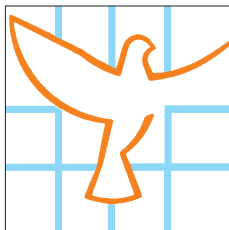


# G E W I S S E N UND FREIHEIT



Nr. 64 · 2008

## DOSSIER

### › Religionsfreiheit und Nationalismus



<b>Studien:</b> Der Laizismus – ein französischer Sonderweg? .....	3
<b>Dossier:</b> Die Bedeutung der Religionsfreiheit in einem Nationalstaat .....	23
Zwischen Nationalismus, Islamismus und Rechtsstaatlichkeit: Zur Lage der christlichen Minderheiten in der Türkei .....	42
Nationalismus und Religion: der Fall Frankreich .....	59
Die religiöse Dimension des Nationalismus in den Niederlanden .....	65
Religiöse Minderheiten und ihre Rolle bei der Entstehung und dem Auseinanderbrechen von Staaten .....	82
Vom territorialen Prinzip zur freien Wahl? Die Menschenrechte und ihr gesellschaftlicher Kontext .....	92
<b>Dokumente:</b> .....	102

# INTERNATIONALE VEREINIGUNG ZUR VERTEIDIGUNG UND FÖRDERUNG DER RELIGIONSFREIHEIT



*Von den Vereinten Nationen und dem Europarat  
mit beratendem Status anerkannt.*

Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern  
Generalsekretär: Karel Nowak

Die in den Essays, Artikeln, Kommentaren, Buchbesprechungen und Informationen geäußerten Auffassungen entsprechen ausschließlich den Ansichten ihrer jeweiligen Verfasser und geben nicht unbedingt die Meinung der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit wieder, deren offizielles Organ diese Zeitschrift ist.

## **Ehrenkomitee**

Präsidentin: Mary ROBINSON, frühere Präsidentin der Republik Irland und ehemalige UN-Hochkommissarin für Menschenrechte, U.S.A.

## **Mitglieder**

Abdelfattah AMOR, ehemaliger Präsident des UNO-Menschenrechtsausschusses, Tunesien

Jean BAUBEROT, Universitätsprofessor, Leiter der Gruppe für Religionssoziologie und Laizität, IRESCO, Frankreich

Bert B. BEACH, ehemaliger Generalsekretär der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit, U.S.A.

François BELLANGER, Universitätsprofessor, Schweiz

Olivier CLEMENT, Universitätsprofessor, Frankreich

Alberto de la HERA, Generaldirektor für religiöse Angelegenheiten im spanischen Justizministerium, Spanien

Silvio FERRARI, Universitätsprofessor, Italien

Alain GARAY, Anwalt am Pariser Berufungsgericht sowie Forscher an der Universität von Aix-Marseille, Frankreich

Humberto LAGOS, Universitätsprofessor, Schriftsteller, Chile

Adam LOPATKA, ehemaliger Erster Vorsitzender des Obersten polnischen Gerichtshofs, Polen

Francesco MARGIOTTA BROGLIO, Universitätsprofessor, Italien

Rosa María MARTINEZ DE CODES, Universitätsprofessorin, Spanien

Jorge MIRANDA, Universitätsprofessor, Portugal

Raghunandan Swarup PATHAK, ehemaliger Vorsitzender des Obersten Indischen Gerichtshofs, ehemaliger Richter am Internationalen Gerichtshof

Emile POULAT, Professor, Leiter der Forschungsabteilung des CNRS, Frankreich

Jacques ROBERT, Universitätsprofessor, ehemaliges Mitglied des Verfassungsrats, Frankreich

Jean ROCHE, Mitglied des Instituts, Frankreich

Joaquim RUIZ-GIMENEZ, Universitätsprofessor, früherer Minister, UNICEF-Vorsitzender, Spanien

Antoinette SPAAK, Vorsitzende des Rates der französischen Gemeinschaft Belgiens, Abgeordnete und Staatsministerin

Mohamed TALBI, Universitätsprofessor, Tunesien

Rik TORFS, Universitätsprofessor, Belgien

Gheorghe VLADUTESCU, Vizepräsident der rumänischen Akademie, ehemaliger Staatssekretär für Religiöse Angelegenheiten, Rumänien

# GEWISSEN UND FREIHEIT

*Offizielles Organ der Vereinigung*

---

© Gewissen und Freiheit

Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern,

Telefon +41 (0)31 359 15 27/32, Fax +41 (0)31 359 15 66

E-Mail: [gewissen-und-freiheit@aidlr.org](mailto:gewissen-und-freiheit@aidlr.org)

Website: [www.aidlr.org](http://www.aidlr.org)

Chefredaktion: Karel Nowak

Redaktion: Sigrid Büsch

## Redaktionsausschuss

Karel NOWAK, M. A., Bern, Schweiz

Bert B. BEACH, Dr. phil., Silver Spring, USA

Daniel BASTERRA, Dr. iur., Madrid, Spanien

Reinder BRUINSMA, D. theol., Huis ter Heide, Niederlande

André DUFAU, Dr. iur., Dammarie-les-Lys, Frankreich

John GRAZ, Dr. hist. relig., Silver Spring, USA

Jan PAULSEN, Dr. theol., Silver Spring, USA

Maurice VERFAILLIE, DEA, Gland, Schweiz

Jean-Claude VERRECCHIA, Dr. sc. rel., Bracknell, England

Abonnement (1 Ausgabe pro Jahr)

Schweiz CHF 27,-\*

Gewissen und Freiheit  
Gubelstrasse 23  
CH-8050 Zürich

Europäische Länder € 18,- (CHF 28,-)\*

Gewissen und Freiheit  
Hildesheimer Straße 426  
D-30519 Hannover

Außereuropäische Länder € 19,- (CHF 30,-)\*

Gewissen und Freiheit  
Nußdorfer Straße 5  
AT-1090 Wien

\* Alle Preise inkl. Porto + Verpackung

Fördernde Mitglieder (Passivmitglieder) erhalten „Gewissen und Freiheit“ kostenlos.

## Ausgaben in anderen Sprachen

Conscience et liberté Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Bern

Coscienza e libertà Lungotevere Michelangelo 7, IT-00192 Roma

Conciencia y libertad Calle Cuevas 23, ES-28039 Madrid

Consciência e liberdade Rua Porta Delgada 1, PT-1000-239 Lisboa

Savjest i sloboda Krajska 14, HR-41000 Zagreb (Kroatisch und Serbisch)

# Inhaltsübersicht

---

<b>36. Jahrgang</b>	<b>2008</b>	<b>Nr. 64</b>
<b>Leitartikel</b>		3
<b>Studien</b>		
<i>J. BAUBEROT</i>	Der Laizismus – ein französischer Sonderweg?	6
<b>Dossier</b>	<b>Religionsfreiheit und Nationalismus</b>	
<i>J.-P. DURAND</i>	Die Bedeutung der Religionsfreiheit in einem Nationalstaat	23
<i>D. HEINZ</i>	Zwischen Nationalismus, Islamismus und Rechtsstaatlichkeit: Zur Lage der christlichen Minderheiten in der Türkei	42
<i>E. POULAT</i>	Nationalismus und Religion: der Fall Frankreich	59
<i>R. BRUINSMA</i>	Die religiöse Dimension des Nationalismus in den Niederlanden	65
<i>N. LERNER</i>	Religiöse Minderheiten und ihre Rolle bei der Entstehung und dem Auseinanderbrechen von Staaten	82
<i>D. MARTIN</i>	Vom territorialen Prinzip zur freien Wahl? Die Menschenrechte und ihr gesellschaftlicher Kontext	92
	Weitere Artikel zur aktuellen Ausgabe	101
<b>Dokumente</b>	Vereinte Nationen – Menschenrechtsrat 9. Sitzungsperiode (8.–26. September 2008) Erste Rede der Hohen Kommissarin vor dem Menschenrechtsrat	102
	Die französische Ausgabe von Gewissen und Freiheit wurde 60	105
	60. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte	107

# Nationalismus und Religionsfreiheit

Die vorliegende Ausgabe unserer Zeitschrift beschäftigt sich mit „Nationalismus und Religionsfreiheit“. Wir haben uns für dieses Thema entschieden, obwohl die Gefahr bestand, dass es eventuell ein wenig „konturlos“ geraten könnte. Das Hauptproblem besteht nämlich darin, dass das Wort „Nationalismus“ viele unterschiedliche Bedeutungen und Assoziationen annehmen kann, je nach dem, wer es verwendet. Es gibt zweifellos viele Typen und Formen von Nationalismus. Der Begriff wird häufig durch Adjektive näher bestimmt – was aber in vielen Fällen nicht wirklich hilfreich ist. Einige Zusammensetzungen – wie z.B. „Nationalsozialismus“ – sind historisch schwer belastet, andere wiederum sind ebenso uneindeutig wie das Wort Nationalismus selbst.

