

Adrian Loretan **Das Verhältnis der Kirche zum Staat im Umbruch**

Im Kirche-Staat-Verhältnis der Schweiz ist zurzeit manches in Bewegung. In einigen Kantonen konstituieren sich die Kirchen als öffentlich-rechtliche Körperschaften. Gleichzeitig laufen Bestrebungen für eine stärkere Entflechtung bzw. Trennung von Kirche und Staat. Ohne die neuen Veränderungen alle umfassend¹ zu schildern, werden exemplarisch die verschiedenen, teilweise gegenläufigen Tendenzen dargestellt und kommentiert.² Was Kirche ist, kann nicht fremdbestimmt werden. Nach ihrem Selbstverständnis ist die Kirche Gottes Werk und darum in ihrem Ursprung «nicht durch staatliches Recht, auch nicht durch das Recht des demokratischen Rechtsstaates, geschaffen».³ Die Selbstverständnisse von Kirchen weisen alle weit über die säkular-pluralistische Vorstellung der Kirche als «eines Verbandes unter Verbänden»⁴ hinaus. Eine staatliche Anerkennung der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts⁵ erhält damit in kirchlicher Sicht keine konstitutive Wirkung, sondern nur die Bedeutung einer «Respektsbezeugung»⁶ des Staates gegenüber der Kirche. Damit ist eine Spannung beschrieben, welche dieses Buch begleiten wird. Diese Spannung ist allerdings so alt wie das Verhältnis von Kirche und Staat selbst, wie im folgenden dargelegt wird.

«Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist» (Mt 22,21). Die Unterscheidung eines geistlichen und eines weltlich-politischen Bereiches aus diesem Logion herauszulesen wäre anachronistisch. Implizit wird aber die Nichtzuständigkeit der weltlichen Gewalt in Fragen der Religion angedeutet.⁷ Die Christen der Antike anerkannten den Kaiser und damit den heidnischen Staat als weltliche Ordnungsmacht, sie verweigerten aber den damit zusammenhängenden Staatskult. In Glaubensfragen forderten sie vom römischen Staat Freiheit und Toleranz. Bereits Tertullian (160–220) zog daraus Konsequenzen. Er machte geltend, dass es ein Menschenrecht (*humanum ius*) und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden ist, das zu verehren, was er für gut hält.⁸ Entsprechend gehört die Überzeugung dazu, dass der Glaube ein freier Akt ist, zu dem niemand gezwungen werden darf. Der Schutz dieses Menschenrechts gehört zur ältesten Tradition, die im kirchlichen Recht über Jahrhunderte bis heute seinen Niederschlag gefunden hat.⁹ Die Unterscheidung zwischen geistlichem und weltlichem Bereich, zwischen Kirche und Staat bedeutete eine Infragestellung des antiken römischen Staates. Die Christen stellten damit die religiösen Grundlagen des antiken Staates in

Frage und galten so als Staatsfeinde, die entsprechend verfolgt wurden. Doch der Glaube der Märtyrer und Märtyrerinnen erwies sich in diesen Verfolgungen als stärker. Seither – seit der Spätantike – ist die Dualität von Kirche und Staat eine «christliche Mitgift der europäischen Freiheitsgeschichte»¹⁰.

Nach der lange dauernden Epoche mit einer engen Verbindung von Kirche und Staat, wie sie seit Kaiser Konstantin im Grunde bis zur Französischen Revolution – in schweizerischen Kantonen noch darüber hinaus – üblich war, ist es von grosser Bedeutung, sich an diese ältere und ursprünglichere christliche Tradition zurückzuerinnern. Die dort grundgelegte Dualität von Kirche und Staat bietet Anknüpfungspunkte für heutige Zuordnungsmodelle. Ein lebendiges Traditionsverständnis schliesst durchaus die Kritik einzelner Traditionsgestalten mit ein. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies herausgestellt und in der Erklärung über die Religionsfreiheit auch selbst vorgenommen.

Die theologischen Grundlagen der Konfessionskriege

Im Jahre 313 gewährte Kaiser Konstantin allen Menschen Religionsfreiheit. Die zuerkannte Freiheit, der Religion seiner Wahl zu folgen, betraf aber vor allem die christlichen Gemeinden, die eben noch unter der diokletianischen Verfolgung gelitten hatten. Kaiser Theodosius setzte das Christentum zur Staatsreligion ein (380). Die antike Idee, wonach die Einheit des Staatswesens nur durch die Einheit der Religion gewährt werden kann, setzte sich auch in der christlichen Spätantike durch.¹¹ Kaum war das Christentum Staatsreligion geworden, benutzte Ambrosius den weltlichen Arm im Kampf um den rechten Glauben. Damit wurde die Religionsfreiheit eingeschränkt auf die Nichtgetauften. Gegenüber Häretikern und Schismatikern konnte dieselbe Religionsfreiheit gemäss Augustinus nicht gewährt werden.¹² Dieser Meinung folgten sowohl Thomas von Aquin als auch Martin Luther.

