sich auf sich selbst zu stellen, sich zu lösen von der bis dahin unbestrittenen Verankerung in der wahren Religion. Sie suchte ihren Grund und ihr Ziel unabhängig von der religiösen Wahrheit in der Begründung und Erhaltung

⁷⁹ LORETAN, *Gerechtigkeitskriterien*.

⁸⁰ Vgl. WINZELER, *Einführung* 151.

⁸¹ HAFNER/GREMELSPACHER, *Beziehungen* 85.

⁸² Ebd.

⁸³ Vgl. HAFNER, *Beteiligung*.

⁸⁴ HABERMAS, *Intoleranz* 48.

von äusserem Frieden, öffentlicher Sicherheit und Ordnung. Und sie machte schliesslich die Frage der anerkannten Religion [...] selbst zu einer politischen, nicht mehr zu einer religiösen Angelegenheit.»⁸⁵

In den Friedensverhandlungen für den Westfälischen Frieden 1648 herrschte die Parole: «Silete theologi in munere alieno! Schweigt, ihr Theologen, in fremden Obliegenheiten!»⁸⁶ Der Dreissigjährige Krieg brachte unendlich viel Leid über Europa. Religionskriege konnten nicht «von innen heraus, von religiösen Führern überwunden werden. Meist haben erst politische Herrscher sie beendet, Politiker, die Toleranz aushandelten und verordneten, etwa 1598 im Edikt von Nantes nach dem Hugenottenkrieg, oder 1648 im Westfälischen Frieden nach dem 30-jährigen Krieg.»⁸⁷

Der Westfälische Friede hat in Europa der Säkularisierung des Rechts, oder anders ausgedrückt, der religiösen Neutralität des Staates zum Durchbruch verholfen; Säkularisierung im Sinne des Westfälischen Friedens heisst Einbindung der Religion in eine übergeordnete Rechtsordnung. Diese Einbindung der Religion in eine übergeordnete staatliche Ordnung gilt es theologisch zu bedenken.

«Das «westfälische» System der Staatsräson»⁸⁸ hat die Erfahrung der Religionskriege institutionell verarbeitet. Hier wird deutlich, welche Bedeutung dem Rechtsphilosophen und Theologen Thomas von Aquin zukommt. Ich wiederhole nochmals seine These in Kurzform: Die Kirche ist dem Staat übergeordnet in allen Dingen, die das Heil der Seelen berühren, d. h. in religiösen Fragen. Hinsichtlich des *bonum commune*, des Gemeinwohls, aber kommt dem Staat der Vorrang zu. Dem Staate sei «hinsichtlich des irdischen «bonum commune» mehr zu gehorchen», so der Aquinate.⁸⁹ Von da aus kann heutige kontextuelle Theologie einen Zugang zum säkularen Rechtsstaat in den verschiedenen Ländern entfallen.

Der moderne Staat ist entstanden, als das weltliche Recht sich «von seiner religiösen Determiniertheit zu lösen begann»⁹⁰. Er wird aber auf Dauer nicht fortbestehen können, wenn er aufhört, Religion zur Kenntnis zu nehmen, und

⁸⁵ BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit* 37 f.

⁸⁶ Zitiert nach KRIELE, *Säkularisierung* 251.

⁸⁷ LEUENBERGER, *Böse* 246.

⁸⁸ KALLSCHEUER, *Zusammenprall* 19.

⁸⁹ Vgl. LEISCHING, *Wandel* 89.

⁹⁰ KRAUS, *Religionsrecht* 38.

sich weigert, ihr Raum zu gewähren. Theologie und liberaler Rechtsstaat⁹¹ werden in Zukunft einen intensiven Dialog⁹² zu pflegen haben.

Ich habe meine Ausführungen begonnen mit einem Zitat von Papst Benedikt XVI. Ich schliesse meine Überlegungen zu «Kirche und Staat in der Schweiz im Horizont einer globalisierten Gesellschaft» mit dem Zitat eines amerikanischen Präsidenten. 1995 sagte Bill Clinton zu seinen Landsleuten: «Religionsfreiheit ist vielleicht die kostbarste aller amerikanischen Freiheiten. Darum wurde sie von vielen unsere [erste Freiheit] genannt. [...] Die Begründer unserer Nation wussten, dass Religion dazu verhilft, unserem Volk einen Charakter zu geben, ohne den eine Demokratie nicht überleben kann.»⁹³ Diese Kooperation von Kirche und Staat gilt es in den verschiedenen Rechtsstaaten zu kultivieren, auch in der schweizerischen direkten Demokratie.

