

EKKLESIOLOGISCHE UND STAATSKIRCHENRECHTLICHE FRAGESTELLUNGEN IM BISTUM BASEL¹

Bischof Kurt Koch

Für die Einladung zu dieser Vorlesung danke ich, und ich freue mich, an der Theologischen Fakultät Luzern zu einem Thema zu sprechen, das ich in meinen früheren Vorlesungen oft behandelt und zu dem ich mich auch öffentlich geäußert habe.² Denn im Rahmen meiner Ekklesiologie-Vorlesungen habe ich es für unabdingbar gehalten, nicht nur die dogmatische Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholische Kirche vorzutragen, sondern auch den spezifisch helvetischen Kontext zu beleuchten, in dem diese Lehre über die Kirche ins alltägliche Leben übersetzt werden muss. In meiner damaligen Lehrtätigkeit hatte ich aufgrund meiner Erfahrungen vor allem die Bedeutung der staatskirchenrechtlichen Systeme auf kirchgemeindlicher und kantonaler Ebene im Blick. Welche Auswirkungen diese Systeme auf das Leben eines Bistums und auf die Kirche in der Schweiz haben, ist mir erst in meiner Verantwortung als Bischof bewusst geworden. Weil neue Realitäten in mein Blickfeld getreten sind, musste ich auch meine bisherigen Beurteilungen modifizieren³. Verschiedene voreilige Geister haben mir deshalb eine „bischöfliche Wende“ attestiert und mich mit dem Stigma eines „Wendehalses“ versehen. Doch ich tröste mich mit der menschlichen Grundtatsache, dass der biographische Lebensprozess eines Menschen darin besteht, dass er angesichts einer sich wandelnden Realität nicht stehen bleibt, sondern sich auch zu verändern vermag, wie sie der hervorragende Theologe und Kardinal *John Henri Newman* sehr schön ausgedrückt hat: „Hier auf Erden heisst Leben sich ändern, und vollkommen sein heisst sich oft geändert haben.“⁴

I. EIN SCHWIERIGES THEMA

Zu meinen wichtigsten Erfahrungen, die ich als Bischof machen musste, gehört die Tatsache, dass es sich bei der Frage der staatskirchenrechtlichen Systeme um ein sehr schwieriges und sensibles Thema handelt, bei dessen Bearbeitung man auf der Hut sein muss, keine Missverständnisse zu provozieren und niemanden zu verletzen. Dafür gibt es verschiedene Gründe. Ein erster Grund besteht darin, dass diese Frage äusserst emotionsgeladen ist. Nicht wenige Katholiken beurteilen die staatskirchenrechtlichen Systeme als *die* Errungenschaft der katholischen Kirche in der Schweiz, so dass bereits kritische Rückfragen als Angriff auf einen wichtigen helvetisch-kirchlichen Sonderfall angeklagt werden. Häufig wird auch die Behauptung vertreten, mit den staatskirchenrechtlichen Systemen sei in der katholischen Kirche in der Schweiz die Volk-Gottes-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils ortskirchlich umgesetzt worden, so dass jede kritische Auseinandersetzung bereits als

¹ Eröffnungsvortrag bei der öffentlichen Ringvorlesung „Kirche-Staat“ an der Theologischen Fakultät Luzern in der Jesuitenkirche in Luzern am 2. April 2008.

² K. Koch, Kirche in der Spannung zwischen christlichem Glauben und politischer Verantwortung. Marginalien zu einem institutionalisierten Dauerkonflikt, in: Ders., Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Bausteine christlicher Friedensverantwortung der Schweiz (Luzern / Stuttgart 1991) 159-174; Ders., Kirche in der Schweiz: Ein ekklesiologischer Testfall? Versuch einer vergleichenden Pastorekklesiologie, in: Ders., Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt? Sakramentale Gotteserfahrungen in Kirche und Gesellschaft (Zürich 1992) 183-206; Ders., Kirche und Staat in kritisch-loyaler Partnerschaft. Systematisch-theologische Überlegungen zu einem institutionalisierten Dauerkonflikt, in: Ders., Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung (Freiburg / Schweiz 1996) 148-172.

³ Vgl. K. Koch, Der Bischof als erster Verkünder, Liturgie und Leiter der Ortskirche, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 174-180, Ders., Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000) 541-555; Ders., Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Wegweisungen in die Zukunft, in: A. Gajary (Hrsg.), Die Zeichen der Zeit erkennen. Theologische Zeitsignaturen am Beginn des 21. Jahrhunderts (Freiburg / Schweiz 2004) 59-85.

⁴ J. H. Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine (London 1980) 40.

Rückfall hinter das Konzil verdächtigt wird. Hinzu kommt, dass die staatskirchenrechtlichen Systeme von engagierten Persönlichkeiten repräsentiert werden, denen sie die Möglichkeit geben, ihre Mitverantwortung für das Leben der Kirche wahrzunehmen und die deshalb jede inhaltliche Kritik an diesen Systemen sofort als persönliche Infragestellung ihres Engagements und ihrer Arbeit empfinden oder gar eine Ablehnung der Mitverantwortung von Laien in der Kirche überhaupt befürchten. Ich bitte deshalb, meine kritische Auseinandersetzung mit den staatskirchenrechtlichen Systemen nicht als Infragestellung von konkreten Menschen und ihrem Engagement misszuverstehen; dieses verdient vielmehr meinen Dank und meine Anerkennung. Die Probleme, die diese Systeme der katholischen Kirche bereiten, liegen vielmehr auf der strukturellen Ebene. Die Schwierigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit den staatskirchenrechtlichen Systemen hängt aber noch von zwei weiteren Faktoren ab, die ich im Sinne einer Einführung in die Problematik etwas eingehender besprechen möchte.

1. Bunte Vielfalt von staatskirchenrechtlichen Systemen in der Schweiz

Zumeist pflegt man von dem staatskirchenrechtlichen System in der Schweiz zu reden und davon auszugehen, dass dieses einheitlich geregelt ist. Da in der Schweiz aber die Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht vom Bund vorgenommen wird, sondern in der Kompetenz der Kantone liegt, gibt es im Grunde so viele verschiedene Verhältnisbestimmungen zwischen Staat und Kirche, wie es Kantone gibt.⁵ Um diese bunte Vielfalt von staatskirchenrechtlichen Systemen in der Schweiz zu verdeutlichen, legt sich vor allem ein Vergleich zwischen den Situationen in den Diözesen St. Gallen und Basel nahe, wobei es genügen muss, nur die drei wichtigsten Unterschiede zu benennen:

Das Bistum St. Gallen hat erstens eine ganz andere Rechtsstellung als das Bistum Basel. In der Verfassung des Katholischen Konfessionsteils des Kantons St. Gallen vom 18. September 1979 Artikel 3 heisst es unmissverständlich: „Das Bistum St. Gallen ist als öffentlich-rechtliche juristische Person anerkannt.“ Dies trifft für das Bistum Basel keineswegs zu. Denn es ist nicht öffentlich-rechtlich anerkannt, sondern kann in rechtlicher Hinsicht allein aufgrund der Existenz eines Vereins aktiv werden. Dieser grundlegende Unterschied zieht zweitens von selbst auch wichtige Differenzen in der Beurteilung verschiedener Sachverhalte nach sich, beispielsweise der Frage des so genannten Kirchenaustritts. Während im Bistum St. Gallen aufgrund des engen Konnexes zwischen dem Bistum und dem Konfessionsteil der so genannte Austritt aus einer Kirchgemeinde implizit auch als Austritt aus der römisch-katholischen Kirche des Bistums gewertet werden kann, ist dieser Zusammenhang im Bistum Basel in so enger Weise nicht gegeben. Im Bistum St. Gallen sind drittens das Gebiet des Katholischen Konfessionsteils und dasjenige des Bistums weithin deckungsgleich, was eine enge Kooperation zwischen beiden nicht nur ermöglicht, sondern auch erleichtert. Demgegenüber stellt sich die Situation im Bistum Basel als viel komplexer dar: Auf seinem ganzen Gebiet existieren zehn sehr verschiedene kantonalkirchliche Institutionen mit eigenen Verfassungen und Organisationsstrukturen, die in der diözesanen Finanzkommission einerseits und in der Landeskirchenkonferenz andererseits nur lose und ohne grosse Verbindlichkeit miteinander verbunden sind. Während der Bischof von St. Gallen mit einem Pfarrer verglichen werden kann, der mit *einem* Kirchgemeinderat zusammenarbeiten kann, muss der Bischof von Basel gleichsam mit zehn verschiedenen Kirchgemeinderäten Kontakt pflegen, was selbstredend bereits bei einem Pfarrer einer massiven Überforderung gleichkäme. Ein solcher Pfarrer ist mir ohnehin nicht bekannt.

⁵ Vgl. D. Kraus, Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene (Tübingen 1993).

Führt man sich diese grundlegenden Unterschiede vor Augen, kann man das ansonsten viel gepriesene föderalistische Prinzip nur dann ernst nehmen, wenn man die Vielfalt der staatskirchenrechtlichen Systeme berücksichtigt und wenn man bei der Wahrnehmung der Beurteilung der jeweiligen Situation – auch durch Bischöfe – die konkrete Realität mitberücksichtigt. Es macht deshalb in meinen Augen beispielsweise keinen Sinn, in der Einstellung zu den staatskirchenrechtlichen Organisationen den Bischof von St. Gallen gegen den Bischof von Basel auszuspielen, wie dies – offensichtlich auch aus grosser Unkenntnis der realen Verhältnisse – in den vergangenen Monaten im „St. Galler Tagblatt“ zu verfolgen gewesen ist. Da die konkreten Situationen in den Bistümern nämlich grundlegend verschieden sind, kann man weder vom Bischof von Basel erwarten, dass er sich die Beurteilung des Bischofs von St. Gallen zu eigen macht, noch umgekehrt. Dies würde letztlich auf eine Dementierung des föderalistischen Prinzips bei den staatskirchenrechtlichen Organisationen in der deutschsprachigen Schweiz hinauslaufen müssen.

In der Vergangenheit durfte ich immer wieder die Erfahrung machen, dass es gerade St. Galler Repräsentanten von staatskirchenrechtlichen Institutionen gewesen sind, die meine Anfragen an die staatskirchenrechtlichen Systeme im Bistum Basel und meine damit verbundenen Anliegen am sensibelsten verstanden haben. Unter Wahrnehmung der zum grössten Teil idealen Verhältnisse im Bistum St. Gallen waren sie am meisten dafür offen, dass gerade im Bistum Basel in staatskirchenrechtlicher Hinsicht ein grosser Reformstau besteht. Zu diesen St. Galler Persönlichkeiten gehört an erster Stelle *Urs Josef Cavelti*, der um die bunte Vielfalt der staatskirchenrechtlichen Systeme gewusst, deshalb über den St. Galler-Tellerrand hinausgeschaut und viele Denkanstösse für die Weiterentwicklung des Staatskirchenrechts auch und gerade im Bistum Basel gegeben hat, auf die noch zurückzukommen sein wird.⁶ An dieser Stelle aber möchte ich mich dem zweiten Faktor zuwenden, der die Behandlung der staatskirchenrechtlichen Systeme sehr erschwert.

2. Unterschiedliche Beurteilungen der staatskirchenrechtlichen Systeme

Wie es grundlegende Unterschiede in der Ausgestaltung der staatskirchenrechtlichen Systeme gibt, so ist auch eine ganze Bandbreite bei der Beurteilung dieser Systeme festzustellen, die von vorbehaltloser Zustimmung bis zu einer grundsätzlichen Ablehnung reichen. Es lohnt sich, dieses Panorama der breiten Diskussion über die staatskirchenrechtlichen Systeme in der deutschsprachigen Schweiz – freilich in der gebotenen Kürze – vor Augen zu führen, um sich dessen bewusst zu werden, wie komplex diese Problematik ist und dass sie nicht mit einer Weiss-Schwarz-Malerei behandelt werden kann.