Thomas unterstrich einerseits die Freiheit des Glaubensaktes. Andererseits vertrat er die Meinung, die weltliche Obrigkeit habe das Recht, «Häretiker in den Tod zu schicken, selbst wenn sie nicht die anderen gefährden, denn sie sind Lästerer gegen Gott»¹³. Luther begründete diesen Sachverhalt mit Bezug auf dieselbe Bibelstelle: «Also lernet sie dieses gebot öffentliche falsche leer zu wehren und die halstarrigen zu straffen. Da zu dienet auch der text Levit 24: «Wer Gott lestert, der sol getödtet werden.»»¹⁴ Waren auf dem Konzil von Trient (1545–1563) noch versöhnliche, ja geradezu ökumenische Töne zu hören (an die Papst Johannes XXIII. auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil anknüpfen sollte¹⁵), entzweiten die konfessionellen Bürgerkriege Europa definitiv in zwei Lager, in zwei partikuläre Wahrheitsansprüche.

Man glaubte auf beiden Seiten alle Mittel einsetzen zu müssen, um den Abfall vom wahren Glauben zu bestrafen und die verlorene Einheit wiederherzustellen. Aber auch der Staat hatte ein Interesse an der wahren Religion, bildete sie doch nach antikem Vorbild ein wesentliches Fundament der politischen Ordnung. Die Folge war ein grauenvoller konfessioneller Bürgerkrieg in ganz Europa, die Schweiz nicht ausgenommen. In diesen Kriegen war die alle verbindende und für alle verbindliche Wahrheit zerbrochen.

In dieser ausgeweglosen Situation begann der *Staat* sich auf sich selbst zu stellen. Er erklärte sich gegenüber der religiösen Wahrheit als neutral. Für den Staat konnte nicht mehr die Frage im Vordergrund stehen, welches die wahre Religion sei, sondern wie man wieder in Frieden zusammenleben könne. Es kam zu einer grundlegenden Differenzierung zwischen der moralisch-theologischen Ordnung (Wahrheitsordnung) und der juridisch-politischen Ordnung (Friedensordnung). Daraus entwickelte sich die neuzeitliche Unterscheidung von Moralität und Legalität.

Die *katholische Kirche* – auf sie beschränken wir uns im folgenden – stand dieser Unterscheidung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil skeptisch gegenüber. Papst Leo XIII. hatte im Anschluss an Thomas von Aquin Ansätze einer Theorie der Toleranz entwickelt. Danach kann prinzipiell betrachtet nur die Wahrheit und niemals der Irrtum ein Recht beanspruchen. Unter besonderen Umständen muss der Irrtum aber wegen eines höheren Gutes – zum Beispiel das des friedlichen Zusammenlebens – geduldet werden. Dies kann niemals *de iure*, als Prinzip, sondern immer nur *de facto*, als Hinnahme eines Übels, geschehen. Die Toleranztheorie Leos XIII. war Ausdruck seines Bemühens um eine Annäherung und Akzeptanz des säkularen Staates und um eine Lösung der verfahrenen Kulturkampfsituation in verschiedenen Ländern. Gleichwohl bedeutete sie keine definitive Abkehr vom Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche. Wenn im folgenden Abschnitt hierin die Grundlage zur Legitimation von Verfolgungen gesehen wird, so entspricht dies gerade nicht der Intention Leos XIII.

«Der moderne Kommunismus brauchte nur die Prinzipien dieser ... Toleranztheorie zu übernehmen ..., um eine legitimierende Grundlage für die von ihm geübte Praxis der kontinuierlichen Religionsverfolgung ... zu haben. Kardinal König wies in der Konzilsaula darauf hin, dass die katholische Kirche hier vom Atheismus, der den Anspruch auf Wahrheit erhebt, nach denselben Prinzipien behandelt wird, die sie selbst in ihrer traditionellen Toleranztheorie für die Behandlung des Irrtums verkündet hat.»¹⁶ Die Kirche musste selbst erfahren, dass die Gegenseitigkeit, die Grundlage aller irdischen Gerechtigkeit, sich gegen sie wandte. Damit wurde die Goldene Regel mit aller Deutlichkeit durch die Erfahrung der Kirche bestätigt:

«Was ihr von anderen erwartet, das tut auch ihnen. Darin bestehen das Gesetz und die Propheten» (Mt 7,12).