Um die Diskussion zu vereinfachen, haben wir uns für eine der historischen Definitionen entschieden, für jene, wonach der Nationalismus ein Produkt der Renaissance und der Reformation ist und nach der Französischen Revolution zur vollen Entfaltung gelangte. Dieser Nationalismus erblühte im 19. Jahrhundert und führte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur Bildung einer Reihe von Nationalstaaten in Europa. Skeptiker würden wahrscheinlich noch hinzufügen, dass er in eben diesem Jahrhundert auch die Ursache für die beiden „Welt“kriege war.

Im Rahmen der Unabhängigkeitsbewegungen in verschiedenen Teilen der Welt tauchte das Phänomen noch einmal mit voller Kraft in den 1950er und 1960er Jahren auf. Die neu entstehenden Länder suchten nach einer Ideologie, die zum einen die Existenz der neuen Staaten rechtfertigte und zum anderen vereinheitlichende Elemente lieferte, die man brauchte, um eine nationale Identität zu schaffen.

Innerhalb dieses Kontextes möchten wir die Aufmerksamkeit auf zwei Arten von Nationalismus lenken: auf den weltlichen und den religiösen. Unter Nationalismus verstehen wir eine Ideologie, die sich auf eine gemeinsame Geschichte, Sprache und oft auch einen gemeinsamen „Mythos“ stützt. Beim religiösen Nationalismus kommt noch eine besondere religiöse Überzeugung hinzu. Religiöse Nationalisten verfolgen in der Regel sowohl nationale als auch religiöse Interessen. Das Problem

wird aber noch dadurch erschwert, dass, wie der Palästinenserführer Scheich Ahmed Yassin es ausdrückte, in vielen Kreisen „nicht klar zwischen Religion und Politik unterschieden wird“.

Oberflächlich betrachtet könnte man meinen, der weltliche Nationalismus verhalte sich religiösen Fragen gegenüber neutral und tolerant. Das trifft normalerweise auch zu, es sei denn, der Staat bekennt sich zu einer grundlegenden Ideologie, der zufolge die Religion eine unerwünschte Konkurrenz bzw. ein trennendes Element darstellt (das gilt z.B. für den Marxismus und den überzeugten Laizismus). Andererseits hat der religiöse Nationalismus meistens zur Unterdrückung von Menschenrechten und zu Intoleranz gegenüber Minderheiten geführt, wobei es auch hier einige Ausnahmen gibt. Eine Staatsreligion muss nicht notwendigerweise unvereinbar mit den Menschenrechten sein, solange sie nicht auf Kosten der Minderheitenrechte instrumentalisiert wird. Einige Religionen und religiöse Gruppierungen legen größeren Wert auf ein wohlwollendes Miteinander, auf Gemeinsamkeit und friedlichen Dialog als auf gewaltsamen Zwang, und das ist etwas ganz anderes als die intolerante Engstirnigkeit und die Konzentration auf die eigene Volkszugehörigkeit, die man so häufig mit Nationalismus assoziiert.

Die internationalen Menschenrechtsnormen und -dokumente unterlaufen viele der Prämissen des religiösen Nationalismus. Diese Normen setzen implizit und explizit voraus, dass sich der Staat im Umgang mit den religiösen Belangen seiner Bürger neutral und unparteiisch zu verhalten hat. So heißt es z.B. in der Präambel zur *Erklärung über die Beseitigung aller Formen von Intoleranz und Diskriminierung auf Grund der Religion oder der Überzeugung* aus dem Jahr 1981: „Die Missachtung und Beeinträchtigung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, insbesondere des Rechts auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit sowie auf die Freiheit jedweder sonstigen Überzeugung, haben der Menschheit direkt oder indirekt Kriege und großes Leid gebracht, vor allem, wenn sie als Mittel fremder Einmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten dienen und Hass zwischen Völkern und Nationen säen.“

Dem Staat obliegt es in erster Linie, seine Bürger zu schützen und ihnen unabhängig von „Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler oder sozialer Herkunft, Vermögen, Geburt oder sonstigem Status“ (Artikel 2 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte) gleiche Rechte und Privilegien zu garantieren und ihnen Raum für die freie Ausübung ihrer Gewissensentschei-

dungen zu geben. Per definitionem darf es keine bevorzugte Behandlung einer Religion gegenüber einer anderen geben, ebenso wenig wie eine Diskriminierung auf Grund der Rasse, der ethnischen Zugehörigkeit, des Geschlechts, des Vermögens usw. zulässig ist. Die internationalen Menschenrechtsdokumente setzen voraus, dass die Staaten sich darauf stützen, was die Menschen miteinander verbindet, und nicht auf das, was sie voneinander trennt und unterscheidet.

Unter dem Aspekt der Menschenrechte betrachtet, erwarten wir vom modernen Nationalstaat, dass er sich in religiösen Angelegenheiten neutral verhält. Es hat sich in der Geschichte bewährt und als eine gute Lösung herausgestellt, so weit wie möglich zwischen religiöser und staatlicher Macht zu unterscheiden, Kirche und Staat voneinander zu trennen und zwischen der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und der zu einer politischen Gemeinschaft zu differenzieren.

Sind nun Nationalismus – als Staatsideologie – und Religionsfreiheit unvereinbar? Mit dieser Nummer unserer Zeitschrift möchten wir die laufende Debatte um einige Einsichten bereichern.

In dieses Jahr fallen zwei wichtige Jubiläen. Im Dezember begehen all jene, die sich für die Menschenrechte einsetzen, den sechzigsten Jahrestag der Annahme der Allgemeinen Menschenrechtserklärung. Da der Redaktionsschluss für die vorliegende Ausgabe von *Gewissen und Freiheit* bereits früher liegt, werden wir mit großer Wahrscheinlichkeit in der nächsten Nummer auf dieses Ereignis zurückkommen.

Der zweite Jahrestag hat unmittelbarer mit unserer Zeitschrift zu tun. Im September 1948 gab der Gründer unserer Vereinigung, Dr. Jean Nussbaum, die allererste Ausgabe unseres Magazins *Conscience et Liberté* (*Gewissen und Freiheit*) in französischer Sprache heraus. Wir sind stolz darauf, dass es die Zeitschrift – inzwischen seit fünfunddreißig Jahren auch in deutscher Sprache – immer noch gibt und dass sie ihre ursprüngliche Aufgabe nach wie vor erfüllt.

Karel Nowak

## Studien

---

### Der Laizismus – ein „französischer Sonderweg“?

Jean Baubérot

Professor an der Ecole pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, und Leiter der Gruppe für Religionssoziologie und Laizität, EPHE, Paris

Im Herbst 1989 taucht erstmals eine Formel auf, die sich erfolgreich durchsetzen sollte: Der Laizismus ist ein „französischer Sonderweg“. Gerade durch ihre ständige Wiederholung wird diese Formulierung dann rasch zur offenkundigen Tatsache. So forderte mich z.B. eine Tageszeitung auf, einen Artikel über den Laizismus zu schreiben. Als Überschrift wählte ich: „Der Laizismus ist kein französischer Sonderweg“. Doch erschien er unter dem Titel: „Der Laizismus – der französische Sonderweg wird im Rahmen der universalen Werte beschränkt“. Der Artikel wird dann um jene Stellen gekürzt, die nun keinen Sinn mehr ergeben!

#### Wer imitiert wen – Mexiko Frankreich oder umgekehrt?

Der Ausdruck „Der Laizismus – ein französischer Sonderweg“ wird heute vielleicht weniger oft verwendet. Man braucht ihn ja auch nicht mehr so oft zu wiederholen, denn er hat sich in Frankreich inzwischen so weit in den Köpfen festgesetzt, dass selbst Personen, die sich in dieser Materie als kompetent verstehen, Falsches darüber schreiben. So berichtete Anfang 2007 der *Haut Conseil à l'Intégration*<sup>1</sup> in seinem *Projet de Charte de la laïcité dans les services publics* (Entwurf einer Charta des Laizismus in den öffentlichen Einrichtungen), dass „zum Erstaunen der Welt das Gesetz von 1905 über die Trennung von Kirche und Staat Nachahmer gefunden hat und von anderen Nationen aufgegriffen wird.“ Es folgt dann der Hinweis auf Mexiko. Doch dieses Land hat die Trennung schon 1861 vollzogen und 1874 sogar verschärft! Mexiko hat also keineswegs Frankreich imitiert, im Gegenteil: Mexiko galt als Vorbild bei der Ausarbeitung des französischen Gesetzes. In dem von Aristide Briand verfassten Bericht des parlamentarischen Ausschusses wird das mexikanische Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat von 1874 ausführlich zitiert. Der Bericht kommt zu dem Schluss: „Mexiko besitzt somit die vollständigste laizistische Gesetzgebung, die bis zum heutigen Tage jemals in Kraft gesetzt worden ist. Diesem

---

<sup>1</sup> Berät die Regierung in Fragen der Integration. (Anm. d. Ü.)