Aus der langen Reihe entschiedener Befürworter der staatskirchenrechtlichen Systeme kann ich freilich nur wenige Namen nennen, und zwar – aus gegebenem Anlass – an erster Stelle *Adrian Loretan*, der in ihnen einen willkommenen Anlass sieht, dass die Kirche ihr so genanntes „Kreuz mit der Demokratie“ überwinden kann.⁷ Ihm vorausgehend hat *Pius Hafner* in seiner Dissertation „Staat und Kirche im Kanton Luzern“ in den staatskirchenrechtlichen Systemen historisch gewachsene Elemente im sichtbaren Gefüge der katholischen Kirche in der Schweiz wahrgenommen und sie als „Ergebnis einer weitgehend autochthonen Entwicklung“ beurteilt, die zur „Identität des schweizerischen Katholizismus“ gehört.⁸ Als Befürworter der staatskirchenrechtlichen Systeme, die aber in ihnen einen relativ grossen Reformstau festmachen und deshalb für deren Weiterentwicklung plädieren, sind der bereits

⁶ U. J. Cavelti, Kirchenrecht im demokratischen Umfeld. Ausgewählte Aufsätze (Freiburg / Schweiz 1999). Vgl. D. Kosch, Denkanstösse von Urs Josef Cavelti zur Weiterentwicklung des Staatskirchenrechts, in: Ders., Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz (Zürich 2007) 85-153.

⁷ A. Loretan, Wie entwickelt die römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten?, in: Ders. / A. Bernet-Strahm (Hrsg.), Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat (Zürich 2006) 19-34.

⁸ P. Hafner, Staat und Kirche im Kanton Luzern. Historische und rechtliche Grundlagen (Freiburg / Schweiz 1991) 322.

erwähnte *Urs J. Cavelti* und *Daniel Kosch*, der Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkonferenz, zu nennen.⁹ *Leo Karrer* erblickt in den staatskirchenrechtlichen Systemen staatlich unterstützte und garantierte Verwirklichungen einer „synodalen“ Kirche, wobei er in ihnen vor allem eine Ventilfunktion angesichts mangelnder synodaler Strukturen in der Kirche selbst und damit „Erinnerungen an gesamtkirchliche Erwartungen (oder Visionen) in Richtung einer synodalen Kirchenstruktur“ wahrnimmt, „deren formale Kriterien Partizipation, Transparenz und Solidarität wären“.¹⁰ Zu einem unhaltbaren Extrem wird diese Position gesteigert von *Willy Spieler*, der im gegenwärtigen Staatskirchenrecht ein „Kirchennotrecht“ in dem Sinne sieht, dass es stellvertretend dafür zu sorgen habe, dass die Glieder der Kirche eine demokratische Rechtsordnung in der Kirche einfordern können.¹¹

Auf der anderen Seite fehlt es aber auch nicht an warnenden und ablehnenden Stimmen. Bereits *Eugenio Corecco*, der spätere Bischof von Lugano, hat gegen die so genannten Landeskirchen den Vorwurf einer unreflektierten Übernahme der protestantischen Ekklesiologie in der katholischen Kirche erhoben.¹² Die wohl deutlichste Kritik an den staatskirchenrechtlichen Systemen wird in der gegenwärtigen Situation von *Martin Grichting* vertreten. In seiner Dissertation über das Verhältnis von Staat und Kirche im Kanton Zürich erblickt er in den staatskirchenrechtlichen Systemen „ein Trojanisches Pferd in der Kirche“, „dem nun immer mehr Kirchenfremdes entsteht, ohne dass das kirchliche (Lehr-)Amt die ihm zustehende Aufgabe erfüllen könnte, weil es im besten Fall im goldenen Käfig sitzt oder kurzerhand kaltgestellt wird“.¹³ Und in seiner Habilitationsschrift über das „Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei“ beklagt er, dass im Unterschied zum Kirchenrecht (CIC can 1279), gemäss dem der Bischof, beziehungsweise der Pfarrer in der Vermögensverwaltung federführend sein muss, in den staatskirchenrechtlichen Systemen die starke Tendenz herrscht, „das Kirchengut aus seiner ekklesiologischen Verankerung“ herauszulösen, es dem Einfluss der kirchlichen Hierarchie zu entziehen und es „als weltliche Basis zu benützen, um innerhalb der Kirche eine zweite – die Hierarchie konkurrenzierende – Kraft zu schaffen“.¹⁴

Zwischen diesen – im zustimmenden wie ablehnenden Sinn – markanten Stellungnahmen liegen eher vermittelnde Analysen und Beurteilungen. Vor allem *Walter Gut* anerkennt die staatskirchenrechtlichen Systeme, er sieht in ihnen aber vor allem eine „auxiliare Funktion“ für das Leben und Wirken der Kirche und unterzieht nicht in erster Linie die Kirchgemeinden, wohl aber die kantonalkirchlichen Organisationen einer deutlichen Kritik, weil er in den so genannten Landeskirchen „im Staat verwurzelte, staatsähnliche Gebilde“ wahrnimmt, die die katholische Verfassung der Kirche zur Randerscheinung degradieren, oder gar als eine „Art Staatswesen im geistlichen Bereich“.¹⁵ *Markus Ries* diagnostiziert angesichts der staatskirchenrechtlichen Systeme, die er befürwortet, einen starken „Rückzug aus der Führungsverantwortung auf kirchlicher Seite“, zu dem sich das erstarkte „Selbstbewusstsein im staatskirchlichen Bereich“ gegenläufig entwickelt habe.¹⁶ Ich bin Markus Ries aber auch

⁹ Vgl. Anm. 6.

¹⁰ L. Karrer, *Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft* (Freiburg / Schweiz 1991) 371.

¹¹ W. Spieler, *Staatskirchenrecht als Kirchennotrecht. Plädoyer für die Partizipation der Gläubigen an der Kirchenleitung*, in: D. Mieth / R. Pahud de Mortanges (Hrsg.), *Recht – Ethik – Religion. Festschrift für G. Nay* (Luzern 2002) 65-75.

¹² E. Corecco, *Katholische „Landeskirche“ im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirche*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 3-42.

¹³ M. Grichting, *Kirche oder Kirchenwesen? Zur Problematik des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Schweiz, dargestellt am Beispiel des Kantons Zürich* = Band 47 der *Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat* (Freiburg / Schweiz 1997) 331.

¹⁴ M. Grichting, *Das Verfügungsrecht über das Kirchenvermögen auf den Ebenen von Diözese und Pfarrei* = Band 62 der *Münchener Theologischen Studien* (St. Ottilien 2007) 5 und 2.

¹⁵ W. Gut, *Landes- und Kantonalkirchen im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: U. Fink / R. Zihlmann (Hrsg.), *Kirche – Kultur – Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag* (Zürich 1998) 533-553.

¹⁶ M. Ries, *Kirche und Landeskirche im Bistum Basel. Der nachkonziliare Struktur- und Bewusstseinswandel in Räten und Behörden*, in: *Ders. / W. Kirchschräger* (Hrsg.), *Glauben und Denken nach Vatikanum II. Kurt Koch zur Bischofswahl* (Zürich 1996) 133-156, zit. 150.

dankbar, dass er in einem seiner Beiträge zu den staatskirchenrechtlichen Systemen auch mich bei den vermittelnden Positionen einreicht.¹⁷ Denn im Unterschied zu nicht wenigen Polemikern, die ein differenziertes Denken nicht ertragen und mich einfach zum Feind dieser Systeme erklärt haben, kann ich mich in dieser Ortszuweisung durchaus wieder finden. Bereits in meinen früheren theologischen Stellungnahmen habe ich nämlich stets vom „Segen“ und den „Tücken“ der staatskirchenrechtlichen Systeme gesprochen. Während der Zeit meiner Tätigkeit an der Theologischen Fakultät in Luzern hat man freilich gerne einseitig den „Segen“ herausgehört, während man heute offensichtlich ebenso einseitig nur noch die Rede von den „Tücken“ registrieren will.

II. KIRCHE ALS HIERARCHIE ODER DEMOKRATIE?

Die grosse Bandbreite der unterschiedlichen Beurteilungen der staatskirchenrechtlichen Systeme hat ihren Grund vor allem darin, dass in ihnen viele ekklesiologische Grundannahmen verschlüsselt sind, die implizit Erkenntnis und Beurteilung leiten, über die aber oft nicht offen gesprochen wird. Bevor auf diese Probleme eingegangen werden kann, gilt es deshalb zunächst die grundlegende Frage zu stellen, was denn die katholische Kirche ist. Angesichts des Nebeneinanders und Miteinanders von kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Strukturen ist diese Frage dahingehend zu präzisieren, ob die Kirche demokratisch oder hierarchisch ist. Dass es sich dabei um eine schiefe Alternative handelt, hat *Hugo Aufderbeck*, ein verstorbener Bischof in der ehemaligen DDR, mit seiner überraschenden Definition entlarvt: „Die Kirche ist keine Demokratie, denn wir stehen alle unter dem einen Herrn. Die Kirche ist aber auch keine Monarchie, denn wir alle sind Schwestern und Brüder.“

Mit dieser doppelten negativen Abgrenzung ist eine Gratwanderung impliziert, die die Frage nach dem Wesen der Kirche noch tiefer stellen lässt. Denn hinter der Alternative von demokratisch oder hierarchisch verbirgt sich die viel grundlegendere Frage, ob die Kirche rein weltlich-säkular und *deshalb* demokratisch zu verstehen ist, oder ob sie eine geistlich-sakramentale Wirklichkeit und *deshalb* hierarchisch ist. Hierarchisch ist sie nämlich nur deshalb, weil sie sakramental ist, wie dies Papst *Benedikt XVI.* sehr deutlich auf den Begriff gebracht hat: „Ihre tiefe und unaufgebbare Struktur ist nicht demokratisch, sondern sakramental, folglich hierarchisch; denn die auf der apostolischen Sukzession gegründete Hierarchie ist unabdingbare Bedingung, um zur Kraft, zur Wirklichkeit des Sakramentes zu gelangen.“¹⁸

Damit ist vor allem ein Doppeltes ausgesagt: Die Kirche ist erstens nicht monarchisch, sondern *hierarchisch*. Denn Hierarchie heisst nicht „heilige Herrschaft“, was ohnehin einem hölzernen Eisen gleichkäme. Dem ursprünglichen Wortsinn nach heisst Hierarchie vielmehr „heiliger Ursprung“¹⁹. Diese Etymologie weist darauf hin, dass die Hauptaufgabe der Hierarchie in der Kirche darin besteht, den „heiligen Ursprung“ des Christusereignisses zu schützen und zu tradieren, damit er in der Geschichte weiterwirken und sich auch in der heutigen Kirche auslösen und seinen befreienden Gang nehmen kann.

Die Kirche ist zweitens aber auch nicht demokratisch, sehr wohl aber *synodal*. Denn zwischen Demokratie und Synodalität besteht ein grundlegender Unterschied: Während die Demokratie gerade nicht der synodalen, sondern der parlamentarischen Tradition verpflichtet ist und während das demokratische Verfahren vor allem der Ermittlung von Mehrheiten dient,

¹⁷ M. Ries, Konkordate für die katholische Schweiz, in: *Una Sancta* 53 (1998) 241-256, zit. 251, Anm. 27.

¹⁸ J. Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori (München 1985) 49.

¹⁹ L. Scheffczyk, Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt, in: A. Brandenburg / H. J. Urban (Hrsg.), *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst*. Band II: Neue Beiträge (Münster 1978) 142-158, zit. 146.

erweist sich Synodalität als ungemein viel anspruchsvoller. Der synodale Prozess kann sein Ziel allein darin finden, in den Glaubensüberzeugungen und den daraus fließenden Lebensweisen des einzelnen Christen und der kirchlichen Gemeinschaft einen tragfähigen Konsens zu finden. Konsensfindung und nicht Mehrheitsentscheide machen das eigentliche Wesen der Synodalität aus.

Man muss deshalb auf der Hut sein, dass das theologisch-geistliche Wort „Synodalität“ nicht als Tarnwort für das bloss demokratische Verfahren zur Ermittlung von Mehrheiten benutzt wird. Dies ist beispielsweise dort der Fall, wo man sich auf das bereits in der alten Kirche lebendige Prinzip zu berufen pflegt, dass das, was alle angeht, die Zustimmung aller finden muss: „Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet.“ Geht man aber dem eigentlichen Sinn dieses altkirchlichen Prinzips genauer nach²⁰, stellt man sehr bald fest, dass damit gerade nicht gemeint gewesen ist, dass sich der Wille der demokratischen Mehrheit auch in der Kirche durchsetzen sollte. Mit diesem Prinzip war vielmehr vorausgesetzt, dass sich alle bei ihren Stellungnahmen am Evangelium Jesu Christi und an dem in ihm bekundeten Willen Gottes orientieren sollen und wollen. Insofern ging man davon aus, dass in dem, worin alle Ortskirchen übereinstimmen, am gewissesten die treue Überlieferung des Evangeliums ausfindig gemacht werden kann. Der consensus fidelium fungierte deshalb nicht als Norm, an der die Wahrheit des Glaubens demokratisch ermittelt werden könnte, sondern als Kriterium, das sich beim Finden der Wahrheit als hilfreich erweist.