Das Wesen des Rechts ist, wie schon Thomas gesehen hat, von dieser Gegenseitigkeit (aequalitas) geprägt. Eine Maxime des Rechts gilt ihrer Natur nach allgemein, nicht nur für mich, sondern auch gegen mich. Ein Rechtsprinzip, das diese Gegenseitigkeit ausschliesst, ist nicht ein Rechtsprinzip, sondern ein Machtprinzip.¹⁷

Das neue Fundament zwischen Kirche und Staat: Religionsfreiheit

Ein neuer Ansatz im Verhältnis zwischen Kirche und Staat wurde vom neu errichteten Sekretariat für die Einheit der Christen unter der Leitung von Kardinal Bea im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils entwickelt, zuerst im Rahmen des Ökumenismusdekretes, dann in einer eigenständigen Erklärung über die Religionsfreiheit. In der Vorbereitungsphase überschritt das sogenannte Dokument von Fribourg (1960) die traditionelle Toleranzidee.¹⁸ Dieses Dokument nimmt den Ausgang beim Menschen und bestimmt die unverletzliche Würde seiner Person als den positiven Inhalt der Toleranz. Nicht mehr die Toleranz des Irrtums, sondern die Religionsfreiheit steht fortan im Zentrum. Sie ist in der Würde der menschlichen Person begründet. Die definitive Konzilserklärung «Dignitatis humanae» ging – wie ihr lateinischer Titel zeigt – von der Würde der menschlichen Person aus. Sie liess sich «prinzipiell auf die anthropologische Wende der Neuzeit ein»¹⁹, integrierte diese aber kritisch in eine eigene theologische Tradition²⁰, auf die nun eingegangen wird.

Die theologische Tradition der Würde und der Rechte der Person

Das Recht der Wahrheit wurde abgelöst durch das Recht der Person. Ist dies nicht ein Traditionsbruch? Ist Tradition zu vergleichen mit einer Münze, die von Generation zu Generation weitergereicht wird und in der Wiederholung von Formeln besteht, dann ist es in der Tat ein Traditionsbruch.

Es besteht kein Traditionsbruch, wenn Tradition so verstanden wird, dass sie angesichts neuer geschichtlicher Situationen neu befragt werden kann, so dass man «immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht» (DH 1).

Das Wissen um die Würde jedes einzelnen Menschen, unabhängig von Rasse, Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht (LG 32b), ist zutiefst in der jüdisch-christlichen Tradition verankert. Die Würde jedes einzelnen Menschen ist in der Gottesebenbildlichkeit begründet (Gen 1,26–27). Entsprechend hat Vatikanum II ausdrücklich betont, dass jede Diskriminierung der Grundrechte der

Person, sei es wegen des Geschlechts, der Rasse oder der Religion, überwunden werden muss, «da sie dem Plan Gottes widerspricht» (GS 29b)²¹.

Die Kirchenväter und die Scholastik (vor allem Thomas von Aquin) verknüpften dieses biblische Wissen mit dem aristotelisch-stoischen Naturrechtsdenken. Zu Beginn der Neuzeit leiteten Suarez und Vitoria daraus dem Menschen als Menschen eigene Personenrechte ab, die kritisch gegen fürstlichen Absolutismus und Kolonialpolitik geltend gemacht wurden. Auf dieser Grundlage verteidigten die Päpste die Würde der Heiden (Paul III., 1537), der Sklaven und verurteilten damit die Sklaverei (Eugen IV., 1435).²² Auf diesem Fundament forderte Leo XIII. in seiner Sozialenzyklika «*Rerum novarum*» (1891) die sozialen Rechte der Arbeiter ein. Papst Leo XIII. betont damit anders als das liberale Menschenrechtsdenken, das vor allem auf die individuellen Freiheitsrechte ausgerichtet war, den sozialen Aspekt dieser allen Menschen zustehenden Rechte. Das Konzil sprach sich gegen jede Form der Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person aus.²³ Papst Johannes XXIII. formulierte erstmals in «*Pacem in terris*» (1963), zu den Menschenrechten gehöre auch das Recht, «Gott der rechten Norm seines Gewissens entsprechend zu verehren und seine Religion privat und öffentlich zu bekennen». Das Konzil anerkannte in seiner Erklärung zur Religionsfreiheit dieses Menschenrecht, das Papst Johannes XXIII. schon in der italienischen Fassung der Konzilseröffnungsrede eingebracht hatte.²⁴ Ohne die Liste fortzusetzen, sollte deutlich geworden sein: «Es gibt also eine von der neuzeitlichen Tradition der *droits de l'homme* unabhängige theologische Tradition von der Würde und den Rechten der menschlichen Person.»²⁵ Mit der Konzilserklärung der Religionsfreiheit wird diese Traditionslinie explizit wieder ins Blickfeld gerückt. Diese Erklärung macht «eine konstruktive Begegnung mit der modernen Welt»²⁶, mit dem modernen Rechtsstaat möglich. In der Folge wurde sie zur Grundlage des Verhältnisses Kirche - Staat.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat für die Kirche viele Impulse vermittelt, zum Beispiel den liturgischen und den biblischen Impuls. In der Folge werden entsprechende Lehrstühle und Institute an Theologischen Fakultäten gegründet oder ausgebaut. Wo sind die entsprechenden Menschenrechtsinstitute, die den menschenrechtlichen Impuls der Erklärung über die Religionsfreiheit in Lehre und Forschung aufarbeiten und weiterentwickeln? Wo sind die Institutionen, die das Recht und die Pflicht haben, «für Gerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Bereich einzutreten und rechtswidrige Zustände zu rügen, wenn grundlegende Menschenrechte ... auf dem Spiel» stehen?²⁷