Land stellt sich seit 30 Jahren die klerikale Frage nicht mehr und es kann sich seither ganz seiner wirtschaftlichen Entwicklung zuwenden: Es kennt wirklich den religiösen Frieden.“

Diese Textstelle beschließt ein Kapitel, das Briand den „ausländischen Gesetzgebungen“ gewidmet hat. Er unterscheidet drei Entwicklungsphasen. „Die erste, theokratische oder nahezu theokratische Phase, in welcher der Staat der Kirche, wenn nicht untergeordnet, so doch zumindest eng mit ihr verbunden ist.“ Als Beispiele nennt er die katholischen Länder Spanien und Portugal, die christlich-orthodoxen Länder Russland und Griechenland und die protestantischen Länder Schweden und Norwegen. Die zweite Phase ist die des „Semi-Laizismus“: Die Staaten verkünden hier die „Grundsätze der Gewissens- und Kultfreiheit, betrachten aber dennoch bestimmte Religionen als öffentliche Einrichtungen, die sie anerkennen, schützen und subventionieren.“ Zu dieser Gruppe zählen Staaten wie das Frankreich des Konkordats und der anerkannten Kulte, die Benelux-Staaten, Deutschland, Italien und Ecuador. Schließlich erreichen einige Staaten Europas und vor allem mehrere große Republiken in Amerika die dritte Phase. In diesen Ländern ist der Staat tatsächlich neutral und laizistisch; die Gleichheit und die Unabhängigkeit der Kulte werden anerkannt; die Kirchen sind vom Staat getrennt. Und es ist vor allem die Gesetzgebung in diesen letztgenannten Ländern des amerikanischen Kontinents, mit der sich Briand befasst: Kanada, die USA, Kuba, Brasilien und die mittelamerikanischen Republiken wie z.B. Mexiko.

Durch die Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1905 löst Frankreich keineswegs „ein weltweites Erstaunen“ aus, wie der *Haut Conseil à l'Intégration* mit einem ein wenig lächerlichen, ja nahezu nationalistischen Pathos behauptet. Frankreich schließt sich lediglich dieser dritten Gruppe von Staaten an, die bereits vorangeschritten waren. Damit wird die Vorstellung des Laizismus als eines „französischen Sonderwegs“ auf den Kopf gestellt. Die Feierlichkeiten zum hundertsten Jahrestag des Gesetzes über die Trennung von Kirche und Staat hätte also genug Stoff geboten, um darüber eine interessante Debatte zu führen. Doch was ist geschehen? Die Nationalversammlung hat 2005 den „Briand-Bericht“ als Faksimile nachgedruckt, doch das besagte Kapitel über die „ausländischen Gesetzgebungen“ weggelassen! Wenn ich mich nicht täusche, war ich der Einzige, der dieses Kapitel analysiert hat (J. Baubérot 2006, 176–179). Man betreibt also Nabelschau und betrachtet den Laizismus ausschließlich aus innerfranzösischer Sicht.

## Die ausländischen Einflüsse auf den französischen Laizismus

### 1. Einfluss auf das laizistische Schulwesen

Die historische Sicht des französischen Laizismus ist, allgemeiner betrachtet, nicht ohne Entlehnungen bzw. Einflüsse aus dem Ausland entstanden. Die Laizierung der öffentlichen Schule erfolgte zur gleichen Zeit wie die Einführung der Schulpflicht (1882). Ihr voraus ging eine internationale Untersuchung des *Ministère de l'Instruction Publique* (nationales Erziehungsministerium). Man wollte erfahren, wie die Länder, welche die Schulpflicht bereits eingeführt hatten (mehrere europäische Staaten, Kanada, die USA, Australien, Japan), diese Schulpflicht mit der Achtung der Gewissensfreiheit in Einklang brachten. Die Lösungen in Holland, Amerika und England (in deren Schulen eine „*Common Christianity*“ unterrichtet wurde) fanden das Interesse Jules Ferrys, der die Ähnlichkeiten und die Unterschiede mit der französischen Situation verglich.

Nach Jules Ferry war es die Rolle des „Laien“, die unterschiedlich war: In einem protestantisch geprägten Land hat der Laie eine gewisse Legitimität zur Auslegung der Bibel. Die von den laizistischen Lehrern unterrichtete Moral kann sich also auf ein entkonfessionalisiertes christliches Fundament mit der Bibel als Grundlage stützen. In Frankreich ist die religiöse Moral zwangsläufig „klerikal“, denn der Lehrer ist ein „Laie“ ohne jegliche religiöse Legitimität (P. Chevallier, 1981, J. Baubérot – S. Mathieu, 2002). Man muss also von einer Erziehung, die von einem „Laien“ vermittelt wird, zu einer laizistischen Erziehung übergehen, von der konfessionellen Neutralität zur religiösen Neutralität (B. Mely, 2004), was im Vergleich zu anderen Ländern den laizistischen Prozess verstärkt, ohne dass eine Ausnahmesituation geschaffen wird.

Diese laizistische Moral, die ich anhand von Schulbüchern untersucht habe (J. Baubérot, 1997), ist stärker von der Philosophie Emmanuel Kants geprägt als von den französischen Aufklärern und vom Positivismus (J. Bonnet, 2007), selbst wenn den letzteren Geistesströmungen ein gewisser Einfluss nicht abzuspüren ist (L. Loeffel, 2000). Kant wird von Charles Renouvier (M.-Cl. Blais, 2000) neu interpretiert. Die Größe Kants, so Renouvier, bestehe darin, dass er „die Moral als Wissenschaft begründet hat“; er hat aber das Problem der angewandten Moral nicht wirklich zu behandeln gewusst. Auf diesen Aspekt richten sich die Anstrengungen der Pädagogikphilosophen in der 3. Republik. Dennoch finden sich bei ihnen häufig die Formulierungen Kants wieder. Kant wurde ausführlich in den

*Ecoles Normales d'Instituteurs* (Ausbildungsstätten für die Grundschullehrer) gelehrt und durch andere Bezugnahmen ergänzt, wie z.B. die Betonung der Solidarität in der Gesellschaft.

Jules Ferry findet auch im Buddhismus die Möglichkeit, die Moral (als universalen Wert) und das Christentum (als besondere Religion) voneinander zu trennen: In der buddhistischen Moral, so behauptet er, erweitert man die Barmherzigkeit sogar auf Tiere und Pflanzen. Dies beweist, dass eine auf der anspruchsvollsten Praxis gründende Moral, die Moral der Hingabe schlechthin, auch auf der Grundlage von Dogmen existieren kann, die in nichts den christlichen Dogmen ähneln. Im Buddhismus gibt es weder Strafe noch Belohnung (zitiert nach P. Chevallier, 1981, 438 ff.). Dieses Lob des Buddhismus ist zu beziehen auf Ferrys Ablehnung der „Dogmen“ der „zivilen Religion“ Jean-Jacques Rousseaus, wonach die Ungerechtigkeiten im Diesseits durch die „Belohnung der Gerechten“ und die „Bestrafung der Bösen“ im Jenseits kompensiert werden. Abgesehen von der Instrumentalisierung des Buddhismus sind noch zwei weitere Faktoren hervorzuheben: das Interesse an dieser Religion und das Interesse an der Art und Weise, wie sie aus den westlichen Aporien herauszukommen vermag.

Die Loslösung von der Rousseauschen zivilen Religion und ihren Dogmen gelingt ebenfalls durch die Betonung des Gedankens der Solidarität, wobei auch auf Konfuzius Bezug genommen wird. Im Vordergrund der laizistischen Moral *à la française* stehen die materiellen und geistigen „Güter“, die wir bei unserer Geburt vorfinden: Häuser, Werkzeuge, Nahrung, Bücher, Wissenschaft, Technik... alles „Reichtümer“, die einer Jahrhunderte langen Arbeit zu verdanken sind. Es handelt sich um „Wohltaten der Toten“, denn die meisten Personen, deren Arbeit wir einen solchen Zivilisationsstand verdanken, sind schon gestorben. Der Lehrer folgert daraus, dass man den „Ahnen“ Anerkennung schuldet (die Toten erlangen diesen Status durch ihre „Wohltaten“). Dabei kann er sich explizit auf Konfuzius berufen: Er kann manchmal sogar sagen, dass der „Ahnenkult“ ein „legitimer Kult“ ist (J. Baubérot, 1997, 251–268). Man stößt hier also auf eine Art „republikanischen Konfuzianismus“, der besagt, dass Moral und Gerechtigkeit nicht auf der Ebene des Individuums zueinander finden (was dazu zwang, ein „Jenseits“ zu postulieren), sondern auf der Ebene der Gesellschaft als einer kollektiven Gemeinschaft aus solidarisch handelnden Individuen. Dieses Gleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft kann als eine der herausragenden Merkmale der laizistischen Moral *à la française* betrachtet werden.