Diese historische Erinnerung zeigt deutlich, dass Synodalität einen durch und durch geistlichen, genauerhin spirituell-theologischen Prozess meint und deshalb viel mehr Energie beansprucht als blosses demokratisches Verfahren. Das alles entscheidende Kriterium der Synodalität besteht in der Unterscheidung der Geister, und zwar dahingehend, ob der synodale Prozess dem Wirksamwerden des Evangeliums, dem immer eine applauslose Ungleichzeitigkeit anhaftet, in der kirchlichen Wirklichkeit dient oder einer geschwächten „evangelization light“ dienstbar gemacht wird. Mit Recht sieht der Wiener Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner* das entscheidende Kriterium wahrhafter Synodalität in der Frage, ob sie der „Vertiefung“ oder der „Verseichnung“ des Evangeliums dient.²¹

Von daher leuchtet ein, dass Synodalität kein Gegensatz zur Hierarchie sein kann. Sie bringt vielmehr zum Ausdruck, dass die Hierarchie ihre Aufgabe, den Ursprung des Christusereignisses zu schützen und zu tradieren, unmöglich im Alleingang wahrnehmen kann, sondern dass sie den Weg zusammen mit allen Getauften gemeinsam geht. Denn synodos bezeichnet den gemeinsamen Weg in der Glaubensgemeinschaft der Kirche. Hierarchie und Synodalität fordern sich deshalb wechselseitig²², wie der katholische Theologe *Medard Kehl* diese Grundüberzeugung in die ekklesiologische Definition eingebracht hat: „Die katholische Kirche versteht sich als das <Sakrament der Communio Gottes>; als solche bildet sie die vom Heiligen Geist geeinte, dem Sohn Jesus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich Gottes des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und <hierarchisch> zugleich verfasst ist.“²³

Bei dieser ekklesiologischen Definition ist es von entscheidender Bedeutung, wie dieses „zugleich“ von Synodalität und Hierarchie zu verstehen und zu vollziehen ist. *Cyprian von Karthago*, ein berühmter afrikanischer Bischof in der alten Kirche, hat dieses „zugleich“

²⁰ Y. Congar, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: *Revue historique et de droit français et étranger* 36 (1958) 210-259.

²¹ P. M. Zulehner, Nachhaltige Reform. Pastoraltheologische Anmerkungen zur österreichischen Kirche nach dem Kirchenvolksbegehren, in: *Stimmen der Zeit* 122 (1997) 233-246, zit. 236.

²² Vgl. K. Koch, Synodales und hierarchisches Prinzip in der Kirche. Überlegungen zu einem chronisch gewordenen Spannungsfeld, in: *Ders., Kirche im Dialog zwischen Realität und Vision* (Graz 1995) 27-42.

²³ M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* (Würzburg 1992) 51.

klassisch formuliert und mit dieser Kurzformel ausgedrückt: „Nihil sine episcopo, nihil sine consilio presbyterii, nihil sine consensu plebis.“²⁴ Cyprian hat mit dieser Kurzformel jene Verhaltensweisen ins Visier genommen, die das kirchliche Leben verderben und bis auf den heutigen Tag wirksam sein können, beziehungsweise sind, nämlich erstens alle Spielarten des Klerikalismus, deshalb das *synodale* Prinzip: „nichts ohne die Zustimmung des Volkes“; zweitens bischöflich-selbstherrliche Alleingänge, deshalb das *kollegiale* Prinzip: „nichts ohne den Rat des Presbyteriums“; und drittens Absonderungen und separatistische Gruppenbildungen in der Kirche, die sich gerne basisdemokratisch legitimieren; deshalb das *personale* Prinzip: „nichts ohne den Bischof“.

III. EKKLESIOLOGISCHE PROBLEME DES STAATSKIRCHENRECHTS

Vergleicht man diese klassisch gewordene Formel Cyprians mit der kirchlichen Realität heute, wird man bald zum Urteil kommen, dass sie nicht in genügender Weise eingelöst ist. Auf der einen Seite hat die Kirche selbst keineswegs alle Möglichkeiten der Synodalität ausgeschöpft und hat im Ausbau und in der rechtlichen Regelung der synodalen Dimension des kirchlichen Lebens einen grossen Nachholbedarf. Auf der anderen Seite können aber auch die staatskirchenrechtlichen Systeme nicht als Ersatz für die zuwenig vorhandene synodale Dimension im Leben der Kirche betrachtet werden. Wiewohl sie zwar ihre legislativen Organe als „Synoden“ zu bezeichnen pflegen, sind sie weithin nicht der synodalen, sondern der demokratisch-parlamentarischen Tradition verpflichtet. Hier liegt der tiefste Grund, dass sich die staatskirchenrechtlichen Systeme mit dem katholischen Kirchenverständnis reiben (müssen) und in einer grundlegenden Spannung zur Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen.²⁵ Es muss freilich genügen, diese Spannung anhand der drei elementarsten Probleme zu konkretisieren.

1. Orientierung an der staatlichen Wirklichkeit

Das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche lässt sich am ehesten mit dem Bild einer Ellipse mit zwei Brennpunkten beschreiben, nämlich der Einheit der weltweiten Universalkirche und der Vielheit der Ortskirchen, wobei unter Ortskirche nicht die Pfarrei, sondern die um den Bischof versammelte und mit ihm Eucharistie feiernde Bistumskirche zu verstehen ist. Die katholische Kirche ist deshalb zugleich ortskirchlich und universalkirchlich und damit zugleich bischöflich und päpstlich verfasst. Die eine katholische Kirche besteht, wie das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung gerufen hat, in diesen einzelnen Ortskirchen und aus ihnen²⁶. Erst innerhalb dieser elliptischen Verfassung findet die Pfarrei ihren Ort. Sie ist „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Seelsorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut ist“²⁷. Eine Pfarrei gibt es folglich nur, weil es ein Bistum gibt, und eine Kirchgemeinde gibt es nur, weil es eine Pfarrei gibt und keineswegs umgekehrt.

Für diese unverwechselbare Verfassung der katholischen Kirche gibt es in keiner staatlichen Wirklichkeit Analogien, auch nicht im helvetischen Modell von Gemeinden, Kantonen und Bund. Das fundamentale Problem der staatskirchenrechtlichen Systeme besteht nun aber gerade darin, dass sie sich weithin nicht am Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils orientieren, das seine Schwerpunkte bei der Universalkirche und bei der Bistumskirche hat. Die staatskirchenrechtlichen Systeme sind vielmehr ganz den staatlichen

²⁴ CSEL III, 2, S. 512.

²⁵ K. Koch, I sistemi di diritto ecclesiastico nella Svizzera tedesca e l'Ecclesiologia del Concilio Vaticano II. Un' analisi teologica della situazione attuale, in: *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* 13 (2001) 49-70.

²⁶ *Lumen gentium*, Nr. 23.

²⁷ CIC Canon 515.

Strukturen in der Schweiz nachgebildet, wobei sie vor allem auf der Ebene der Gemeinden und der Kantone sehr stark, auf der Ebene des Bistums und der Kirche in der Schweiz aber sehr schwach ausgebildet sind. Die staatskirchenrechtlichen Institutionen verstehen sich nicht nur als Analogien zur staatlichen Wirklichkeit in der Schweiz, sondern sie sind selbst staatliche Institutionen, freilich mit einer kirchlichen Zweckbestimmung. Hinsichtlich Rechtsordnung und Geschäftsführung, Behördenorganisation und Instanzenweg sind sie präzise Abbilder der staatlichen Einwohnergemeinden und in diesem Sinne öffentlich-rechtliche Spezialgemeinden. Diese Verdoppelung der kirchlichen Strukturen – vor allem auf der Ebene der Pfarrei die Kirchgemeinde – spiegelt sich vornehmlich wieder im Umgang mit den Personen im kirchlichen Dienst. Diese sind in kirchlicher Sicht bischöflich beauftragte Amtsträger, in staatskirchenrechtlicher Sicht hingegen angestellte Beamte einer staatskirchenrechtlichen Körperschaft.

Da diese staatskirchenrechtlichen Institutionen von den Gläubigen oft viel unmittelbarer erfahren werden können als die kanonischen Wirklichkeiten des Bistums und der Universalkirche, besteht die grosse Gefahr, dass sie auch viel unmittelbarer auf das Bewusstsein der Gläubigen einwirken und deren Selbstverständnis mehr im Sinne des helvetischen Staatsmodells als des katholischen Kirchenverständnisses prägen.

2. Autonomie der Kirchgemeinde

Eng damit zusammen hängt das zweite Problem: Während sich in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils Kirche in erster Linie im Bistum verwirklicht, das als „Ortskirche“ bezeichnet und neu gewürdigt worden ist, haben die staatskirchenrechtlichen Systeme ihr Gravitationszentrum nicht im Bistum, sondern in der Pfarrei, genauerhin in der Kirchgemeinde, der eine weitestgehende Autonomie zugesprochen wird. Damit aber weist die katholische Kirche Strukturen auf, die ihrem eigenen Selbstverständnis nicht entsprechen, sondern vielmehr demjenigen der aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften. Dies gilt vor allem vom Prinzip der Autonomie der Kirchgemeinde, mit dem die staatskirchenrechtlichen Systeme letztlich stehen oder fallen, das aber in katholischer Sicht als das eigentliche Kernproblem identifiziert werden muss und über das Bischof *Peter Henrici* mit Recht geurteilt hat, es stelle den „grössten Hemmschuh für die Kirche in der Schweiz“ dar und es stärke dem helvetischen „Kirchturmdenken“ den – ohnehin starken – Rücken²⁸.

„Autonomie der Kirchgemeinde“ ist ein helvetisch-demokratisches, aber nicht ein katholisch-konziliares Prinzip. Dass die staatskirchenrechtlichen Kirchgemeinden in finanzieller Hinsicht autonom sind, mag zur Not noch angehen, wiewohl sich Finanz- und Pastoralverantwortung nicht trennen lassen. Gefährlich wird es aber dort, wo eine Pfarrei sich auch in kirchlicher Hinsicht als autonom versteht. Denn eine Pfarrei ist nur dann eine Gemeinde der katholischen Kirche und damit eine über das Gemeindewesen hinausgehende belangvolle kirchliche Wirklichkeit, wenn sie nicht autonom, nicht in sich geschlossen ist. Das Kirchesein einer Pfarrei beruht vielmehr darauf, dass sie im Ganzen der Kirche steht; nur so ist sie katholisch. Eine Pfarrei ist Kirche in der Kirche allein dadurch, dass sie in die Bistumskirche und darüber hinaus in die weltweite Universalkirche hinein glaubt und lebt. Eine Pfarrei verdient deshalb nur dann die Ehrenbezeichnung „katholisch“, wenn sie ein prinzipiell offener Ort ist: solidarisch offen für andere Pfarreien, für das Bistum und für die universale Kirche, und zwar im Geben wie im Empfangen.

²⁸ Konzentration auf das Wesentliche. Weihbischof Dr. Peter Henrici SJ, Zürich, im Gespräch mit Georg Riman, in: U. Fink / R. Zihlmann (Hrsg.), Kirche – Kultur – Kommunikation. Peter Henrici zum 70. Geburtstag (Zürich 1998) 911-930, zit. 922.