Es darf nicht übersehen werden, dass die Kirche die Menschenrechte lange abgelehnt hat und dass die Menschenrechte oft gegen sie durchgesetzt wurden.²⁸ Die

Kirche wird auch in Zukunft ihre Rolle als *Anwältin der Menschenrechte* im Bewusstsein spielen müssen, «dass auch sie aus dem weltweiten Unrechtszusammenhang, in dem wir leben, nicht herausgelöst werden kann. Theologisch gesprochen hiesse das: Busse ist wichtig – und Klage: Wer klagt, wagt, die Dinge beim Namen zu nennen. Er streut sich Asche aufs Haupt – nicht Sand in die Augen.»²⁹ Diesen Weg der Busse und Erneuerung hat das Konzil gefordert im Bewusstsein, dass die Kirche zugleich heilig ist und stets der Reinigung bedarf.³⁰ «Die Menschenrechte enthalten auch und gerade in ihrer rechtsförmigen Gestalt immer ein Element des Überschliessenden, des Transzendierenden. Sie beschreiben nicht nur einen anfangsweise gesicherten Rechtsbestand, sondern sind zugleich Ausdruck einer uneingelösten Hoffnung.»³¹

Anmerkungen

¹ Die neueste umfassende Darstellung liefert D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene (*Jus ecclesiasticum*, Bd. 45), Tübingen 1993. Vgl. den Beitrag von Walter Gut, S. 283ff.

² Vgl. z.B. den Beitrag von Karl-Josef Rauber, Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Schweiz, S. 170ff.

³ U. Friederich, Kirchen und Glaubensgemeinschaften im pluralistischen Staat. Zur Bedeutung der Religionsfreiheit im schweizerischen Staatskirchenrecht (Abhandlungen zu schweizerischem Recht, Nr. 546), Bern 1993, 1.

⁴ F. Hafner, Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwens, Basel/Frankfurt a.M. 1985, 130.

⁵ Vgl. U.-J. Cavelti, Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften im schweizerischen Staatskirchenrecht (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 8), Freiburg/Schweiz 1954.

⁶ U. Friederich, Kirchen und Glaubensgemeinschaften, 187.

⁷ Kaum ist das Christentum Staatsreligion geworden, wird Ambrosius, Bischof von Mailand (374–397), noch deutlicher: «Die Steuern gehören dem Kaiser, das weisen wir nicht zurück. Die Kirche gehört Gott und darf in gar keinem Fall dem Kaiser zugesprochen werden, denn die Rechte des Kaisers erstrecken sich nicht auf die Kirche ... Der Kaiser ist in der Kirche, nicht über der Kirche.» Ambrosius, Gegen Auxentius 34, lat. Original: PL 16, Spalte 1061.

⁸ Vgl. Tertullian, Ad Scapulam 2: CCL 2, 1127f. in Bibliothek der Kirchenväter. Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt. II. Band, Kempten und München 1915, 265; vgl. Apologeticum 24,6; 28,1; CCL 1,134; 139.

⁹ Diese Aussage findet sich im mittelalterlichen *Corpus iuris canonici*: c. 23 q. 5 c. 33 (ed. Friedberg, col 939) wie im CIC/1917 can. 1351 und im CIC/1983 can. 748.

¹⁰ W. Kasper, Wahrheit und Freiheit. Die «Erklärung über die Religionsfreiheit» des II. Vatikanischen Konzils. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1988, 9.