Die Anhänger eines Laizismus als „französischem Sonderweg“ betonen zu Recht die Bedeutung der Schule in Bezug auf den Laizismus. Sie vergessen allerdings die ganze Dimension der laizistischen Moral und behaupten, dass die Schule, wenn sie wirklich laizistisch sein will, sich auf die Vermittlung „reinen Wissens“ beschränken muss. Ihrer Ansicht nach macht diese Position sie zu „Laien alter Prägung“, während ihre Gegner Anhänger eines „neuen Laizismus“ sind und damit den wahren Laizismus verraten.

Régis Debray (1990, 199ff.) vertritt diese Thesen insbesondere in einem Manifest, das er auf einem Kolloquium im Herbst 1989 vorgelegt (als die Kopftuch-Affäre aufkam) und bezeichnender Weise unter dem Titel „Der Laizismus: ein französischer Sonderweg“ vorgestellt hat. Es war übrigens eines der ersten Male, dass dieser Ausdruck benutzt wurde. Debray sagt: In einer Republik behauptet sich die Schule, im Gegensatz zu einer Demokratie, „als Meta-Ebene (...). Die Schule bildet eine vermittelnde Instanz. Man braucht einen Lehrer, um auf Lehrer verzichten zu können.“ Er bezieht diese letzte Formulierung, die er zweimal wiederholt, auf seinen „alten Philosophielehrer, der – auch er – ein Laizist „alter Prägung“ war: Jacques Muglioni.“<sup>2</sup> Man findet sie unverändert auch in den Schriften anderer Philosophen vor, die ebenfalls Schüler Muglionis oder von ihm beeinflusst waren (vgl. die Gedenkschrift: *Les préaux de la République*). Dies lässt ein wenig Zweifel an ihrer Gültigkeit aufkommen: Wenn es diesen Philosophen wirklich gelungen wäre, „sich von ihrem Lehrer zu befreien“, würden sie dann weiterhin dessen Formulierungen wiederholen?

Diese Äußerungen sind jedoch historisch falsch. Der Laizismus „alter Prägung“, der des vergangenen Jahrhunderts, argumentierte nicht

<sup>2</sup> Bei der abschließenden Gesprächsrunde antwortet Debray einem Redner, der behauptet hatte, dass der „Lehrer“ eine „unmögliche, abstrakte Schöpfung“ sei: „Ich selbst habe einen Lehrer gehabt – einen Philosophen (...) Dieser hat mir das Denken beigebracht.“ Er erzählt kurz das Leben Muglionis, der Sohn eines analphabetischen Hirten war. Später wurde er *Doyen de l' Inspection Générale de Philosophie*. Dann schlussfolgert er: „Republikanische Lehrer, so etwas gibt es, ich bin einigen begegnet“ (idem, 223). In Frankreich ist die *Inspection Générale* eine mächtige Struktur, die Karrieren befördert. Die *Inspection Générale de Philosophie* (Schulaufsichtsbehörde für das Curriculum Philosophie an den Gymnasien) ist seit Jahrzehnten dafür bekannt, dass sie sehr dogmatisch ist und dass sie „Originelles“ ablehnt. Außerdem sträubt sie sich aus Selbsterhaltungstrieb gegen die geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Neuerungen (die langfristig darauf hinauslaufen würden, den Philosophieunterricht in der Abschlussklasse des *Lycée* zu streichen). Der Debray des Jahres 1989 hatte ganz offensichtlich seinen (geistigen) Vater keineswegs getötet. Später scheint ihm dies gelungen zu sein. Dies trifft nicht zwangsläufig auch auf die anderen Schüler Muglionis zu.

Ferdinand Edouard Buisson (1841–1932), französischer Philosoph, Pädagoge und Staatsmann, setzte sich für ein öffentliches und religiös neutrales Schulwesen ein. Er schuf den Begriff der Laizität (Neutralität des Staates in Religionsfragen). Als Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender der französischen Liga für Menschenrechte erhielt er 1927 gemeinsam mit Ludwig Quidde den Friedensnobelpreis.

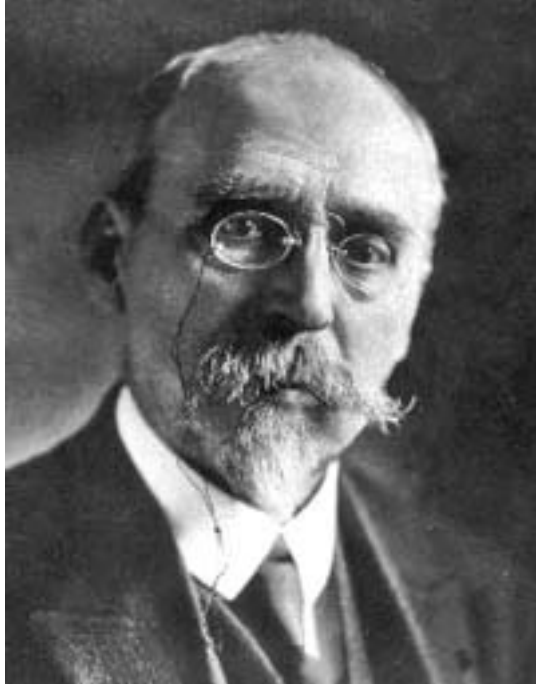


Foto: Service d'histoire de l'éducation, Paris.

zwangsläufig auf diese Weise. Laien wussten, dass es besser ist, schon in frühestem Alter zu lernen, ohne Lehrer auszukommen.

Dies kann man den Äußerungen Ferdinand Buissons auf dem Parteitag der *Parti radical*<sup>3</sup> im Jahre 1903 entnehmen. Damals war er Stellvertreter Jules Ferrys und Direktor des *Dictionnaire Pédagogique* („Kathedrale der Grundschule“, wie P. Nora es 1984 nannte). Die Frage war, ob der Laizismus die Beibehaltung der sehr klerikalen katholischen Privatschule akzeptieren konnte, deren Unterricht dem der laizistischen Schule diametral widersprach.

Ferdinand Buisson widerspricht somit den Vorstellungen des „integralen Laizismus“ (wie er damals hieß), welcher der Privatschule ablehnend gegenüber stand: „Man erzieht keinen Republikaner so wie man einen Katholiken erzieht. Um einen Katholiken zu erziehen, braucht man ihm

<sup>3</sup> Bürgerlich-liberale, laizistisch-republikanische Partei. (Anm. d. Ü.)

nur die fertige Wahrheit einzutrichtern: Hier ist sie, man braucht sie nur noch zu schlucken (...) Um einen Republikaner zu erziehen, muss man das menschliche Wesen nehmen (...) und ihm die Vorstellung vermitteln, dass es selber denken muss, dass es niemandem glauben oder gehorchen darf, dass es seine Aufgabe ist, die Wahrheit zu suchen und sie nicht von einem Lehrer gebrauchsfertig zu übernehmen (...), ganz gleich, ob es sich um einen weltlichen oder um einen geistlichen Lehrer handelt“.

Paradoxerweise verteidigt Buisson die Privatschule. Er behauptet nämlich: „Es gibt keine liberale Erziehung dort, wo man nicht die Intelligenz des Menschen mit unterschiedlichen Behauptungen, mit gegensätzlichen Meinungen, mit dem Für und Wider konfrontiert und dann sagt: Vergleiche und entscheide dich dann.“ Die anscheinend logische Folgerung würde dann lauten: Das ist ein zusätzlicher Grund dafür, das Monopol des Unterrichts der laizistischen Schule anzuvertrauen. Denn ihr Ideal ist es schließlich, den kritischen Geist zu fördern, während – und Buisson unterstreicht es selber – aus laizistischer Sicht die katholische Schule die geistige Passivität lehrt. Doch letztlich leitet die Rede Buissons eine unumgängliche Wende ein: Die Emanzipation durch die Freiheit zu denken zwingt dazu, der Freiheit ihren Platz einzuräumen – ein Pluralismus, der sogar die „Feinde der Freiheit“ mit einschließt. Der Diskurs über die Herausbildung des kritischen Geistes durch die laizistische Schule ist zwangsläufig zu einem guten Teil ein ideologischer Diskurs: Auch der Lehrer der laizistischen Schule ist ein Lehrer, und nur ein verwirrter Geist ist vom Gegenteil überzeugt. Und auch er ist geneigt, eher „die Wahrheit“, nämlich seine Wahrheit, zu vermitteln als das kritische Denken zu schulen. Man darf „niemandem glauben und niemandem gehorchen“, man muss die Wahrheit suchen und darf sie nicht unhinterfragt schlucken. Dies erfordert jedoch „gegensätzliche Meinungen“, das Erörtern des Für und Wider. Es ist die gesellschaftliche Interaktion dieser gegensätzlichen Meinungen, die es uns erlaubt, den kritischen Geist zu schärfen. Es gibt keinen Lehrer, der uns die Freiheit qua Amt lehrt, noch gibt es (diesseits wie jenseits) ein Land, in dem Milch und Honig fließen.