Dazu ist sie vor allem von der eucharistischen Versammlung her verpflichtet, die in dem doppelten Sinn die Mitte der Kirche ausmacht, dass zwar jede eucharistische Versammlung am Ort *ganz* Kirche ist, dass aber jede Einzelversammlung nicht die *ganze* Kirche repräsentiert, sondern nur dann wirklich Kirche bleibt, wenn sie in einer grundlegenden Einheit mit den anderen eucharistischen Versammlungen steht. Denn die Kirche ist gerade nicht die Summe von in sich autonomen Pfarreien, sondern ein Glaubensnetz von Eucharistiegemeinschaften, und sie wird immer wieder am Tiefsten vereint durch den einen Leib Christi, den alle Glieder der Kirche empfangen und zugleich bilden. Die Kirche ist folglich nur das Volk Gottes, wenn sie es vom Leib Christi her ist.²⁹

3. Gegenläufigkeit der Institutionen

Die Spannungen, die zwischen der Kirche und den staatskirchenrechtlichen Systemen bestehen, hat Bischof *Peter Henrici* auf den Punkt gebracht, wenn er von einer „Gegenläufigkeit zwischen dem Selbstverständnis unserer Kirchgemeinden und dem Selbstverständnis der katholischen Kirche“ spricht und diese dahingehend präzisiert: „Die katholische Kirche baut sich nicht <kongregationalistisch> von unten, von den vergemeinschafteten Pfarreien her auf, sondern sakramental-eucharistisch, von Christus her. Sie ist <hierarchisch> verfasst... Damit bewegt sich die den kirchlichen Körperschaften vom Staat zugewiesene demokratische Organisationsform gegenläufig zu der vom Kirchenrecht vorgesehenen. Im Staatskirchenrecht kommt der Primat (und die Finanzhoheit) den einzelnen Kirchgemeinden zu, im Kirchenrecht dagegen den Bistümern. Die Spannungen und Missverständnisse, die auch in unserer schweizerischen Idylle nicht fehlen, dürften zu einem guten Teil auf diese Gegenläufigkeit von staatskirchenrechtlichem und kirchenrechtlichem Strukturaufbau zurückzuführen sein.“³⁰

a) Kirchenfinanzierung als Schmelztiegel

Es ist kein Zufall, dass Bischof Henrici diese Gegenläufigkeit auch im Blick auf die Kirchenfinanzierung konkretisiert. Denn das System der Kirchenfinanzierung ist das deutlichste Spiegelbild und gleichsam der Schmelztiegel der angesprochenen ekklesiologischen Probleme. Gemäss dem staatskirchenrechtlichen Grundprinzip der Autonomie der Kirchgemeinden liegt nämlich die Steuerhoheit allein bei den Kirchgemeinden und müssen alle übergemeindlichen Aufgaben der Kirche von unten nach oben finanziert werden, was bereits gemäss dem physikalischen Gesetz der Schwerkraft nur schwer zu realisieren ist. Konkret bedeutet dieses System, dass, je höher die kirchliche Verantwortungsebene ist, desto bescheidener sich die zur Verfügung stehenden Möglichkeiten und Kräfte ausnehmen. Im allgemeinen kann als Faustregel gelten: 100 zu 10 zu 1. Dies heisst konkret, dass ein Zehntel des Steueraufkommens auf die kantonale Ebene und ein Prozent auf die diözesane und gesamtschweizerische Ebene steigt.³¹

Dass die Konsequenzen dieses Systems für die Finanzierung diözesaner und gesamtschweizerischer Notwendigkeiten als prekär zu beurteilen sind, kann man sich leicht an zwei Beispielen verdeutlichen. Von den ca. 800 Millionen Kirchensteuern gelangen erstens nicht einmal 8 Millionen auf die Schweizerische Ebene. *Daniel Kosch* hat den Versuch unternommen, darzustellen, was dies bedeuten würde, wenn dieses System auf einer tieferen Stufe zur Anwendung käme. Es würde implizieren, dass von den Kirchensteuern 90% für das christliche Leben in den Familien aufgewendet, 10 % der Pfarrei zur Verfügung gestellt und

²⁹ K. Koch, Die Kirche Gottes. Gemeinschaft im Geheimnis des Glaubens (Augsburg 2007) bes. 29-36: Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her.

³⁰ P. Henrici, Gegenwart und Zukunft des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche(n), in: Schweizerische Kirchenzeitung 172 (2204) 918, 920-923, zit. 920.

³¹ A. Odermatt, Kirchensteuern in der Schweiz. Öffentlich-rechtliche Körperschaften mit pastoraler Bedeutung, in: Una Sancta 53 (1998) 257-264, zit. 259.

dem Kirchgemeinderat für seine Aufgaben 1 % überlassen würden. Man kann sich leicht vorstellen, dass einer solchen Pfarrei und einem solchen Kirchgemeinderat keine lange Zukunft beschieden wäre. Warum nur soll es dann der Kirche in den Bistümern und in der ganzen Schweiz zugemutet werden?³²

Ein zweites Beispiel: Für die kirchliche Medienarbeit auf gesamtschweizerischer und sprachregionaler Ebene werden von den 800 Millionen des Kirchensteuergeldes nur gerade 2 Millionen Fr. ausgegeben. Wenn man bedenkt, dass allein die Basler Zeitung Medien dafür 272 Millionen investieren, stellt sich unwillkürlich die Frage, wie es sich die katholische Kirche in der Schweiz leisten kann, bei Kirchensteuereinnahmen von 800 Millionen ganze 2 Millionen in die nationale Öffentlichkeitsarbeit zu investieren. Welchen Sinn macht es, wenn auch und gerade in staatskirchenrechtlichen Gremien über das schlechte Image unserer Kirche in der Öffentlichkeit geklagt wird, wenn man sich nicht zugleich verpflichtet fühlt, die Bedingungen der Möglichkeit zu schaffen, diese Situation zu verbessern?

Angesichts dieser Beobachtungen lässt sich kein anderer Schluss ziehen als der, dass unsere staatskirchenrechtlichen Systeme subsidiaritätsvirtuos und solidarschwach sind oder über-subsidiarisiert und unter-solidarisiert, wie *Urs C. Reinhardt*, der Redaktor des Solothurner Kirchenblattes, prägnant diagnostiziert: „Es gibt wohl kaum etwas Mühsameres als die zerflügelte, kantonalisierte und kommunalisierte kirchliche Gemeinschaft der Deutschschweiz. Und damit auch unseres Bistums.“³³ Damit aber werden unsere staatskirchenrechtlichen Systeme nicht nur der Katholischen Soziallehre nicht gerecht, der gemäss ein System nur dann als gerecht beurteilt werden kann, wenn die beiden Prinzipien der Subsidiarität und der Solidarität miteinander im Gleichgewicht stehen, sondern es wird auch deutlich, welcher Reformstau bei den staatskirchenrechtlichen Institutionen gegeben ist.

Ich bin *Daniel Kosch*, dem Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkonferenz, sehr denkbar, dass er auf diese strukturellen Schwächen immer wieder hinweist und sie vor allem dort lokalisiert, wo es gälte, Unterschiede zwischen armen und reichen Regionen auszugleichen oder übergreifende Aufgaben gemeinsam zu finanzieren. Denn die „aktuelle Mittelverteilung auf die lokale, regionale, diözesane und gesamtschweizerische Ebene entspricht den heutigen Anforderungen nicht mehr“³⁴.

b) Verhältnis kantonalkirchlicher Organisationen zum Bistum

Dieselben strukturell bedingten Probleme wiederholen sich im Verhältnis zwischen den kantonalkirchlichen Institutionen zum Bistum, wie ich dies für das Bistum Basel verdeutlichen möchte. In diesem Bistum sind die kantonalkirchlichen Organisationen zwar in der Landeskirchenkonferenz und in der Diözesanen Finanzkommission zusammengeschlossen. Diese Gremien können aber keine verbindlichen Beschlüsse fassen. So kann die Finanzkommission jedes Jahr neu zwar den Bistumsbeitrag festlegen. Sie kann ihn aber nur empfehlen; beschlossen wird er an den zehn verschiedenen Synoden der kantonalkirchlichen Organisationen. Dieses Vorgehen ist erstens schwerfällig und zudem ohne Garantie, ob es zum Ziel führt.

Selbst Repräsentanten von staatskirchenrechtlichen Organisationen klagen darüber, dass in einem derart grossen Bistum nicht wenige Mitglieder von Synoden kaum Kenntnis von der

³² D. Kosch, Warum man auch in Zeiten der Finanzknappheit bei den RKZ- und Diözesanbeiträgen nicht sparen sollte – ein Plädoyer. Unveröffentlichtes Manuskript 2007.

³³ U. C. Reinhardt, Prospektiv statt resignativ handeln! Für eine Wochenzeitung des Bistums Basel, in: R. Liggerstorfer und B. Muth-Oelschner (Hrsg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung (Freiburg / Schweiz 2000) 461-464.

³⁴ D. Kosch, Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz (Zürich 2007) 37.

Aufgabe eines Bistums und seiner Leitung haben, aber dennoch über dessen Bedürfnisse entscheiden. Dabei kann es auch zu gravierenden Betriebsunfällen kommen. So hat beispielsweise die Synode der Landeskirche Bern im Jahre 1995 den Bistumsbeitrag verweigert, und zwar mit der Begründung, dass der zwar bereits gewählte neue Bischof von Basel vom Papst noch nicht bestätigt worden sei. Diese Synode wollte den Papst strafen, ohne zu wissen, dass sie damit bloss dem Bistum geschadet hat. Dass auf solch wackligen Fundamenten die Leitung eines Bistums nicht erleichtert und eine mittelfristige Finanzplanung nicht ermöglicht wird, dürfte offensichtlich sein.

Ich denke freilich nicht nur an die Bistumsfinanzen, sondern auch an mehr Solidarität zwischen den kantonalkirchlichen Organisationen selbst, vor allem zwischen den reicheren mit jährlichen grossen Überschüssen und ärmeren, die teilweise nicht einmal mehr das Nötigste ermöglichen können. Wie soll man es beispielsweise deuten, dass Basel-Stadt derart sparen muss, so dass bereits der Verkauf von Kirchengebäuden vor Augen steht, während Kirchgemeinden in Basel-Landschaft jährlich einen Überschuss von über einer Million erwirtschaften und eigene Sitzungen einberufen müssen, um über die Verwendung dieser Gelder zu entscheiden? Mit dem grössten Aufgebot an Verständnis für unsere Strukturen kann ich eine solche Situation nicht mehr als „katholisch“ bezeichnen.

Von daher drängt sich die Frage eines Finanzausgleichs zwischen den Bistumskantonen auf. Diese Frage dürfte spätestens dann nicht mehr vom Tisch gewischt werden können, wenn in einem der zehn Diözesankantone eine Initiative zur Trennung von Kirche und Staat angenommen würde. Dann wäre der Status confessionis bei den anderen Bistumskantonen gegeben, und sie müssten sich der unausweichlich gewordenen Frage stellen, ob man diesen Bistumskanton finanziell aushungern lässt oder ob doch noch ein Bewusstsein, zu demselben Bistum zu gehören, vorhanden ist.

Es gehört unabdingbar zur Verantwortung des Diözesanbischofs, für das Ganze zu schauen und mögliche zukünftige Entwicklungen bereits heute zu thematisieren, auch wenn er dann mit seinen Anfragen auf wenig Verständnis stösst. Doch ich lebe lieber mit den Vorwürfen, die man mir heute macht, als mit den Vorwürfen, die dann später dahingehend erhoben würden, wenigstens der Bischof hätte doch solche Entwicklungen voraussehen müssen.

Mit anderen Worten ist die Zeit (über-)reif geworden, den kantonalkirchlichen Organisationen genau jenen Fortschritt zuzumuten, der bei ihrer Errichtung den Kirchgemeinden zugemutet und auch zugetraut worden ist. Die kantonalkirchlichen Organisationen sind ja vor allem deshalb errichtet worden, damit in den einzelnen Bistumskantonen erstens ein Finanzausgleich zwischen reicheren und ärmeren Kirchgemeinden ermöglicht werden und zweitens zunehmenden übergemeindlichen pastoralen Notwendigkeiten auf kantonaler Ebene besser entsprochen werden konnte. Derselbe Fortschritt ist nun auch von den kantonalkirchlichen Organisationen im Blick auf die zunehmenden pastoralen Bedürfnisse in den Bistümern und in der ganzen Kirche in der Schweiz zu erwarten. Wie die Kirchgemeinden dabei eine gewisse Relativierung ihrer Autonomie in Kauf nehmen mussten, so gerät nun auch die Autonomie der kantonalkirchlichen Organisationen immer mehr in Konflikt mit dem heute zunehmend erhöhten Bedarf an überkantonalen pastoralen Aufgaben und mit der immer notwendiger werdenden Zusammenarbeit auf der Ebene des Bistums und der ganzen Kirche in der Schweiz.