⁹¹ Die Theologie mit dem liberalen Rechtsstaat ins Gespräch zu bringen, war mir als Vorstandsmitglied der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie (ET) ein Anliegen. Auf dem 5. Internationalen Kongress der ET in der Schweiz wurden deshalb Repräsentanten des Schweizerischen Bundesstaates zu Vorträgen eingeladen, so Alt-Nationalratspräsidentin Dr. Gret Haller als ehemals höchste Vertreterin der Legislative, Bundesrat Dr. Moritz Leuenberger als Vertreter der Exekutive (mehrfacher Bundespräsident) sowie der damalige Vizepräsident des Bundesgerichts, Dr. Giuseppe Naya, als Vertreter der Judikative. In der Nummer 15 des Bulletin ET (2004), Heft 2, sind die Beiträge dieser drei Repräsentanten des Schweizer Rechtsstaates abgedruckt: HALLER GRET, *Erwartungen einer europäischen Politikerin an den Beitrag der Theologie zum Frieden*, 142–154; LEUENBERGER MORITZ, *Die Wiederkehr des Religiösen in der Politik*, 164–174; NAYA GIUSEP, *Die Kirche und die Menschenrechte als Rechte auch des Menschen als Geschöpf Gottes*, 289–291. Das Bulletin ET hat schon im Vorfeld des Kongresses den Dialog zwischen diesen drei Repräsentanten des Rechtsstaats Schweiz und der Theologie in Europa aufgenommen.

⁹² Dazu werden in der Reihe «Religionsrecht im Dialog» seit 2005 religionsrechtliche (d. h. kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche) Arbeiten publiziert, die im interdisziplinären Dialog entstanden sind.

⁹³ Zitiert nach BESIER, «*The First of our Liberties ... a Lustre to our Country*» 33.

5. Literaturverzeichnis

AMMICHT-QUINN REGINA, *Dialogfähige Identitäten*. Das «christliche Abendland» und die Frage nach dem interreligiösen Dialog, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 157–165.

BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*. Erinnerung und Reflexionen, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 174*, Bonn 2006, 72–84. Die um Anmerkungen ergänzte Fassung ist im Internet abrufbar unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html.

BESIER GERHARD, «*The First of our Liberties ... a Lustre to our Country*.» Zum Verständnis der Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: LÜBBE HERMANN u. a. (Hg.), *Religionsfreiheit und Konformismus*. Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit, Münster 2004, 27–48.

BIELEFELDT HEINER, *Muslimische Minderheiten im säkularen Rechtsstaat*, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 55–74.

BÖCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, *Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat*, in: DERS., *Religionsfreiheit*. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990, 33–58.

CARLEN LOUIS, *Zum Verhältnis von Kirche und Staat im Wallis*, in: BINDER DIETER A./LÜDICKE KLAUS/PAARHAMMER HANS (Hg.), *Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft*, Innsbruck 2006, 35–44.

CATTACIN SANDRO/FAMOS CLA RETO/DUTTWILER MICHAEL/MAHNUNG HANS, *Staat und Religion in der Schweiz*. Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen. Eine Studie des Schweizerischen Forums für Migrations- und Bevölkerungsstudien (SFM) im Auftrag der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR), Bern 2003.

CAVELTI URS JOSEF, *System und Funktion der staatskirchenrechtlichen Organe in der Schweiz*, in: CARLEN LOUIS (Hg.), *Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag*, Freiburg i. Ue. 1987, 31–43.

CORECCO EUGENIO, «*Ordinatio rationis*» oder «*ordinatio fidei*»? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes, in: DERS., *Ordinatio fidei*. Schriften zum kanonischen Recht. Hg. von GEROSA LIBERO/MÜLLER LUDGER, Paderborn u. a. 1994, 17–35.

EDER KLAUS, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?* Eine theoretische Anmerkung, in: Berliner Journal für Soziologie 12 (2002) 331–343.

ESTERBAUER REINHOLD, *Christliche Vernunft als Seele Europas?* Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI., in: Stimmen der Zeit 225 (2007) 147–160.

GEROSA LIBERO, *Sind Wissenschaft und Religion unvereinbar?*, in: Schweizerische Kirchenzeitung 174 (2006) 720–723.