Buisson war ein großer Bewunderer Amerikas und seiner Pädagogen. Man spürt den Einfluss dieser Bewunderung in jener engen Verbindung zwischen Laizismus, Emanzipation und Pluralismus. Er erlitt übrigens auf jenem Parteitag eine Niederlage. Dort sprach man sich zugunsten des Monopols der öffentlichen Schule aus. Er verlor zwar eine Schlacht, gewann aber den Krieg, denn das Monopol wurde nie Wirklichkeit. So

kann man feststellen, dass mehrere Konzepte von Laizismus sich immer gegenüber standen und dass im Allgemeinen das inklusive Konzept bis in die letzten Jahre hinein dominierte, ein Konzept, das nicht davor zurückschreckte, sich (explizit oder implizit) auf andere Länder zu beziehen.

## *2. Einfluss auf das Verhältnis von Kirche und Staat*

Dies bestätigt sich auch, wenn man die Parlamentsdebatten über das Gesetz von 1905 analysiert. Die katholische Kirche warf dem Gesetzentwurf vor, ihre eigene („monarchistische“, wie es damals hieß) Organisation zu missachten, indem er vorsah, die Kultstätten (katholische wie protestantische Kirchen, Synagogen) als öffentlichen Besitz für Vereinigungen zur Verfügung zu stellen, die mehrheitlich aus „Laien“ bestanden. Artikel 4, die Schlüsselstelle des Gesetzes, wurde daraufhin geändert und seine Neufassung präzierte, dass diese Stätten Vereinigungen zugewiesen werden, die sich an die allgemeinen Regeln des Kultus halten, zu dessen Ausübung sie sich verpflichten.<sup>4</sup> Den Wortlaut des Artikels fand man in der Gesetzgebung der USA und Schottlands (M. Larkin, 1974, 175f., 275), wo die Eigenheit einer jeden Kirche in einer Logik respektiert wird, in der die intermediären Gruppen legitimer Teil einer zivilen Gesellschaft sind, die ihrerseits gegenüber dem Staat legitim ist.

Diese Anleihe an angelsächsischen Vorbildern stößt auf heftigen Widerstand, und die Debatte zwischen den Anhängern des Laizismus beginnt zu toben. Diesmal finden Buisson aber auch Clemenceau (und erst recht die Anhänger des „integralen Laizismus“), dass man sich zu weit von der Logik der französischen Republik entfernt, in der die kollektive Freiheit eine Weiterentwicklung der individuellen Freiheit ist. Aber Aristide Briand, Jean Jaurès und Francis de Pressensé, alle drei Sozialisten, verteidigen die Gesetzesänderung, die die kollektive Freiheit zu einer Dimension der individuellen Freiheit macht, und der geänderte Entwurf wird schließlich verabschiedet. Der grundlegende Artikel über die Trennung von Kirche und Staat lehnt also den abstrakten Universalismus ab, wie er aus der französischen Revolution hervorgegangen ist.

Generell geht der allgemeine Tenor des Gesetzes, sein politischer Liberalismus, auf John Locke zurück. Erstens weil Locke der Denker der „Regierung auf begrenzte Zeit“ ist und weil das Gesetz die Überwa-

---

<sup>4</sup> d.h. für die katholische Kirche, dass sie die Autorität des Bischofs und des Papstes respektieren.

chungsmaßnahmen abschafft, die der französische Staat über die Religion vor 1905 ausübte, und sie durch eine nachträgliche Kontrolle ersetzt. Zweitens weil der „*Brief über die Toleranz*“ eine Trennung von ziviler Macht und religiöser Autorität vorsieht, die sehr viel eindeutiger ist als sie Voltaire und die folgende antiklerikale Tradition Frankreichs vorsah, die eher in der gallikanischen Optik der Unterordnung der Religion unter den Staat zu sehen ist. Schließlich weil Locke im Gegensatz zur „zivilen Religion“ Rousseaus die „theologische Intoleranz“ und die „zivile Intoleranz“ unterscheidet und weil dieses Gesetz von den Religionen nur die „zivile Toleranz“ verlangt. Die vom Staat getrennten Kirchen behalten bei Locke die Möglichkeit, „falsche oder absurde Auffassungen“ zu vertreten, jene zu exkommunizieren, die die innerkirchlichen Gesetze ablehnen, vorausgesetzt, „den Exkommunizierten geschieht dadurch kein ziviles Unrecht“. Rousseau dagegen weigert sich, jede Kirche mit Alleinvertretungsanspruch zu tolerieren, denn, so behauptet er, „man kann nicht in Frieden mit demjenigen leben, den man für verdammt hält“<sup>5</sup> (vgl. J. Baubérot, 2007, 22–31). Folglich führt diese „theologische Intoleranz“ (nur die „wahren Gläubigen“ werden gerettet) notwendigerweise bei ihren Anhängern zu einer „zivilen Intoleranz“, die man nicht tolerieren kann. Bei Locke impliziert die Trennung eine geistige Akrobatik zwischen seiner zivilen Einstellung (die Toleranz beinhaltet) und seiner theologischen Einstellung (die intolerant sein kann).

Es ist möglich, die philosophische Geschichte des Laizismus in Frankreich ausgehend von drei Idealtypen zu beschreiben: dem Lockeschen Separatismus, dem Voltaireschen Antiklerikalismus und der Rousseauschen zivilen Religion. Im Zeitalter der Restauration ist die Publikation von „*Le Globe*“, welche von jenen Philosophen herausgegeben wird, die man von der Universität verbannt hat, vom Lockeschen Gedankengut geprägt. Jules Ferry zeigt sich als Antijakobiner misstrauisch gegenüber der zivilen Religion. Bei ihm findet man, je nach den Umständen in verschiedenem Ausmaß, das antiklerikale und das separatistische Modell. Emile Combes vertraut der karmelitischen Fürstin Jeanne Bibesco, mit

---

<sup>5</sup> Über diese Frage der „zivilen Religion“ gibt es seit einigen Jahrzehnten eine ausführliche soziologische Literatur. Halten wir an dieser Stelle ihre wichtigsten Schlussfolgerungen fest: Der – religiöse oder weltliche – Inhalt der „Dogmen“ der „zivilen Religion“ ist weniger bedeutsam als ihre Funktion: Das kollektive Wesen soll sakralisiert werden und eine republikanische Gesellschaft soll sich auf eine Transzendenz stützen, die sich jedem Urteilsvermögen entzieht (vgl. J. Baubérot, 2006, 214).



Jules François Ferry (1832–1893), französischer Ministerpräsident. Zu seinen innenpolitischen Leistungen zählte die Einführung des unentgeltlichen Pflicht-Grundschulbesuchs. Er drängte den Einfluss der Jesuiten auf das Schulsystem zurück, organisierte die Lehrerausbildung neu und ließ die erste staatliche Mädchenschule errichten.



Foto: Wikipedia

der ihn eine leidenschaftliche Beziehung verband, seine Rousseauschen Ideen an. Der „integrale Laizismus“, auf den sich Anfang des 20. Jahrhunderts Freidenker beziehen, vermischt den Voltaireschen Antiklerikalismus mit der zivilen Religion. Aristide Briand steht, wie wir gesehen haben, dem Lockeschen Gedanken nahe. Der Laizismus als „französischer Sonderweg“ greift logischerweise die Mischung aus Antiklerikalismus und ziviler Religion des „integralen Laizismus“ auf und fügt das Beharren auf dem angeblich nationalen Aspekt des Laizismus hinzu.

### **Der Konflikt der „zwei Frankreich“: Katholizismus versus Laizismus**

Wie erklärt sich ein solcher Zusatz ab 1989? Unsere Hypothese lautet: Es hat in Frankreich schon immer eine Verbindung zwischen Laizisierung, Laizismus und nationaler Identität gegeben, doch diese Verbindung hat sich in den 80er Jahren und insbesondere ab 1989 inhaltlich verändert.

Viele Historiker teilen mit Emile Poulat (1987) die Auffassung, dass der Laizismus das Ergebnis eines Konflikts der „zwei Frankreich“ ist. Um einen Konflikt handelt es sich deshalb, weil zwei unterschiedliche Sichtweisen vorliegen, zwei unterschiedliche Vorstellungen von Frankreich herrschen, zwei Ideen von nationaler Identität einander gegenüberstehen. Für einen kämpferischen Katholizismus, und vor allem für den „kompromisslosen Katholizismus“ (E. Poulat, 1977) geht es darum, dass Frankreich zu seiner offiziellen katholischen Identität zurückfinden muss, die von der verhängnisvollen Revolution abgeschafft und später nicht wieder eingeführt worden ist.<sup>6</sup> Frankreich ist „die älteste Tochter der Kirche“ (der katholischen, versteht sich), der Katholizismus ist die „Seele“ Frankreichs. Übrigens betrug die Zahl der „Religionslosen“ weniger als 100.000 und die religiösen Minderheiten waren winzige Minderheiten (weniger als 100.000 Juden, etwa 700.000 bis 800.000 Protestanten). Der Katholizismus vertritt nicht nur die „große Mehrheit“, sondern in Wirklichkeit fast alle Franzosen. Diese Sichtweise ließ allerdings unberücksichtigt, dass die 97% der französischen Katholiken ein sehr vielschichtiges Verhältnis zum Katholizismus hatten. Viele von ihnen wollten damals die katholische Kirche nur für ihre kirchlichen Dienstleistungen in Anspruch nehmen, ohne jedoch deshalb zwangsläufig den moralischen Normen zu folgen und den religiösen Dogmen des Katholizismus zuzustimmen.