Natürlich bin ich mir dessen bewusst, dass diese Fortschreibung grösserer Solidarität auf der Ebene des Bistums juristisch schwieriger sein wird als die Fortschreibung der Solidarität zwischen den Kirchgemeinden auf kantonaler Ebene. Doch dort, wo das Problem wirklich

erkannt und die Notwendigkeit eingesehen wird, werden sich auch Wege der Realisierung finden lassen. Denkanstösse in dieser Richtung liegen jedenfalls im Werk *Urs Caveltis* vor. Aufgrund seiner St. Galler Erfahrung, dass sich im Verhältnis zwischen Bistum und staatskirchenrechtlicher Institutionen auf kantonaler Ebene nicht allzu grosse Probleme stellen, wenn Bistum und staatskirchenrechtliche Institution weitestgehend deckungsleich sind, war er besonders hellichtig für die Probleme, die entstehen, wenn diese Deckungsgleichheit nicht gegeben ist, wenn vielmehr verschiedene kantonalkirchliche Organisationen im gleichen Bistum existieren wie im Bistum Basel, in dem es gleich zehn sind.

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass je zahlreicher die Bistumskantone sind, die dem gleichen Bistum zugehören, desto dringlicher ihr Verhältnis zum Bistum verbindlich geregelt werden muss. Dieses Grundproblem hat Cavelti sehr sensibel wahrgenommen und deshalb mehr Verbindlichkeit und Solidarität unter den kantonalkirchlichen Organisationen in ihrem Verhältnis zum Bistum eingefordert. In seinen „Elementen einer Konkordatspolitik“ hat er als Ergänzung zur Aufgabe der Beitragsleistungen der kantonalkirchlichen Organisationen an das Bistum ein „weiteres Instrument der Solidarität unter den Kantonalkirchen“ gefordert, „wonach sie sich gegenseitig auf die gleichen Grundlagen der Beiträge verpflichten“; und er hat dieses Postulat sofort dahingehend präzisiert: „Ebenso sind Finanzpläne wenigstens auf eine mittelfristige Planung auszulegen. Dies verlangt eine Beitragszusicherung für wenigstens eine kurze mehrjährige Periode. Es ist also ein Gleichgewicht zu ermitteln zwischen den zur Zeit real unsicheren Zukunftsperspektiven des Ertrags der Kirchensteuern und dem Bedarf der Bistümer. Ohne eine befristete Bindung der Kantonalkirchen sowohl für Budgets wie allenfalls auch für bestimmte Teilaufgaben kann solidarische Mitwirkung nicht mehr auskommen.“³⁵

Zu erinnern ist ferner an die weitere Weisheit Urs Caveltis, dass die Bistumskantone als Bausteine der Bistümer zu betrachten sind. Bausteine machen aber nur Sinn, wenn sie nicht vereinzelt in der Landschaft herum liegen, sondern dem Aufbau und Zusammenhalt eines Gebäudes dienen. Die kantonalkirchlichen Organisationen sind folglich nur dann Bausteine eines Bistums, wenn sie nicht die bisherige Kantonalisierung der Kirche weiterverfolgen, sondern sich als Bausteine in das grössere Ganze eines Bistums und darüber hinaus der Kirche in der Schweiz einbringen.

Wer sich im Bistum Basel auch nur ein bisschen auskennt, wird sofort zugeben müssen, dass es von diesen Visionen Caveltis noch weit entfernt ist. Die dankbare Anerkennung durch die kommende Generation, diese Visionen eingelöst zu haben, würde ich aber den staatskirchenrechtlichen Verantwortlichen der heutigen Generation gerne gönnen wollen.

IV. NOTWENDIGKEIT EINES GEDEIHLICHEN ZUSAMMENWIRKENS

Ich habe die ekklesiologischen und ekklesiopraktischen Probleme, die mit den staatskirchenrechtlichen Systemen gegeben sind, bewusst pointiert herausgestellt, um darauf hinzuweisen, dass das Miteinander der beiden Rechtssysteme nur dann funktioniert und auch eine gute Zukunft haben wird, wenn beide einvernehmlich zusammenwirken und sowohl ihre Kompetenzen als auch ihre Grenzen klar kennen.³⁶ Ein solches Zusammenwirken ist auch deshalb besonders notwendig, weil es in den vergangenen Jahren schwerwiegenden Belastungsproben ausgesetzt gewesen ist und es weiterhin bleibt, wenn ich nur an die

³⁵ U. J. Cavelti, Elemente einer Konkordatspolitik, in: SJKR / ASDE 9 (2004) 95-140, zit. 119.

³⁶ R. Zihlmann, „Einvernehmlich“. Zürcher Erfahrungen zur Partnerschaft zwischen kanonischen Instanzen und religionsrechtlichen Körperschaften, in: R. Ligginstorfer / B. Muth-Oelschner (Hrsg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung (Freiburg /Schweiz 2000) 575-596.

unhaltbaren Entwicklungen in den Kirchgemeinden Röschenz und Kleinlützel denke. Diese Konfliktsituationen haben es an den Tag gebracht, dass das Zusammenwirken zwischen kanonischen und staatskirchenrechtlichen Organen gleichsam nur bei „schönem Wetter“ funktioniert, in der Krisensituation aber weithin versagt.

1. Verschiedene Kompetenzen und klare Grenzen

Mit diesen Konfliktsituationen ist eine letzte Inkompatibilität der beiden Rechtssysteme an den Tag getreten, die es aufmerksam und klug weiter zu verfolgen gilt. Dieses Problem kann freilich nicht auf dem Weg gelöst werden, dass sich im Konflikt die Kirche stets den staatskirchenrechtlichen Vorgaben zu beugen hätte, wie dies alt Bundesrichter *Giusep Nay* insinuiert, wenn er die Kompetenz-Kompetenz bezüglich der Regelung des Verhältnisses von Kirche und Staat einseitig dem Staat zuordnet.³⁷ In dieselbe problematische Richtung hat auch das Kantonsgericht Basel-Landschaft in der causa Röschenz geurteilt, dass nämlich die korporative Freiheit der römisch-katholischen Kirche selbst im innerkirchlichen Bereich ihre unbedingte Grenze immer beim staatlichen Recht finden müsse, wie es in der schriftlichen Urteilsbegründung heisst: „Die aus Art. 29 der Bundesverfassung fliessenden Grundrechtsbestimmungen sind stärker zu gewichten als die in der Verfassung der Landeskirche enthaltenen Verweise auf Lehre und Rechtsordnung der römisch-katholischen Kirche; die Grundrechtsnormen müssen deshalb grundsätzlich innerkirchlichem Recht vorgehen.“ Und wenn das Gericht hinsichtlich der „Güterabwägung zwischen dem Selbstbestimmungsrecht der Kirche und staatlichem Rechtsgüterschutz“ geurteilt hat, es müsse immer dem Letzteren der absolute Vorrang gegeben werden, dann muss die Rückfrage erlaubt sein, ob eine solche absolute Staatsbezogenheit die Freiheit der Kirche, aber auch diejenige der landeskirchlichen Ordnung noch zu garantieren vermag oder ob sie sie nicht vielmehr erstickt.³⁸ Auf jeden Fall ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen den kanonischen und den staatskirchenrechtlichen Vorgaben auf der einen und zwischen den staatskirchenrechtlichen und den staatsrechtlichen Vorgaben auf der anderen Seite eine offene Frage, die auch in der neueren Bundesverfassung noch keineswegs gelöst ist.³⁹

Wenn in Konfliktsituationen das kirchliche Recht stets dem Staatskirchenrecht unterliegen müsste, stellt sich zudem die Frage, wie es denn nun um die ansonsten viel gepriesene Einvernehmlichkeit zwischen beiden Rechtsinstitutionen in Tat und Wahrheit bestellt ist. Nur wenn diese Frage einer tragfähigen Antwort entgegengeführt werden kann, darf man in der Zukunft hinsichtlich eines gedeihlichen Zusammenwirkens zuversichtlich sein. Gemäss ihrem eigenen Selbstverständnis haben die staatskirchenrechtlichen Institutionen die Aufgabe, das Leben und Wirken der Kirche administrativ und finanziell zu ermöglichen und zu unterstützen. Überall dort, wo die staatskirchenrechtlichen Institutionen diese Verantwortung wahrnehmen, sind sie ein Segen für die Kirche. Dort hingegen werden sie zum Problem, wo sie im Gegenteil die Wahrnehmung der Verantwortung der kirchlichen Autorität behindern oder gar untergraben und wo sich deshalb im Konfliktfall das Kirchenrecht dem Staatskirchenrecht prinzipiell zu beugen hätte.

Das Zusammenwirken zwischen den kirchlichen und den staatskirchenrechtlichen Instanzen ist eine sensible Gratwanderung, die eine gute Kenntnis der komplizierten Sachlage voraussetzt. Für ein gutes Zusammenwirken erscheint es mir deshalb unabdingbar, dass die Verantwortlichen in diesen staatskirchenrechtlichen Institutionen mit einer entsprechenden

³⁷ G. Nay, Staatskirchenrecht. Der Dualismus als Chance, in: Schweizerische Kirchenzeitung 172 (2004) 898, 900-903, zit. 898.

³⁸ Vgl. W. Gut, Fehlender Respekt gegenüber der Kirchen- und Religionsfreiheit. Zum Urteil des Kantonsgerichts Basel-Landschaft vom 5. September 2007 im Fall der Röm.-Kath. Kirchgemeinde Röschenz, in: Schweizerische Kirchenzeitung 11 / 2008 Beilage.

³⁹ K. Koch, Religionsrecht der Schweiz im Licht der Religionsfreiheit, in: R. Pahud de Mortanges (Hrsg.), Das Religionsrecht der neuen Bundesverfassung. Le droit des religions dans la nouvelle Constitution fédérale = Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht. Band 10 (Freiburg/Schweiz 2001) 93-103.

Bildung begleitet werden. Ich anerkenne dankbar, dass verschiedene staatskirchenrechtliche Institutionen auf kantonaler Ebene in unserem Bistum für neu gewählte Kirchenräte und Kirchenrätinnen Einführungskurse organisieren, bei denen sowohl das katholische Kirchenverständnis als auch das gute Zusammenwirken zwischen den staatskirchenrechtlichen und kirchlichen Instanzen thematisiert wird. Es ist mir ein grosses Anliegen, dass in allen Bistumskantonen solche Einführungskurse durchgeführt werden, auch und gerade im Dienst der unmittelbar betroffenen Kirchgemeinderäte und Kirchenräte, die ihre Verantwortung nur wahrnehmen können, wenn sie in solider Weise darauf vorbereitet werden.

2. Kirchenrechtliche Anerkennung der staatskirchenrechtlichen Institutionen?

Überblickt man die ganze Problematik im Verhältnis der Kirche zu den staatskirchenrechtlichen Institutionen, wird man gegenüber einer neuerdings von verschiedenen Personen postulierten „synodalen“ Interpretation der staatskirchenrechtlichen Gremien durch die Kirche selbst und damit einer partikularrechtlichen Anerkennung der staatskirchenrechtlichen Institutionen als kirchliche Gremien äusserst skeptisch sein müssen. In diese Richtung hat vor allem alt Bundesrichter *Guisep Nay* eine „Änderung der defensiven Haltung der Kirche“ und folglich eine „Anerkennung von Kirchgemeinden und Kantonalkirchen als gewohnheitsrechtliche Institutionen des partikularen Kirchenrechts“ gefordert, weil damit eine Anerkennung von deren kirchlichem Charakter auch nach Kirchenrecht verbunden wäre.⁴⁰

Auf diese Forderung könnte zunächst nur unter der Voraussetzung eingetreten werden, dass die staatskirchenrechtlichen Organisationen auf kantonaler Ebene inskünftig auf die Bezeichnung „Kirche“ für eine staatskirchenrechtliche Körperschaft verzichten. Dass es sich dabei nicht um die Infragestellung eines absoluten Dogmas handelt, kann man bereits daraus ersehen, dass sich staatskirchenrechtliche Organisationen auf kantonaler Ebene – wie beispielsweise St. Gallen, Solothurn, Zug und Zürich – nicht als „Landeskirchen“ oder „Kantonalkirchen“ bezeichnen, sondern bewusst andere Bezeichnungen gewählt haben, die dem eigentlichen Charakter dieser Organisationen besser entsprechen.