GROSSE KRACHT HERMANN-JOSEF, *Kirche in ziviler Gesellschaft*. Studien zur Konfliktsgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997.

HABERMAS JÜRGEN, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 7–31.

HABERMAS JÜRGEN, *Die Grenzen zwischen Glauben und Wissen*. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 216–257.

HABERMAS JÜRGEN, *Intoleranz und Diskriminierung*, in: MATTIOLI ARAM u. a. (Hg.), *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen*. Europa 1770–1848, Zürich 2004, 43–56.

HABERMAS JÜRGEN, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt a. M. 2001.

HAFNER FELIX, *Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens*, Basel 1985.

HAFNER FELIX, *Kirche und Demokratie*. Betrachtungen aus juristischer Sicht, in: SJKR 1997, Bern 1998, 37–90.

HAFNER FELIX/LORETAN ADRIAN/SPENLE CHRISTOPH, *Naturrecht und Menschenrecht*. Der Beitrag der spanischen Spätscholastik zur Entwicklung der Menschenrechte, in: GRUNERT FRANK/SEELMANN KURT (Hg.), *Die Ordnung der Praxis*. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik, Tübingen 2001, 123–153.

HAFNER FELIX/GREMMELSPACHER GEORG, *Beziehungen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, in: BUSER DENISE u. a. (Hg.), *Menschenrechte konkret – Integration im Alltag*. Referate des 2. Basler Menschenrechtssymposiums und weitere Beiträge, Basel/Genf/München 2005, 67–86.

HAJATPOUR REZA, *Religiöser Pluralismus*. Theologisch-philosophische Beobachtungen aus der Perspektive des schiitischen Islam, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 81–86.

HALLER GRET, *Die Französische Revolution heute*. Perspektiven einer europäischen Identität, in: NZZ vom 21./22.06.2003, Nr. 141, 85.

HALLER GRET, *Die Grenzen der Solidarität*. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion, Berlin 2002.

HALLER GRET, *Politik der Götter*. Europa und der Fundamentalismus, Berlin 2005.

HALLER GRET, *Der Transatlantische Dialog und die Achse der Säkularisierung*, in: Bulletin ET 14 (2/2003) 211–219.

HEIMBACH-STEINS MARIANNE, *Voraussetzungen des Zusammenlebens in «postsäkularen» Gesellschaft – eine Einführung*, in: DIES. u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 9–24.

HUBER WOLFGANG, *Gerechtigkeit und Recht*. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 226–238.

JÄGGI CHRISTIAN, *Die Muslime und ihr Verhältnis zum westlich-säkularen Staat*, in: LORETAN ADRIAN (Hg.), *Kirche–Staat im Umbruch*. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995, 156–160.

JOAS HANS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004.

KALSCHEUER OTTO, *Zusammenprall der Zivilisationen oder Polytheismus der Werte? Religiöse Identität und europäische Politik*, in: DERS., *Das Europa der Religionen*, Frankfurt a. M. 1996, 17–38.

KARA CEVAT, *Guter Mensch, besserer Bürger? Die moralische und staatsbürgerliche Erziehung in den osmanischen Schulen der Jungtürkenzeit (1908–1914)*, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 137–155.

KASPER WALTER, *Wahrheit und Freiheit*. Die Erklärung der Religionsfreiheit des II. Vatikanischen Konzils, Heidelberg 1988.

KOCH KURT, *Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, in: SKZ 167 (1999) 722–725.

KOCH KURT, *Kirche im Übergang zum dritten Jahrtausend*. Wegweisungen für die Kirche der Zukunft, Freiburg i. Ue. 2000.

KOSCH DANIEL, *Das Miteinander von kirchenrechtlichen und öffentlichrechtlichen Strukturen als Lernchance*, in: LORETAN ADRIAN/BERNET-STRAHM TONI (Hg.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie*. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich 2006, 69–87.

KRAUS DIETER, *Kantonales Staatskirchenrecht*. Sechszwanzig Realisierungen eines Themas, in: DERS., *Schweizerisches Staatskirchenrecht*. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene, Tübingen 1993, 150–314.

KRAUS DIETER, *Schweizerisches und europäisches Religionsrecht im Dialog*, in: SJKR 2002, Bern 2003, 11–38.