Angesichts dieses kämpferischen Katholizismus gab es folglich eine breite Meinungsströmung, die – argumentativ oder intuitiv – die Ansicht vertrat, die Religion sei eine individuelle Angelegenheit und habe nichts mit der nationalen Identität zu tun. Für sie ist die moderne nationale Identität, explizit oder implizit, durch das Erbe der Französischen Revolution definiert und durch die „Werte von 1789“ geformt: nicht nur moralische Werte, sondern auch Werte, die durch den Verkauf nationaler Güter und den Erwerb eines bescheidenen Eigentums durch eine kleine agrarische Mittelschicht konkretisiert wurden. Es handelte sich also um einen Bezug zur Revolution, deren extreme Aspekte und Terrorschwübe man aus-

---

<sup>6</sup> Das Konkordat behauptete, der Katholizismus sei die „Religion der großen Mehrheit der Franzosen“ und es konnte so den Katholiken die Hoffnung geben, dass er wieder errichtet würde, obwohl dies nicht geschah. Die Einführung eines pluralistischen Systems, in dem protestantische Religionsgemeinschaften neben dem Judentum anerkannte Kulte waren, der völlig laizistische Aspekt des bürgerlichen Gesetzbuchs, die Gründung der kaiserlichen Universität und das Gesetz über die illegale Ausübung des Medizinberufs waren Maßnahmen, die faktisch die Wiederherstellung des Katholizismus ausschlossen.

geblendet hatte (die aus der anderen Perspektive betrachtet geradezu zu Wesenselementen der Revolution gehörten). In dieser breiten Strömung fanden sich außer der Mehrzahl der „Religionslosen“ und vieler Mitglieder religiöser Minderheiten zahlreiche Katholiken, die zu ihrer religiösen Institution sowohl enge wie lockere Beziehungen hatten. Dieser Bezug zur Französischen Revolution wurde, insbesondere unter den Eliten, durch einen Gegensatz zwischen den Ländern des Nordens ergänzt – protestantische deutsche und angelsächsische Länder, die in das Zeitalter der Moderne eingetreten waren, und lateinische Länder des Südens, die durch den Katholizismus in archaischen Strukturen gehalten wurden.

Der Laizismus wurde somit als ein Weg in die Moderne betrachtet. Sicher, Akzente nationalen Stolzes waren nicht ausgeschlossen. Frankreich wird mit seinen Schulgesetzen „alles in allem betrachtet, zur laizistischsten Gesellschaft Europas“, schrieb Buisson 1883 in seinem *Dictionnaire Pédagogique*. Doch wir verbleiben im Mehr oder Weniger, in mehr oder weniger ausgeprägten Stufen des Laizismus und nicht etwa in einem Laizismus des „französischen Sonderwegs“. Das Besondere am französischen Laizismus ist demnach darin zu sehen, dass er durch die Laizisierung der öffentlichen Schule (1882–1886) und durch die Trennung von Kirche und Staat (1905–1908) Frankreich von jeglicher institutionellen katholischen Identität befreit. Der schmerzhafteste Aspekt dieser Trennung ist für die kämpferischen Katholiken gerade das Ende des Traums von einem Frankreich als katholischer Nation (wie ich in meinem Blog aufgezeigt habe<sup>7</sup>). Die *Action Française*<sup>8</sup> von Maurras (der selbst Agnostiker, aber Anhänger einer katholischen politischen Ordnung war) sollte weiterhin die Idee eines nationalen Katholizismus am Leben erhalten.

Abgesehen davon gibt es in Frankreich keinen Konsens in Sachen Laizismus, ganz im Gegenteil. Er gehörte nicht zur Vorstellung von der französischen Identität (auch wenn er es institutionell hätte sein müssen). Er war dagegen ein wichtiges Element in der Vorstellung von einer linken Identität. Zuerst war er ein Identitätskennzeichen der „Parti républicain“<sup>9</sup> in Abgrenzung zu den Monarchisten. Dann, nachdem sich einige Katholi-

---

<sup>7</sup> <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Kategorie: „Les nouveaux impensés de l’après centenaire.“

<sup>8</sup> Rechtsnationalistische, antirepublikanische Gruppierung. (Anm. d. Ü.)

<sup>9</sup> Liberal-konservative Partei, stark gebunden an die Persönlichkeit Valéry Giscard d’Estaings. (Anm. d. Ü.)

ken zur Republik bekannten (nach der Aufforderung durch Papst Leo XIII.), sorgte er für eine Kluft zwischen Republikanern und trennte diejenigen, die eine politische Öffnung zu den republikanischen Katholiken befürworteten und jenen, die sie ablehnten. Die Katholiken, die Leo XIII. folgten, schlossen sich nämlich der Republik an, akzeptierten aber nicht die laizistischen Gesetze. Man sprach damals von „unantastbaren Gesetzen“, um diese Kluft deutlich zu machen. Die Dreyfus-Affäre vergrößerte diese Kluft zusätzlich, und der Laizismus wurde zum Banner der Regierung der „Verteidigung der Republik“ (1902–1904). Man sprach damals, wie wir gesehen haben, vom „integrierten Laizismus“, was bedeutete, dass man sich weigerte, der versöhnlichen Haltung Jules Ferrys zu folgen, und den Laizismus verabsolutierte.

Die Verfolgung des Konzepts des „integrierten Laizismus“ bewirkte, dass man immer strengere Maßnahmen in Betracht zog oder ergriff und sich damit vom demokratischen Modell entfernte. Wir haben gesehen, dass Buisson sich dem Projekt der Errichtung eines Unterrichtsmonopols widersetzte. Clemenceau fasste die Lage seinerseits mit folgender Erklärung im Senat zusammen: „Um gegen die Kongregation zu kämpfen, machen wir aus Frankreich eine riesige Kongregation.“ Er schloss: „Wir sind von unserem Wesen her Lateiner. Die Vorstellung von einer Einheit durch Gott, den König oder den Staat lässt uns keine Ruhe: Wir akzeptieren nicht die Vielfalt der Freiheit“ (November 1903). Durch eine recht erstaunliche Kehrtwendung folgte die gleiche Mehrheit 1905 Briand und verabschiedete ein Gesetz, das Buisson und Clemenceau selbst als allzu nachgiebig gegenüber der katholischen Kirche empfunden haben (vgl. J. Baubérot, 2006, 145–194).

### **Die beiden Frankreich und der Laizismus als „französischer Sonderweg“**

Diese Politik der Beschwichtigung wird danach fortgeführt, geht aber einher mit der ideologischen Verhärtung eines kämpferischen laizistischen Flügels. „Eine gewisse Sprache, die sowohl kampfbetont wie beschwörend ist, nimmt nun Gestalt an. Es kam zur ‚Geburt einer Vulgata‘, die gekennzeichnet war durch eine extensive Verwendung des Begriffs ‚Klerikalismus‘, zur Idee, dass der zu führende Kampf ein ‚ewiger‘ sein wird und dass die ‚Verteidigung des Laizismus‘ vergeblich ist, solange es die Privatschule gibt“ (J.-P. Martin, 1992, 792–794). Diese Strömung besteht fort, auch nachdem der Laizismus 1946 Verfassungsrang erhält. Offiziell ist die französische Identität laizistisch geworden. Tatsächlich geht der Kampf der

beiden Frankreich aber weiter, wobei die Tendenz besteht, den Laizismus auf das Problem der öffentlichen Subventionierung privater Schulen (die zu 90 % katholisch sind) zu reduzieren – insbesondere mit dem *Debré-Gesetz*<sup>10</sup> von 1959. Sicher, dieses Problem war nicht unwesentlich, doch noch wichtiger für uns sind die aus dieser Situation resultierenden Folgen. Zunächst einmal wird uns eine Auffassung von Laizismus vermittelt, die als Kennzeichen für die Grenzen der Linken und nicht als Bestandteil der nationalen Identität gewertet wird. Katholiken, die sich gegen den Algerienkrieg aussprachen und Sozialisten geworden sind, haben große Mühe, als solche akzeptiert zu werden. Der Protestant Michel Rocard bringt dafür ein interessantes Zeugnis in seinen politischen Memoiren (2007). Danach wurden ausländische Staaten, insbesondere die USA, die die Privatschulen nicht subventionieren, als Musterbeispiele für den Laizismus in Frankreich zitiert. Die französische Republik wurde keineswegs verherrlicht und der amerikanischen Republik entgegengestellt.