Vor allem aber in theologischer Sicht sind staatskirchenrechtliche Organe auf kantonaler Ebene staatliche Institutionen mit einer kirchlichen Zweckbestimmung, aber sie sind keine Kirchen, wie bereits Bischof *Anton Hänggi* in seiner Stellungnahme zum Vorentwurf zum Kirchgemeindegesetz der so genannten römisch-katholischen Landeskirche des Kantons Luzern im Jahre 1972 unmissverständlich eingeschärft hat, dass sich eine staatliche Kirchenorganisation nicht zur Kirche erklären könne und dass es folglich nicht angehe, „die Kirche in eine Amts- (Klerus-) und eine Landes- (Volks-) Kirche zu spalten, wie auch der Staat sich nicht teilen lässt in einen Regierungs- und einen Volksstaat.“ Eine so genannte „Landeskirche“ sei deshalb nur eine staatliche Organisationsform für das Kirchenvolk, nicht hingegen die Kirche an sich, und dürfe auch nicht so bezeichnet werden.⁴¹ Wiewohl Bischof Hänggis Votum damals nicht berücksichtigt worden ist, hat er posthum mit dem letztjährigen Entscheid des Bundesgerichts Recht bekommen, das nur die Universalkirche als Kirche und die so genannte „Landeskirche“ als ein staatskirchenrechtliches Konstrukt bezeichnet hat. Ähnliches wäre zudem aus den weiter oben genannten Gründen auch von der Bezeichnung eines Kirchenparlamentes als „Synode“ zu sagen.

⁴⁰ G. Nay, Kirche und Staat im Lichte der Religionsfreiheit. Die schweizerische Lösung des Dualismus, in: A. Loretan / F. Luzatto (Hrsg.), Gesellschaftliche Ängste als theologische Herausforderung. Kontext Europa (Münster 2004) 65-78, zit. 74f.

⁴¹ Archiv des bischöflichen Ordinariates in Solothurn, M 977.

Die Forderung einer partikularrechtlichen Anerkennung staatskirchenrechtlicher Institutionen als kirchliche Wirklichkeiten steht vor allem der Tatsache entgegen, dass solche Institutionen in der Kirche gar nicht vorgesehen sind, sondern staatliche und vom Staat geforderte Kreationen sind, die nicht nachträglich gleichsam kirchlich „getauft“ werden können. Eine solche globale Anerkennung müsste zudem die Anerkennung aller gegenwärtigen und zukünftigen Repräsentanten dieser Institutionen mit einschliessen und käme einer Pauschalzustimmung zu allen heute und morgen gewählten und zu wählenden Kirchgemeinderäten und Kirchenräten gleich. Gewiss wäre dies angesichts vieler Repräsentanten staatskirchenrechtlicher Organisationen, die heute vorbildlich wirken, kein Problem. Was aber wäre mit jenen Personen, die sich bewusst in staatskirchenrechtliche Gremien wählen lassen, um gegen die Kirchenleitung zu arbeiten, oder mit jenen Personen, die nicht aus kirchlichen, sondern aus politischen Gründen Einsitz in solche Gremien nehmen wollen, zumal in jenen Kantonen – wie Solothurn – , in denen die Auswahl für die Kirchgemeinderäte noch immer eine Angelegenheit der politischen Parteien ist? Diese Personen könnten sich dann nicht nur darauf berufen, dass sie mit dem Segen der Kirche arbeiten, sondern das ganze Wirken dieser Personen und Institutionen wäre von der Kirche von vorneherein pauschal abgesegnet.

Dies aber kann der Kirche nicht zugemutet werden, zumal sie gemäss ihrem Selbstverständnis Beauftragungen in erster Linie im Blick auf Personen und nicht Institutionen ausspricht. Dies wird aber von den staatskirchenrechtlichen Institutionen selbst verunmöglicht, da deren Repräsentanten durch Wahl in ihr Amt kommen und der Bischof dabei kein Wort zu sagen hat. Es ist bereits heute eigenartig, dass ich bei der Besetzung von wichtigen Aufgaben in den regionalen Bischofsvikariaten die staatskirchenrechtlichen Institutionen vor der Ernennung konsultiere, während die Repräsentanten der staatskirchenrechtlichen Organe – ohne mein Wissen und meine Konsultation – einfach gewählt werden, wobei ich zumeist irgendwelchen Medien entnehmen muss, wer gewählt worden ist. Einem solchen Verfahren und den aus ihm hervorgegangenen Personen blankomässig und blind zuzustimmen, ist mit der Verantwortung eines Bischofs schlicht nicht zu vereinbaren. Es ist zudem seltsam, dass Dienste wie Lektoren oder Kommunionhelfer einer kirchliche Beauftragung bedürfen, während Repräsentanten der staatskirchenrechtlichen Organe, denen eine grosse Verantwortung für die Kirche zukommt, ohne jede kirchliche Beauftragung dastehen.

Dieser Argumentation hat *Daniel Kosch* vorgeworfen, sie verrate „ein eingeschränktes Amts- und Kirchenverständnis“, das beispielsweise nicht berücksichtige, dass die „Wahl auch in der Kirche ein gültiges Verfahren sei, Menschen für gewisse Aufgaben zu bestimmen“, wobei er sich auf die Abtwahl und die Papstwahl beruft.⁴² Völlig ausgeblendet hat *Daniel Kosch* freilich den grundlegenden Unterschied, dass Christen, die zum Abt oder zum Papst gewählt worden sind, eine kirchliche Ausbildung hinter sich haben und sich im kirchlichen Dienst lange Zeit bewährt haben, was bei den Repräsentanten der staatskirchenrechtlichen Organisationen in der Regel nicht zutrifft, weil hier vielmehr das demokratische Grundprinzip gilt, dass wer gewählt ist, auch eo ipso kompetent ist.

Dass dieses demokratische Prinzip in der Kirche angesichts der heutigen Situation einer zunehmenden Verdunstung des Glaubens und des Kirchenverständnisses immer mehr Probleme provoziert und in einer Glaubensgemeinschaft nur äusserst beschränkt angewendet werden dürfte, ist ein weiterer Indikator dafür, dass eine partikularrechtliche Anerkennung der staatskirchenrechtlichen Institutionen aus ekklesiologischen Gründen nicht in Frage kommen kann, dass vielmehr gerade auch bei der Frage der Auswahl oder Wahl der Verantwortlichen

⁴² D. Kosch, *Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz* (Zürich 2007) 39.

eine grosse Inkompatibilität der beiden Rechtssysteme aufscheint. Von daher muss es dabei bleiben, dass staatskirchenrechtliche Organisationen staatliche Institutionen, freilich mit einer kirchlichen Zweckbestimmung, sind. Dies muss genügen, um in der Pastoral der Kirche sinnvoll zusammenarbeiten zu können, zumal in der heutigen Situation, in der die Kirche vor neuen und epochalen Herausforderungen steht.

V. Staatskirchenrecht und neues pastorales Paradigma

Damit wird der Blick frei auf die zweifellos grösste Herausforderung, der sich auch die staatskirchenrechtlichen Systeme in der heutigen pastoralen Situation stellen müssen. Dabei ist von der Grundvoraussetzung auszugehen, dass das staatskirchenrechtliche System der Kirchgemeinden im Wesentlichen auf dem Pfarreiprinzip beruht, weil es Kirchgemeinden nur geben kann, weil es Pfarreien gibt und weil die ersteren im Dienst der letzteren stehen und deren Leben administrativ und finanziell unterstützen. Diese Grundvoraussetzung hat zur Konsequenz, dass, wenn die Bedeutung der Pfarrei geringer wird, dies notwendigerweise auch Rückwirkungen auf die Kirchgemeinden haben wird. Diesem neuen Phänomen müssen wir uns eingehend zuwenden, weil es eine grosse Herausforderung an die Pastoral der Kirche in Gegenwart und Zukunft darstellt.

1. Pfarrei und Kirchgemeinde am Ende des Konstantinischen Zeitalters

Die Pfarrei ist zwar auch heute für den einzelnen Katholiken der unmittelbare Lebensort, der ihn den Glauben in seiner kirchlichen Gestalt erfahren lässt. Im Normalfall findet der katholische Christ auch heute in der Pfarrei und damit im Umfeld seines Lebensalltags, seines Freundes- und Bekanntenkreises und in der Begegnung der sonntäglichen Gottesdienstgemeinschaft emotional seine kirchliche Beheimatung. Von daher lebt Kirche durchaus zunächst in der Pfarrei. Dennoch muss sofort hinzugefügt werden, dass Kirche sich nie in der Pfarrei erschöpfen kann und darf. Kirche ist immer auch mehr als Pfarrei, und sie ist es in der Geschichte auch immer gewesen. Denn es hat neben den Pfarreien immer auch apostolische Bewegungen gegeben, die den Raum der Ortsgemeinde oder sogar der Ortskirche überschritten haben. Zu denken ist dabei in der frühen Zeit der Kirche an die Mönchsbeziehung, später an die grossen Ordensgründungen der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten, an die grossen missionarischen Kongregationen im 19. Jahrhundert bis hin zu den neuen geistlichen Gemeinschaften und kirchlichen Bewegungen heute.⁴³ Wie wir heute zwischen diesen neuen kirchlichen Bewegungen und den Pfarreien manchmal Reibungsflächen beobachten können, so hat es auch in der Geschichte zwischen den ortsgemeindlichen und den apostolischen kirchlichen Wirklichkeiten immer wieder Auseinandersetzung und Streit gegeben, und zwar vor allem dann, wenn die ortsgemeindliche Struktur in einer verengten und verarmten Sicht der Kirche verabsolutiert worden ist.

Da Kirche immer auch mehr als Pfarrei ist und folglich die Sozialgestalt der Gemeindekirche kein Gestaltungsmonopol von Kirche für sich beanspruchen kann, ergibt sich bereits aus diesen theologischen Gründen eine gewisse Relativierung des Pfarreiprinzips und in der Folge auch des staatskirchenrechtlichen Prinzips der Kirchgemeinden und vor allem des Prinzips der Gemeindeautonomie. In der heutigen Situation wird die Bedeutung der Pfarrei noch zusätzlich aus soziologischen Gründen geringer, die in gesellschaftlichen Verschiebungen liegen, die man nicht nur in der Abkehr nicht weniger Menschen heute von der Volkskirche und in den daraus folgenden gelockerten Beziehungen zu Pfarrei und Kirchgemeinde wahrnehmen muss. Auch der zunehmend antiinstitutionell geprägte Geist in der heutigen

⁴³ J. Cardinal Ratzinger, Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio (Augsburg 2002) 151-179.

Gesellschaft und die hohe Mobilität der Bevölkerung durchbrechen in ihrer praktischen Bedeutung die kirchliche Struktur von Pfarrei und Kirchgemeinde.

Dieses Gesamtproblem kann man in der kurzen Diagnose zusammenfassen, dass einerseits den staatskirchenrechtlichen Systemen die Vorstellung und Existenz von Volkskirchen mit ihren starken Pfarreibindungen zugrunde liegen, dass diese andererseits aber in der heutigen Gesellschaft einem starken Erosionsprozess ausgesetzt sind, der in einem engen Zusammenhang mit der Situation der gesamten modernen und postmodernen Kultur steht, wie *Medard Kehl* mit Recht urteilt: „Die grossen Kirchen sind massiv in die gegenwärtigen Krisenphänomene unserer neuzeitlichen Kultur hineinverstrickt und teilen darum auf ihre Weise die Problematik dieser Kultur.“⁴⁴ Wenn man diese Diagnose ernst nimmt, dann drängt sich unweigerlich das Urteil auf, dass wir uns gegenwärtig in der Phase des endgültigen Endes der konstantinisch geprägten Gestalt des Christentums und der Kirche befinden, wobei darunter die durchgehende Vergesellschaftung des Christentums in dem Sinne zu verstehen ist, dass man gleichsam aufgrund der Geburt Christi wird und selbstverständlich in die Kirche hineinwächst.⁴⁵

Die Zeichen der Zeit weisen aber eindeutig in die Richtung, dass das konstantinische Bündnis zwischen Kirche und Staat immer mehr aufgelöst wird und dass die mit diesem Bündnis gegebene Selbstverständlichkeit des Hineinwachsens der Menschen in die Kirche aufgrund ebenso selbstverständlicher Sozialisationspraxis des Glaubens stets unwirksamer wird. Denn das Strukturganze, das der (nach-)konstantinischen Sozialisationspraxis zugrunde liegt, bricht immer mehr auseinander, und zwar irreversibel; und die gesellschaftlichen Stützen der Volkskirche, die bisher das Christwerden und Kirchesein getragen haben, verschwinden unaufhaltsam. Darin liegt der äusserst labil und fragil gewordene Status der volksskirchlichen Situation der katholischen Kirche in unseren Breitengraden begründet. Deshalb wird auch der Kirche in unserem Land immer deutlicher jener Prozess bevorstehen, den nach dem Urteil von Kardinal *Walter Kasper* die Freikirchen vorweggenommen haben, nämlich „die Unabhängigkeit und Freiheit vom Staat und den Abschied von der konstantinischen Epoche der Kirche“⁴⁶.