¹¹ Vgl. B. Studer, La riflessione teologica nella Chiesa Imperiale sec. IV e V (= *Sussidi Patristici* 4), Roma 1989.

¹² Vgl. W. Kasper, Wahrheit und Freiheit, 9.

¹³ Thomas von Aquin, deutsch zitiert nach: E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt (Schriften zu Staat – Gesellschaft – Kirche, Bd. 3), Freiburg i.Br. 1990, 34.

¹⁴ M. Luther, zitiert nach: E.-W. Böckenförde, a.a.O., 35.

¹⁵ Vgl. P. Hebblethwaite, Johannes XXIII. Das Leben des Angelo Roncalli, Zürich 1986, 570–571: «Mitte im Konzil schickte Papst Johannes XXIII. von Gewissensbissen überkommen ein Buch über Ragazzoni

an die Seminarbibliothek in Bergamo zurück, das er 1921 ausgeliehen hatte. ... Ragazzoni war ihm wichtig, weil er beim Konzil von Trient die Schlussrede gehalten hatte, und sie war voll von ökumenischem Geist gewesen. Er sagte tatsächlich: Wir kamen nach Trient, um den Protestanten näher zu sein. Hier schüttelten wir eine gewisse Abwehrhaltung ab; wir trauten den Protestanten und blickten versöhnlich zu ihnen hin.»

¹⁶ Vgl. E.-W. Böckenförde, a.a.O., 45.

¹⁷ A.a.O., 46.

¹⁸ In der entsprechenden Unterkommission hatte Bischof François de Charrière von Lausanne, Genf, Freiburg den Vorsitz. Vgl. W. Kasper, Wahrheit und Freiheit, 19.

¹⁹ A.a.O., 36.

²⁰ Die Kontinuität der Tradition erkennt freilich nur, wer kein starres objektivistisches Traditions- und Kontinuitätsverständnis voraussetzt, sondern ein hermeneutisch reflektiertes Traditionsverständnis vertritt. Vgl. W. Kasper, Tradition als theologisches Erkenntnisprinzip, in: Theologie und Kirche, Mainz 1987, 72–100. Die gegenteilige Meinung vertritt E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit, 10–12.

²¹ Die biblischen Grundlagen der Menschenrechte werden noch ausführlicher diskutiert werden müssen. Vgl. F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992. Vgl. Kirche und Israel, Neukirchner Theologische Zeitschrift 8 (1993/Heft 2). Hier wird von einem jüdischen und christlichen Bibelwissenschaftler nach den Grundlagen der Menschenrechte in der Hebräischen Bibel bzw. der Tora gefragt. Zusätzlich sei auf den Aufsatz W. Hubers in dieser Nummer hingewiesen: Menschenrecht und biblisches Rechtsdenken. Ein Versuch, 144–160.

²² Vgl. W. Kasper, Wahrheit und Freiheit, 15.

²³ GS 29b; vgl. LG 32; vgl. K. Koch, Christliche Sozialethik – auch im kirchlichen Innerorts. Anstöße zur grösseren Glaubwürdigkeit der Kirche, in: ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft, Zürich 1992, 127–150; vgl. H. Halter, Widerspruch zwischen Katholischer Soziallehre und kirchlicher Praxis?, in: Diakonia 22 (1991) 151–159.

²⁴ Vgl. A. Loretan, Spiritualität der Menschenrechte, in: SKZ 161 (1993) 665–667.

²⁵ W. Kasper, Wahrheit und Freiheit, 15. Der Katholik J. Maritain hat diese eigenständige theologische Tradition mit der staatlichen Tradition in der «Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte» verbunden, indem er von 30 Artikeln 22 lieferte. Vgl. A. Loretan, a.a.O.

²⁶ W. Kasper, Wahrheit und Freiheit, 36.

²⁷ De iustitia in mundo, Nr. 37; vgl. auch Papst Johannes Paul II., Centesimus annus, Nr. 21. Vgl. z.B. die Tätigkeit der Schweizerischen Nationalkommission Iustitia et Pax.

²⁸ Vgl. W. Huber, Menschenrechte, Menschenwürde, in: TRE, Bd. 22, 572–602.

²⁹ H.R. Schär, Wider die Grauzonen. Eine kleine Einführung ins Thema Menschenrechte, in: ZeitSchrift für Kultur, Politik, Kirche (Reformatio) 42 (1993/Heft 5/6) 360–366, 365.

³⁰ LG 8c; vgl. DH 12a; H.U. von Balthasar, Casta meretrix, in: Sponsa Verbi, Einsiedeln 1961, 203–305.

³¹ W. Huber/H.E. Tödt, Rückumschlag der ZeitSchrift 1993/Heft 5/6.