In den 1980er Jahren werden die Karten völlig neu gemischt. Zunächst beginnt die linke Identität sich mit der Kehrtwende aufzulösen, die die Linke 1983 vollzog, nachdem sie 1981 an die Macht gekommen war, und in den folgenden Jahren mit dem Untergang des Kommunismus und dem raschen Ende der UdSSR. Dann erleidet das laizistische Lager eine schwere Niederlage bei seinem Versuch, den SPULEN (*service public unifié et laïque de l'éducation nationale* – das einheitliche und laizistische nationale Erziehungswesen) durchzusetzen mit dem Ziel, die öffentlichen und die privaten Schulsysteme laizistisch zu vereinen. Die öffentliche Meinung war mehrheitlich nicht mehr der Ansicht, dass die katholische Privatschule ein anderes Frankreichbild lehrt und andere gesellschaftliche Werte vermittelt als die der laizistischen Republik. Damit hat sie klar zum Ausdruck gebracht, dass für sie der Konflikt zwischen den beiden Frankreich zu Ende ist.

Freilich, 1994 sollte die Weigerung, das *Falloux-Gesetz*<sup>11</sup> zu verändern, zeigen, dass es sich um ein neues Gleichgewicht handelt und nicht um eine Rache des privaten Lagers. Doch in der Zwischenzeit war das *Lang-*

---

<sup>10</sup> Sieht die staatliche Unterstützung und Förderung der Konfessionsschulen vor.  
(Anm. d. Ü.)

<sup>11</sup> Gesetz von 1850, das den Elementarschulunterricht dem kirchlichen Einfluss unterstellte. Es gewährte der katholischen Kirche ein Vertretungsrecht in der obersten Schulaufsichtsbehörde. (Anm. d. Ü.)

*Cloupet-Abkommen*<sup>12</sup> von 1993 in der öffentlichen Anerkennung der katholischen Erziehung viel weiter gegangen als das *Debré-Gesetz*! Es ist bezeichnend, dass die Krise von 1984 schnell aus dem kollektiven Gedächtnis verschwand. Die Anhänger des Laizismus als „französischem Sonderweg“ erzählen uns heute die falsche Geschichte eines konsensuellen französischen Laizismus. Erst das „Kopftuch“ und andere „muslimische“ Bekundungen zerstörten dieses goldene Zeitalter eines glücklichen Konsenses.

Die Kopftuchfrage bringt also ab 1989 eine Wende, und der Ausdruck vom „Laizismus als einem französischen Sonderweg“ verbreitet sich von da an als eine Erfolgsmeldung. Der „Laizismus alter Prägung“ ist nicht mehr der Bezugspunkt, sondern vielmehr ein „neuer Laizismus“, der zum Kennzeichen einer gewissen Vorstellung von nationaler Identität geworden ist. Implizit stellt er nämlich alte Franzosen, die per definitionem alle laizistisch sind (trotz des Konkordats und des Systems der anerkannten Kirchen in Elsass-Lothringen, trotz der Subventionen für die Privatschulen, usw.) den neuen Franzosen gegenüber, von denen verlangt wird, dass sie sich erst einmal laizistisch bewähren. Es handelt sich also um einen zur republikanischen „zivilen Religion“ gewandelten Laizismus.

Seit dem Scheitern von SPULEN konnte der Laizismus virtuell ein Element einer konsensuellen französischen Identität werden. Doch diese Virtualität wurde erst durch den Aufbau eines neuen Gegners konkret: des Islam (d.h. eines bestimmten Islam, und zwar jenes der Kopftuch tragenden Mädchen). Die politischen und sozioökonomischen Ereignisse haben das Wiederaufgreifen des „bedrohten Laizismus“ gefördert, den der „integrale Laizismus“ vor einem Jahrhundert gegen den Katholizismus benutzt hatte; ebenso andere Themen, die man seit dem 19. Jahrhundert wieder findet (z.B. das der unterdrückten Frau, wobei heute der „Fundamentalismus“ an die Stelle des „Klerikalismus“ von gestern tritt). Die Rechte macht immer mehr der Linken das Thema Laizismus streitig, vor allem nach den Attentaten vom 11. September 2001.

Der Ausdruck „Laizismus als französischer Sonderweg“ wird oft einem anderen gegenübergestellt: dem des angelsächsischen Begriffs des *multiculturalism*, welcher der Angst vor den Moslems noch die Angst vor der Globalisierung und der angelsächsischen Vormachtstellung hinzugefügt

---

<sup>12</sup> Das Abkommen anerkennt die katholischen Privatschulen und subventioniert sie. (Anm. d. Ü.)

hat. Ebenfalls im Jahr 1989 ging man daran, die „Republik“ von der „Demokratie“ abzugrenzen, indem man auf die zweifache Bedeutung des Begriffs „Republik“ abstellte: die *res publica* und die französische Republik (die in dieser Bedeutung gesellschaftlich dominiert). Genauso war man bereits zuvor mit der Doppelbedeutung des Wortes „homme“ (menschliches und männliches Wesen) umgegangen, um den Eindruck zu erwecken, dass die männlichen Wesen die menschlichen Wesen *par excellence* seien, und um zu behaupten, dass es sich bei den Wahlen das ganze Jahrhundert hindurch (in Wahrheit nur 30–35 Jahre) um allgemeine Wahlen handelte, bei denen nur die Männer stimmberechtigt waren.

Die gleiche Universalisierung des Besonderen trifft auch auf den Begriff der Republik zu. Implizit (und manchmal sogar fast explizit) wird die französische Republik durch diesen Kunstgriff zur *res publica par excellence*: Die (französische) Republik ist universal, die Demokratien (einschließlich der republikanischen, wie z.B. die USA) sind partikularistisch. Während aber Akademiker aus zahlreichen Ländern behaupten, dass es überall auf der Welt Laizismen gibt, wobei Frankreich nur ein Beispiel unter vielen ist, das seine Eigenheiten besitzt (J. Baubérot, 2007, 3–6), ist dieser Typus des sog. „republikanischen“ Laizismus per definitionem ein innerfranzösischer und folglich zwangsläufig ein „französischer Sonderweg“. Der Kreis ist somit geschlossen.

In dieser Lage könnte die Gefahr bestehen, dass diese Vorstellung vom Laizismus als einem „französischen Sonderweg“ – unter Missachtung aller historischen und soziologischen Fakten<sup>13</sup> – aus dem Laizismus ein Identität stiftendes Gut für „Volksfranzosen“ macht, auf das die „neuen Franzosen“ mit Migrationshintergrund erst einen Treueeid ablegen müssten, bevor sie zu „echten“ Franzosen werden.

### Zitierte Werke:

Assemblée Nationale, *Le rapport Briand, Rapport fait au nom de la Commission relative à la Séparation des Eglises et de l'Etat*, Avant-propos de J.-L. Debré, Paris, Assemblée Nationale, 2005.

Badinter, E. et alii, *Les Préaux de la République*, Paris, Minerve, 1991.

Baubérot, J., *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.

Idem, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, Paris, L'Aube, 2006.

---

<sup>13</sup> Wir haben gesehen: Der französische Laizismus bildete sich dank des kulturellen Transfers anderer Staaten heraus; es gibt somit andere Laizismen als den französischen.

- Idem, *Les laïcités dans le monde*, Paris, PUF, 2007.
- Baubérot, J., Mathieu, S., *Religion, modernité et culture au Royaume Uni et en France*, Paris, Seuil, 2002.
- Blais, M.-C., *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000.
- Bonnet, J., *Kant instituteur de la république (1795–1904)*, Doktorarbeit an der Ecole Pratique des Hautes Etudes, 2007.
- Chevallier, P., *La séparation de l'Eglise et de l'Ecole*, Paris, Fayard, 1981.
- Debray, R., „La laïcité, une exception française“, in: *Genèse et enjeux de la laïcité*, Genf, Labor et Fides, 1990, 199–214, 217–219, 223–224.
- Larkin, M., *Church and State after the Dreyfus Affair, the Separation Issue in France*, London, Macmillan, 1974.
- Loeffel, L., *La question du fondement de la morale laïque*, Paris, PUF, 2000.
- Martin, J.-P., *La Ligue de l'enseignement et la République des origines à 1914*, Doktorarbeit am Institut d'Etudes Politiques, 1992.
- Mély, B., *De la séparation des Eglises et de l'école. Mise en perspective historique Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie 1789–1914*, Lausanne, S. 2, 2004.
- Poulat, E., *Eglise contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.
- Idem, *Liberté, Laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cerf/Cujas, 1987.
- Rocard, M., *Si la gauche savait. Entretiens avec Georges-Marc Bebamou*, Paris, Robert Laffont, neue erweiterte Auflage, 2007.