KRAUS DIETER, *Schweizerisches Staatskirchenrecht*. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene, Tübingen 1993.

KRAUS DIETER, *Das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften in der Schweiz*, in: KRESS HARTMUT (Hg.), *Religionsfreiheit als Leitbild*. Staatskirchenrecht in Deutschland und Europa im Prozess der Reform, Münster 2004, 257–273

KRIELE MARTIN, *Säkularisierung und die islamische Herausforderung*, in: LÜBBE HERMANN u. a. (Hg.), *Religionsfreiheit und Konformismus*. Über Minderheiten und die Macht der Mehrheit, Münster 2004, 242–259.

LAQUEUR WALTER, *Die letzten Tage von Europa*. Ein Kontinent verändert sein Gesicht, Berlin 2006.

LEISCHING PETER, *Der Wandel in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat*, in: JOSEF PFAMMATER/FRANZ FURGER (Hg.), *Die Kirche und ihr Recht*, Zürich /Einsiedeln/Köln 1986, 83–111.

LEUENBERGER MORITZ, *Das Böse, das Gute, die Politik*. Verführung in der Politik, in: Bulletin ET 13 (2002) 245–248.

LISTL JOSEPH, *Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum*. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: DERS., *Kirche im freiheitlichen Staat*. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht, Berlin 1996, 989–1031.

LORETAN ADRIAN, *Die öffentlich-rechtliche Anerkennung weiterer Religionsgemeinschaften – ein Instrument gesellschaftlicher Integration?*, in: BAUMANN MARTIN/BEHLOUL SAMUEL MARTIN (Hg.), *Religiöser Pluralismus*. Empirische Studien und analytische Perspektiven, Bielefeld 2005, 171–196.

LORETAN ADRIAN, *Überpositive Gerechtigkeitskriterien sind unentbehrlich!* Rechtsphilosophische Überlegungen, in: RICHLI PAUL (Hg.), *Wo bleibt die Gerechtigkeit?* Antworten aus Theologie, Philosophie und Rechtswissenschaft, Zürich/Basel/Genf 2005, 39–66.

LORETAN ADRIAN, *Pfarrei und Kirchgemeinde – ein ungleiches Paar*. Zum Staatskirchenrecht in der Schweiz, in: LIGGENSTORFER ROGER/MUTH-OELSCHNER BRIGITTE (Hg.), *(K)Ein Koch-Buch*. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. FS Kurt Koch, Freiburg i. Ue. 2000, 623–637.

LORETAN ADRIAN (Hg.), *Rapports Église – État en mutation*. La situation en Suisse romande et au Tessin, Freiburg i. Ue. 1997.

LORETAN ADRIAN, *Das «Streichungsrecht» der Diözesanstände bei der Basler Bischofswahl oder Alte Texte – eine neue Sichtweise*, in: GERINGER KLAUS-THEODOR/SCHMITZ HERIBERT (Hg.), *Communio in Ecclesiae Mysterio*. FS Winfried Aymans, St. Ottilien 2001, 335–351.

LORETAN ADRIAN (Hg.), *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten*. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven, Münster 2004.

LORETAN ADRIAN, *Haben Theologische Fakultäten eine Zukunft in den staatlichen Universitäten Europas?*, in: BREITSCHING KONRAD/REES WILHELM (Hg.), *Recht – Bürge der Freiheit*. FS Johannes Mühlsteiger, Berlin 2006, 1021–1030.

LORETAN ADRIAN, *Wie entwickelte die römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundgedanken?*, in: LORETAN ADRIAN/BERNET-STRAHM TONI (Hg.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie*. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat, Zürich 2006, 19–34.

LOSINGER ANTON, *«Justa autonomia»*. Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils, Paderborn 1989.

LUF GERHARD, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in: HdbKathKR, Regensburg 21999, 33–48.

MAY GEORG/EGLER ANNA, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986.

MECHTENBERG THEO, *Konflikt zwischen Modernisierung und Identität*. Ein Beitrag zum ost-westlichen Europa-Diskurs, in: Orientierung 61 (1997) 3–9.

MIKAT PAUL, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, in: HdbStKirchR I, Berlin 1994, 111–155.

MÜLLER JÖRG PAUL, *Die demokratische Verfassung. Zwischen Verständigung und Revolte*, Zürich 2002.