Angesichts dieser gravierenden Verschiebungen kann kein Zweifel darüber bestehen, dass auch die staatskirchenrechtlichen Systeme mit ihrer starken Konzentration auf die Kirchgemeinde und mit ihrem forcierten Prinzip der Gemeindeautonomie einer notwendigen Anpassung bedürfen. Denn ohne eine solche Anpassung erwecken diese Systeme nicht nur den Anschein einer nach wie vor volksskirchlichen Situation, sondern sie stehen auch in der grossen Gefahr, diese zu perpetuieren. Ablesbar ist dies vor allem daran, dass auch heute nicht wenige Angehörige von Pfarreien und Kirchgemeinden problemlos das bisher vererbte, gewachsene und volksskirchlich geprägte Christsein – freilich kontrafaktisch – voraussetzen, auch weiterhin auf eine volksskirchlich orientierte Pastoral der flächendeckenden Begleitung und der Bestandswahrung setzen und dabei entweder in einer gewissen Selbstzufriedenheit auf die doch noch gut funktionierende Volkskirche blicken oder angesichts dessen, was alles nicht mehr funktioniert, ins Murren ausbrechen – wie das Volk Israel in der Wüste, das sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurückgeseht hat.

2. Initiationspastoral als besondere Herausforderung

⁴⁴ M. Kehl, Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche, in: G. Koch / J. Pretschner (Hrsg.), Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen (Würzburg 1994) 40-62, zit. 41-42. Vgl. auch Ders., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose (Freiburg i. Br. 1996).

⁴⁵ Vgl. H. Mühlen, Kirche wächst von innen. Wege zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft (Paderborn 1996).

⁴⁶ W. Kasper, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1999, in: *Catholica* 54 (2000) 81-97, zit. 93.

Mit einer solchen in pastoraler Sicht äusserst riskanten Reduktion der Ekklesiologie auf die volksgemeinlich geprägte Pfarrei und Kirchengemeinde kann man aber jenem grundlegenden Wandel, dem die Kirche in unserer Situation ausgesetzt ist, nicht mehr gerecht werden. Das Hauptproblem, das sich beim Festhalten an der heutigen Gestalt den staatskirchenrechtlichen Systemen stellt, besteht darin, dass sie von einem pastoralen Paradigma ausgehen und es zugleich festschreiben, das der heutigen Situation nicht mehr genügend entspricht und das seine Erfolgslosigkeit immer deutlicher an den Tag bringt, nämlich das volksgemeinliche, gemeindeorientierte und letztlich konstantinische Paradigma. Dieses Problem ist mit Händen zu greifen vor allem bei der Initiationspastoral, die eine besondere Herausforderung darstellt⁴⁷. Um diese besser verstehen zu können, muss freilich kurz in die Geschichte zurückgeblendet werden.

a) Kirchliche Initiation im Wandel der Geschichte

Die ursprüngliche Gestalt der kirchlichen Initiation war der Katechumenat. Dieser war in der alten Kirche jene Institution, in der die Taufbewerber die Ernsthaftigkeit der mit ihrer Taufe verbundenen Umkehr an den Tag zu legen hatten. Denn die Taufe wurde nicht einfach als Sakrament verstanden, das rein äusserlich vollzogen werden könnte, sondern sie impliziert nach dem damaligen Verständnis vielmehr einen radikalen Existenzwandel von der „fleischlichen“, der Sünde und dem Tod ausgelieferten Existenz, zur „geistlichen“, von Gottes Geist geleiteten Existenz im Sinne der Befreiung zum wahren Sein, die Gestalt gewinnen muss in einer radikalen Änderung der Lebensweise, die vor allem einschliesst, in Übereinstimmung mit Christus zu leben. Die Taufbewerber mussten deshalb an einem dreijährigen Taufunterricht teilnehmen, dessen Ziel es war, sorgfältig in das jüdisch-christliche Glaubenswissen und in die Lebensform des Glaubens in der Gemeinschaft der Kirche einzuführen.

Dahinter steht die Überzeugung der frühen Kirche, dass sich das Christwerden in einem langen Weg der Wandlung und der Bekehrung vollzieht, den der Mensch Schritt für Schritt zu gehen hat. Die alte Kirche ging deshalb selbstverständlich davon aus, dass sich das christliche Leben bei den Taufbewerbern nicht von selbst einstellt, sondern dass es erlernt und eingeübt werden muss. Ebenso selbstverständlich ging sie davon aus, dass das Böse mächtig ist und dass um das Kommen der Gottesherrschaft gekämpft werden muss. Von welcher existenziellen Tragweite der Katechumenat empfunden wurde, zeigt beispielsweise *Augustins* Vergleich der christlichen Initiation in die Kirche mit der Herstellung des Brotes: Wie das Korn, das über den Bergen zerstreut war, gesammelt, gedroschen und gemahlen, mit Wasser zum Teig vermischt und im Feuer gebacken wird, so müssen die Katechumenen durch die Mühen der Taufvorbereitung hindurch gehen, im Wasser getauft und im Feuer des Heiligen Geistes zum einen Brot, nämlich zum Leib Christi, werden.⁴⁸

Und welche einschneidenden Konsequenzen im Leben der Christen die Taufe in der Alten Kirche mit sich brachte, kann man an der Tatsache ablesen, dass für die Getauften viele heidnische Berufe nicht mehr in Frage kamen, und zwar genauerhin alle Berufe, die mit dem heidnischen Kult in Berührung standen – wie beispielsweise Schauspieler und Gladiatoren, Astrologen und Traumdeuter, Zuhälter und Dirnen. Taufbewerber wurden deshalb nur zugelassen, wenn sie bereit waren, solche Berufe aufzugeben. Hinter dieser „Liste der christlichen Verweigerungen“⁴⁹ steht die Überzeugung, dass die Taufe auch zu Ablehnungen von Verhaltensweisen führt, die „man“, nämlich der durchschnittliche Mensch zu tun pflegt.

⁴⁷ Vgl. K. Koch, Initiation in die Kirche. Eine pastorale Herausforderung der Kirche heute im Licht der Tradition, in: .R. Sclarick (Hrsg.), *Damit sie das Leben haben* (Joh 10, 10). Festschrift für Walter Kirchscläger zum 60. Geburtstag (Zürich 2007) 131-146.

⁴⁸ Augustinus, *Sermo* 227, 1.

⁴⁹ G. Lohfink, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes* (Freiburg i. Br. 1998) 261.

In der alten Kirche war also die kirchliche Initiation mit dem Katechumenat als dem ursprünglichen und eigentlichen Weg des Christwerdens und damit der Umkehr verbunden, der mit der Feier der Eucharistie besiegelt wurde. Mit der Konstantinischen Wende und vollends mit der Erklärung des Christentums zur offiziellen Staatsreligion jedoch war der Verfall der pastoralen Institution des Katechumenats um das fünfte Jahrhundert nicht mehr aufzuhalten. Diese grundlegende Wende hatte zur Konsequenz, dass „an die Stelle eines umfassenden Katechumenats für *Ungetaufte*“ nun „die Unterweisung der Kinder *nach der Taufe*“ trat⁵⁰. Während in der alten Kirche die Initiation der Feier des Sakramentes vorausgegangen war, stand nun nach der Konstantinischen Wende das Sakrament am Anfang und folgte die Initiation auf die Feier des Sakraments, die in der pastoralen Trias von Familie, Schule und kirchlichem Religionsunterricht zu vollziehen war.

Heute stehen wir nochmals vor einer grundlegend anderen und neuen Situation, die Papst *Benedikt XVI.* bereits als Präfekt der Glaubenskongregation dahingehend diagnostiziert hat, dass sich ein Grossteil der Christen heute „faktisch im Katechumenats-Status“ befindet und dass wir dies in der Pastoral „endlich ernst nehmen müssen“. In der Tat werden in der heutigen Situation selbst die geschichtlich gewachsenen traditionellen Wege der Glaubensweitergabe und der Hinführung zum Glauben und kirchlichen Leben und die damit verbundenen Lernorte – Familie, Pfarrei und Schule - zunehmend schwächer oder fallen ganz aus. Nicht nur findet in vielen Familien die Primärsozialisation im kirchlichen Leben nicht mehr statt, sondern auch in der Schule wird die Weitergabe des Glaubens zunehmend prekärer; und selbst der Religionsunterricht, der immer nur subsidiär zu wirken vermag, kann kaum mehr auf bereits vorhandenen Glaubensgrundlagen aufbauen.

b) Wiederentdeckung des Katechumenates

Diese Entwicklungen haben zur Konsequenz, dass im dominierenden Mittelpunkt der pastoralen Arbeit die Sakramentalisierung des menschlichen Lebens steht und gerade nicht die Evangelisierung, die in einer missionarischen Situation zweifellos im Vordergrund stehen müsste. Denn die Pastoral muss in der heute weithin diffus gewordenen Situation, wie Kardinal *Walter Kasper* mit Recht betont hat, von der „pastoralen Prävalenz des Wortes vor dem Sakrament“ ausgehen.⁵¹

Nimmt man diese pastorale Situation ernst, kann und darf die Kirche nicht mehr einfach voraussetzen, dass die Menschen schon wissen, was Christsein ist und wie sich kirchliches Leben gestaltet. Sie muss vielmehr davon ausgehen, dass es gilt, den Glauben und das Leben in der Kirche in jeder Generation von Grund auf neu zu lernen. Während die Missionskirchen den Zusammenhang zwischen Initiation und Katechumenat bereits seit längerer Zeit wieder neu entdeckt haben, und während dieser Zusammenhang für die Freikirchen in anderer Weise wichtig geworden ist, stellt heute angesichts der weitgehenden Entkirchlichung und Entchristlichung in den westlichen Gesellschaften „die Erneuerung des Katechumenats inzwischen auch für die historischen Kirchen eine Lebens- und Überlebensnotwendigkeit“ dar⁵². Da nämlich die Selbstverständlichkeit der traditionellen Form eines „vererbten“ Christentums brüchig geworden ist und wir uns auch in den westlichen Gesellschaften den Herausforderungen einer missionarischen Situation nicht mehr verschliessen können und

⁵⁰ Vgl. H. Mühlen, *Kirche wächst von innen. Weg zu einer glaubensgeschichtlich neuen Gestalt der Kirche. Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft* (Paderborn 1996) 97.

⁵¹ W. Kasper, *Wort und Sakrament*, in: *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970) 285-310, zit. 310.

⁵² Vgl. W. Kardinal Kasper, *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*, in: A. Raffelt (Hrsg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann* (Freiburg i. Br. 2001) 581-599, zit. 585.

dürfen⁵³, liegt in der Wiederentdeckung des Katechumenats eine pastorale Herausforderung und Chance vor uns, der wir uns stellen sollten.⁵⁴

Dieser Herausforderung können wir nur entsprechen, wenn die herkömmliche Pastoral der Initiation ihre ursprünglich katechumenale und dies heisst erstverkündigende-evangelisierende Dimension zurückgewinnt. Die französische Christentumssoziologin *Danielle Hervieu-Leger* hat mit Recht betont, dass die traditionelle Kategorie des „praktizierenden Katholiken“ in der heutigen pastoralen Situation kaum mehr aussagekräftig ist, jedenfalls nur noch auf eine kleine Minderheit zutrifft, dass die Mehrheit vielmehr als „Pilger“ und „Konvertiten“ zu betrachten sind. Dies sind Menschen, die nicht einfach Christen sind, sondern auf dem Weg, Christen zu werden. Pilger und Konvertiten sind deshalb noch nicht überzeugte Christen, sondern Menschen, die auf der Suche nach ihren Lebensüberzeugungen sind und Christen nur werden in der Begegnung mit überzeugten Christen und Christengemeinschaften.