NAY GIUSEP, *Schweizer Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften: Hilfen und Grenzen*, in: LORETAN ADRIAN/BERNET-STRAHM TONI (Hg.), *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*, Zürich 2006, 35–47.

PAHUD DE MORTANGES RENE/TANNER ERWIN (Hg.), *Muslimen und schweizerische Rechtsordnung*, Freiburg i. Ue. 2002.

PFAMMATER JOSEF/FURGER FRANZ (Hg.), *Die Kirche und ihr Recht*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1986, 83–111.

PLE BERNHARD, *Die Religionspolitik in Italien. Von den Trennungsgesetzen Cavours (1855–1861) bis zum Ordnungsprinzip der Laizität am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: BINDER DIETER A./LÜDICKE KLAUS/PAARHAMMER HANS (Hg.), *Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft*, Innsbruck 2006, 13–34.

PRODI PAOLO, *Utrumque ius in utroque foro*, in: DERS., *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München 2003, 82–114.

RATZINGER JOSEPH/MAIER HANS, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2005.

REES WILHELM, *Wer allen vorstehen will, soll von allen gewählt werden. Kirchenrechtliche Überlegungen zur Bischofsbestellung oder Bischofsbestellungen – gestern, heute und morgen*, in: KATHOLISCHE AKTION ÖSTERREICHS/SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Kirchen zwischen Anspruch und Praxis*, Graz/Wien 1998, 143–166.

REGAD PIERRE, *Comment l'Église catholique romaine à Genève vit-elle la séparation Église-État?*, in: LORETAN ADRIAN (Hg.), *Église – État en mutation. La situation en Suisse romande et au Tessin*, Freiburg i. Ue. 1997, 147–154.

SAHLFELD KONRAD, *Aspekte der Religionsfreiheit im Lichte der Rechtsprechung der EMRK-Organen, des UNO-Menschenrechtsausschusses und nationaler Gerichte*, Zürich 2004.

SCHMIDINGER HEINRICH, *Hat die Theologie Zukunft?* Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit, Innsbruck 2000.

SEELMANN KURT, *Theologie und Jurisprudenz an der Schwelle zur Moderne. Die Geburt des neuzeitlichen Naturrechts in der iberischen Spätscholastik*, Baden-Baden 1997.

SEELMANN KURT, *Thomas von Aquin am Schnittpunkt von Recht und Theologie*. Festvortrag anlässlich der Thomas-Akademie der Theologischen Fakultät der Universität Luzern am 20. Januar 2000, Luzern 2000.

STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2001, Hg.: Bundesamt für Statistik, Zürich 2001.

STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2005, Hg.: Bundesamt für Statistik, Zürich 2005.

STATISTISCHES JAHRBUCH DER SCHWEIZ 2006, Hg.: Bundesamt für Statistik, Zürich 2006.

SÜSSMUTH RITA, *Migration und Integration*. Testfall für unsere Gesellschaft, München 2006.

TERZI DURAN, *Religiöse Minderheiten im weltanschaulich neutralen Staat*. Erfahrungen aus muslimischer Sicht, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 75–79.

THELER JOHANNES, *Zum Verhältnis von Kirchen und Staat im Kanton Wallis: eine besondere Art der Kirchenfinanzierung*, in: LORETAN ADRIAN, *Kirche – Staat im Umbruch*. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat, Zürich 1995, 228–235.

THIERSE WOLFGANG, *Pluralität der Religionen – eine Herausforderung für Staat und Gesellschaft*, in: HEIMBACH-STEINS MARIANNE u. a. (Hg.), *Religiöse Identität(en) und gemeinsame Religionsfreiheit*. Eine Herausforderung pluraler Gesellschaften, Würzburg 2006, 27–34,

UPDIKE JOHN, *Terrorist*, Reinbek bei Hamburg 2006 u. ö.

WEISS OTTO, *Modernisierung und katholische Erneuerung Italiens*, in: *Orientierung* 60 (1996) 75–78.

WINZELER CHRISTOPH, *Einführung in das Religionsverfassungsrecht der Schweiz*, Zürich 2005.

ZEN-RUFFINEN PIERMARCO/GUY-ECABERT CHRISTINE, *La séparation de l'Église et de l'État à Neuchâtel*, in: LORETAN ADRIAN (Hg.), *Église – État en mutation*. La situation en Suisse romande et au Tessin, Freiburg i. Ue. 1997, 155–166.