Von daher stellt sich die entscheidende Rückfrage an unsere staatskirchenrechtlichen Systeme, wie sie dieser neuen katechumenalen Situation und der aus ihr notwendigerweise folgenden missionarischen Pastoral zu entsprechen vermögen. Denn diese Systeme lassen sich nach wie vor leiten von der volksgemeinschaftlichen Logik einer präzisen Erfassung der Kirchenmitglieder und der ebenso genauen Erhebung ihrer Zugehörigkeit, wie sie ihren deutlichsten Ausdruck findet in der Pflicht der Besteuerung der Kirchenmitglieder. Der „Alles-oder-Nichts-Standpunkt“ in dem Sinn, dass man entweder Mitglied der Kirche ist und seiner Steuerpflicht nachzukommen hat oder dass man sich von dieser Pflicht nur befreien kann, wenn man den so genannten Kirchenaustritt erklärt, vermag bereits der Mentalität vieler Kirchenmitglieder heute nicht mehr gerecht zu werden, weil er ihnen keine Möglichkeit lässt, sich – aus welchen Gründen auch immer – auf bestimmte Zeit vom kirchlichen Leben zu beurlauben und gleichsam „Kirchenferien“ zu verbringen, sondern weil er nur das Entweder-Oder gelten lässt und damit erst recht so genannte Kirchenaustritte provoziert. Vollends der Situation der „Pilger“ und „Konvertiten“, für die nicht die Frage der Kirchenzugehörigkeit im Vordergrund steht, sondern die auf dem Weg sind, allererst ihre Zustimmung zum christlichen Glauben und kirchlichen Leben zu finden, wird dieser „Alles-oder-Nichts-Standpunkt“ der staatskirchenrechtlichen Systeme in keiner Weise gerecht. Sie sind deshalb herausgefordert, neue Wege zu suchen, um mit einer grösstmöglichen Flexibilität einer heute notwendigen katechumenal-missionarischen Pastoral entsprechen zu können.

3. Staatskirchenrecht und missionarisch Kirche sein

Wenn wir uns dem kurz skizzierten grundlegenden Wandel, dem unsere Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Situation ausgesetzt ist, ehrlich stellen, ergeben sich somit ganz neue Fragen, die nicht allein und nicht in erster Linie mit strukturellen Anpassungen und quantifizierenden Prioritätensetzungen beantwortet werden können, wenn die Seel-Sorge nicht zur reinen Zähl-Sorge verkommen soll. Die Entwicklungen und Veränderungen in der heutigen Situation der Kirche sind aber derart gravierend, dass sie uns vor eine grundlegende pastorale Alternative stellen, die ich – gewiss etwas zugespitzt – so formulieren möchte:

Wollen wir uns einem stets rasanter werdenden Bedeutungsverlust des Christentums und der Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit einfach resignativ ergeben und allein die verbliebenen volksgemeinschaftlichen Restbestände verwalten, oder glauben wir daran, dass das Evangelium, das uns anvertraut ist, derart menschliches Leben fördernd ist, dass wir auch

⁵³ Vgl. Die Deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein (Bonn 2000).

⁵⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Erwachsenentaufe als pastorale Chance. Impulse zur Gestaltung des Katechumenats = Arbeitshilfen 160 (Bonn 2001). Vgl. auch M. Ball / E. Werner (Hrsg.), Wege zum Christwerden. Der Erwachsenenkatechumenat in Europa (Ostfildern 1994).

heute neue Christen und Christinnen für das Evangelium gewinnen können? Wollen wir unsere pastoralen Bemühungen auf ein möglichst reibungsloses und schmerzfreies Abwickeln der gewiss grossen Tradition der Volkskirche beschränken, oder wollen wir als Kirche auch heute „Menschenfischer“ für Gott sein? Oder um diese Alternative mit den Worten von *Madeleine Delbr el*, der glaubwurigen Pionierin des Glaubens in einer säkularisierten Welt, zu formulieren: Wollen wir de-missionieren oder missionieren?

„Den Glauben ins Spiel bringen“: Mit diesem Leitwort haben wir im Bistum Basel den Pastoralen Entwicklungsplan ausgearbeitet und mit ihm die genannte Alternative eindeutig in der zweiten Fragerichtung beantwortet. Oder um die Herausforderung, vor der wir heute stehen, mit *Christian Hennecke*, dem verantwortlichen Leiter des Fachbereichs Verkündigung in der Diözese Hildesheim, zu benennen: Die Kirche hat keine Zukunft, wenn sie angesichts der heutigen Mangelercheinungen nur murrst und sich nach den Fleischtopfen Ägyptens zurucksehnt. Die Kirche braucht vielmehr den Mut, über den Jordan zu gehen und „Expeditionen ins Land der Verheissung“ zu unternehmen.⁵⁵

An die staatskirchenrechtlichen Organisationen – und natürlich zunächst an die Kirche selbst – ist damit die grundlegende Frage gestellt, wie sie diesem elementaren pastoralen Paradigmenwandel zu entsprechen gedenken und welche Flexibilität sie dabei an den Tag zu legen bereit sind. In meinen Augen sind sie vor allem herausgefordert, statt permanent den kirchlichen Reformstau zu beklagen, ihren eigenen Reformstau sensibel wahrzunehmen, wie ihn *Daniel Kosch*, der Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkonferenz, unmissverständlich beim Namen genannt hat: „Die staatskirchenrechtlichen Strukturen leiden... ebenfalls unter einem Reformstau und sind gefordert, ihre eigenen Strukturen anzupassen und zu Gunsten der wichtiger gewordenen übergreifenden Aufgaben der Kirche auch ganz konkret ein Stück Besitzverzicht zu leisten.“⁵⁶

„Nicht defensiv bewahren, sondern offensiv weiterentwickeln“⁵⁷: Dies ist jedenfalls das Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde, die auch dem entscheidenden Impuls des Zweiten Vatikanischen Konzils gerecht werden will. Denn es wollte den entschiedenen Übergang von einer nur bewahrenden zu einer missionarischen Kirche fördern, weshalb für das Konzil, was heute weithin in Vergessenheit geraten ist, der Gegenbegriff zu „konservativ“ gerade nicht „progressiv“ war, sondern „missionarisch“.

V. NEUE ORTSBESTIMMUNG DER KIRCHE IN DER ÖFFENTLICHKEIT

Die Revitalisierung der grundlegend missionarischen Dimension der Kirche ruft auch nach einer neuen Ortsbestimmung der Kirche in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit und nach einer Revision der Stellung der staatskirchenrechtlichen Systeme in ihr. Die heutige Situation hat *Victor Conzemius* sensibel dahingehend diagnostiziert, dass sich die römisch-katholische Kirche in der deutschsprachigen Schweiz noch weitgehend „zwischen Staatskirchentum und kirchlicher Autonomie“ aufhält und dass es in diesem eigenartigen Schwebezustand begründet ist, dass sich die römisch-katholische Kirche in der Schweiz weitgehend durch ihr Gegenüber zum Staat und in Analogie zum Staat bestimmt⁵⁸. Denn ihren sichtbarsten Ausdruck findet diese Situation in der Existenz der staatskirchenrechtlichen Systeme, insofern die Kirchgemeinden und die so genannten „Landeskirchen“ Institutionen des staatlichen Rechts, freilich mit einer kirchlichen Zweckbestimmung, sind.

⁵⁵ Ch. Hennecke, Kirche, die über den Jordan geht. Expeditionen ins Land der Verheissung (Münster 2007).

⁵⁶ D. Kosch, Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz (Zürich 2007) 20.

⁵⁷ Ebda. 40.

⁵⁸ V. Conzemius, 150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem „Getto“ zur Ökumene (Basel und Stuttgart 1979).

Angesichts der heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen drängt sich aber stets deutlicher das Urteil auf, dass mit dieser weitestgehenden Staatsanalogie der staatskirchenrechtlichen Systeme eine zureichende und dem neuzeitlichen Grundmodell einer tendenziellen und partiellen Trennung von Staat und Kirche gerecht werdende Ortsbestimmung der Kirche in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit nicht gefördert wird. *Urs J. Cavelti* hat deshalb gerade als Jurist eine „weitere Entflechtung“ von Kirche und Staat gefordert, weil das geltende Staatskirchenrecht in vielen Kantonen die Organisationsfreiheit der Kirche noch zu sehr einschränke: „Die notwendige und für das Staatskirchenrecht charakteristische Autonomie der Konfession schlägt hier zu wenig durch.“⁵⁹ Weil die öffentlich-rechtliche Anerkennung der Kirche die Zweckverschiedenheit von Kirche und Staat zum Ausdruck bringen müsse und weil sie die Religionsfreiheit nicht aufhebe, sondern „ihr Rechnung zu tragen habe“, sollten sich auch die Bekenntnisse „nach ihrem eigenen Selbstverständnis“ einrichten können⁶⁰.

Eine solche „weitere Entflechtung“ von Kirche und Staat ist auch aus einem noch prinzipielleren Grund vordringlich. Mit dem Vorsitzenden des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof *Wolfgang Huber*, bin ich der Überzeugung, dass es für eine adäquate Ortsbestimmung der Kirche in der heutigen Gesellschaft von ausschlaggebender Bedeutung ist, „dass sie die Dyade von Staat und Kirche hinter sich lässt und ihren Ort im triadischen Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft wahrnimmt“⁶¹. Im Unterschied zur Situation der römisch-katholischen Kirche in der deutschsprachigen Schweiz, die eine starke Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer Staatlichkeit, aber eine relativ schwache Öffentlichkeit hinsichtlich ihrer Gesellschaftlichkeit aufweist, lässt sich die Beziehung von Kirche und Staat inskünftig nur adäquat beschreiben im weiteren Kontext der gesamtgesellschaftlichen Lebenswelt, in der die Kirche zunächst angesiedelt ist.

Der entscheidende Referenzrahmen der Kirche der Zukunft gerade hinsichtlich ihrer Öffentlichkeit wird deshalb in erster Linie nicht der Staat, sondern die Gesellschaft sein müssen. Dies bedeutet, dass sich die katholische Kirche selbst als Teil der gesamtgesellschaftlichen Strukturen und als Element in den vielfältigen kulturellen Verständigungsprozessen der heutigen Gesellschaft verstehen und verwirklichen muss. Dazu muss sie sich aber von einer staatsanalogen hin zu einer intermediär-gesellschaftlichen Institution wandeln und den grundlegenden Unterschied zwischen Staatlichkeit und Gesellschaftlichkeit von Religion und Kirche von Grund auf neu buchstabieren lernen. Der Bedeutung und der Problematik der staatskirchenrechtlichen Systeme wird man deshalb noch nicht gerecht, wenn man sie in einer rein innerkirchlichen Optik betrachtet. Sie müssen vielmehr auch im gesellschaftlichen Gesamtkontext beurteilt und auf ihre Zukunftsfähigkeit hin befragt werden. Diesbezüglich stehen viele Aufgaben vor uns, die ich freilich mit dieser kurzen Vorlesung nicht lösen, sondern nur auf den Traktandentisch der Kirche und der staatskirchenrechtlichen Systeme heute legen kann, und die uns alle gewiss nicht arbeitslos machen werden.

C:\Dokumente und Einstellungen\kurt.koch\Eigene Dateien\Dateien Kurt Koch\StaatskirchenrechtTheolFak.Luzern2008.doc

⁵⁹ U. J. Cavelti, Entwicklungstendenzen im schweizerischen Staatskirchenrecht, in: A. Loretan (Hrsg.), Kirche – Staat im Umbruch. Neuere Entwicklungen im Verhältnis von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften zum Staat (Zürich 1995) 206-213, zit. 208f.

⁶⁰ U. J. Cavelti, Entflechtung von Kirche und Staat. Referat vom 3.11.1982 vor dem Domkapitel der Diözese Basel. Unveröffentlichtes Manuskript.

⁶¹ W. Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche (Gütersloh 1998) 269.