# Religionsfreiheit und Nationalismus

---

## Die Bedeutung der Religionsfreiheit in einem Nationalstaat

Jean-Paul Durand

Professor für Kirchenrecht, Ehrendekan an der Fakultät für Kirchenrecht am Katholischen Institut von Paris, Frankreich

Die Religionsfreiheit bzw. die Freiheit der Religion oder der Überzeugung<sup>1</sup> ist zu einem Wert geworden, für den sich die höchsten internationalen Instanzen einsetzen,<sup>2</sup> obwohl ihre Bedeutung vor allem in der Theologie noch immer umstritten ist<sup>3</sup> und nicht alle Religionen, Nationen und Staaten sie achten.<sup>4</sup> Dem Nationalismus<sup>5</sup> dagegen haftet immer noch die Vorstellung von einer gewissen Parteilichkeit an und er hat einen eher negativen Beigeschmack, was für die Begriffe Patrio-

---

<sup>1</sup> «Normes internationales» und «Droit européen», in: *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, Coll. Droit civil ecclésiastique, Paris, Cerf, 2005, 2. Aufl., S. 13 und 83.

<sup>2</sup> Emmanuel Decaux: «Les droits fondamentaux en droit international», in: Laurent Richer/Etienne Picard (Hrsg.): *Les droits fondamentaux, une nouvelle catégorie juridique?* (Dossier), in: *L'actualité juridique droit administratif*, Sondernummer, 20. Juli–20. August 1998, S. 66–74.

<sup>3</sup> Philippe Gabriel Renczes: *Agir de Dieu et liberté de l'homme, recherches sur l'anthropologie théologique de Saint Maxime le Confesseur*, Coll. Cogitatio fidei Nr. 229, Paris, Cerf, 2003, 432 S.; Michel Corbin: *La grâce et la liberté chez Saint Bernard de Clairvaux*, Coll. Initiations au Moyen Age, Paris, Cerf, 2002, 301 S.; Marie-France Rénoux-Zagamé: *Du droit de Dieu au droit de l'Homme*, Coll. Léviathan, Paris, PUF, 2003, 324 S.; Joël-Benoît d'Onorio (Hrsg.): *Droits de Dieu et droits de l'Homme*, Paris, Téqui, 1988, 215 S.; Guy de Broglie: *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris, Beauchesne, 1964, 194 S.; Jean-Paul Durand (Hrsg.): *Autorité et autonomie de la conscience en christianisme (Dossier)*, in: *Le Supplément, éthique et théologie morale*, Nr. 155, Dezember 1985, S. 1–93; Pierre Legendre: *Sur la question dogmatique en Occident, aspects théoriques*, Paris, Fayard, 1999, 369 S.; Marcel Gauchet: *La Révolution des droits de l'homme*, Coll. Bibliothèque des histoires, Paris, Gallimard, 1989, 341 S.

<sup>4</sup> siehe *infra*.

<sup>5</sup> Justine Lacroix: *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?*, Coll. Humanités, Paris, Cerf, 2004, 205 S.

tismus,<sup>6</sup> staatsbürgerliches Pflichtgefühl<sup>7</sup> und nationales Interesse<sup>8</sup> weit weniger zutrifft.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts erleben wir auf lokaler,<sup>9</sup> regionaler,<sup>10</sup> und weltweiter Ebene,<sup>11</sup> wie Interessen<sup>12</sup> und Leidenschaften<sup>13</sup> – vor allem politisch-religiöser und gelegentlich auch kriegerischer Natur<sup>14</sup> – häufig miteinander in Konflikt geraten. In einem solchen kulturellen und politischen Kontext sehen sich Religionen, spirituelle Geisteshaltungen,<sup>15</sup> Staaten und Nationen mit den unterschiedlichsten Situationen konfrontiert<sup>16</sup>:

<sup>6</sup> Heinrich Schneider: «Patriotisme et nationalisme», in: John Coleman/Miklos Tomka (Hrsg.): Nationalisme et religion (Dossier), in: *Concilium*, Nr. 262, 1995, S. 49–64 (siehe *infra*).

<sup>7</sup> Jean-Pierre Chevènement u.a.: *Une éducation civique républicaine au 21e siècle*, Paris, Fondation Res publica, 2005, 64 S.

<sup>8</sup> Brigitte Vassort-Rousset: «Couples interétatiques: l'intérêt national revisité», in: *Arès*, Nr. 57, Bd. XXII, Fasz. 2, November 2006, S. 9–18.

<sup>9</sup> Jean Baubérot/Séverine Mathieu: *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800–1914*, Coll. Histoire, Paris, Seuil, 2002, 320 S.; Jean-Dominique Durand: *L'Eglise catholique dans la crise de l'Italie (1943–1948)*, Coll. de L'Ecole française de Rome, Nr. 148, 1991, 897 S.

<sup>10</sup> Bernard Lewis; *Histoire du Moyen-Orient, 2000 ans d'histoire de la naissance du christianisme à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1997, 487 S.; Jean-Marc Ferry: *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Coll. Humanités, Paris, Cerf, 2005, 216 S.

<sup>11</sup> Autorenkollektiv: *Les droits fondamentaux à l'épreuve de la mondialisation*, (Institut catholique d'études supérieures), Paris, Cujas, 2006, 167 S.; Autorenkollektiv: *L'Unité du genre humain, donner une impulsion nouvelle à la vie en société*, Annales 2001–2002, Paris, Académie d'éducation et d'études sociales, 2002, 352 S.

<sup>12</sup> Giovanni Barberini: «Les intérêts du Saint-Siège», in: *Le Saint-Siège, sujet souverain de droit international*, Vorwort von Kardinal Jean-Louis Tauran, Coll. Droit canonique, droit international de la liberté religieuse et de religion, Paris, Cerf, 2003, S. 87–123.

<sup>13</sup> Elisabeth Badinter: *Les passions intellectuelles (I-Désir de la gloire, 1735–1751; II-Exigence de dignité 1751–1762)*, Paris, Fayard, 1999, 545 S. und 2002, 461 S.; Patrick Baudry: *Une sociologie du tragique, violence au quotidien*, Coll. Ethique et société, Paris, Cerf zusammen mit Cujas, 1986, 192 S., Antoine Vergotte: *Modernité et christianisme, interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999, 212 S.

<sup>14</sup> Pierre Crépon: *Les religions et la guerre*, Coll. Espace libre, Paris, Albin Michel, 1991, 255 S.

<sup>15</sup> Jacqueline Lalouette: *La libre pensée en France 1848–1940*, Vorwort von Maurice Agulhon, Bibliothèque Histoire, Paris, Albin Michel, 1997, 636 S.; Philippe Capelle (Hrsg.): *Expérience philosophique et expérience mystique*, Coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2005, 330 S.; Emile Poulat: *Critique et mystique, autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Paris, Le Centurion, 1984, 336 S.; Gérard Bessière: *Jésus selon Proudhon, le messianisme et la naissance du christianisme*, Coll. Histoire, Paris, Cerf, 2007, 484 S.

<sup>16</sup> Eric Voegelin: *Les religions politiques*, Coll. Humanités, Paris, Cerf, 1994, 123 S.; Pierre Viaud (Hrsg.): *Les religions et la guerre: judaïsme, christianisme, islam*, Coll. Recherches morales, Paris, Cerf, 1991, 584 S.

Sie können instrumentalisiert werden,<sup>17</sup> Ursprung für Spannungen sein,<sup>18</sup> oder aber kulturelle und politische Krisen noch verschärfen.<sup>19</sup> Sie können aber auch der wertvolle Nährboden<sup>20</sup> für das Streben nach Gerechtigkeit,<sup>21</sup> Frieden<sup>22</sup> und Entwicklung sein, vor allem nach der so schwer zu bewerkstellenden nachhaltigen Entwicklung.<sup>23</sup>

Wenn wir besser verstehen wollen, was Religionsfreiheit und Nationalismus bedeuten und wie sie zueinander in Beziehung stehen, müssen wir diese Begriffe und ihr kompliziertes Verhältnis zueinander unter den jeweiligen kulturellen Bedingungen betrachten.<sup>24</sup> Dazu ist es unerlässlich, dass wir die kulturellen und geopolitischen Wurzeln kennen; dabei darf aber nicht die unabdingbare Aufgabe außer Acht gelassen werden, den universellen Zusammenhang des *totus orbis*<sup>25</sup> herauszustellen; verlangt dies aber nicht wiederum einen grundlegenden Ansatz?<sup>26</sup>

<sup>17</sup> Philippe Chenaux: *Entre Mauras et Maritain, une génération intellectuelle catholique* (1920–1930), Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1999, 262 S.

<sup>18</sup> Barthélémy Courmont (Hrsg.): *Washington et les Etats voyous, une stratégie plurielle?* Coll. Enjeux stratégiques, Paris, IRIS-Dalloz, 2007, 304 S.

<sup>19</sup> Daniel Menozzi: *Les interprétations politiques de Jésus de l'Ancien Régime à la Révolution*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1983, 282 S.

<sup>20</sup> Alberto Bondolfi/ Denis Müller/ Simone Romagnoli (Hrsg.): *Dietrich Bonhoeffer, autonomie, suivance et responsabilité* (Dossier), *Revue d'éthique et de théologie morale*, Nr. 246, September 2007, Paris, Cerf, 284 S.

<sup>21</sup> Russisch-orthodoxe Kirche: *Les fondements de la doctrine sociale*, Paris, Cerf-Istina, 2007, 194 S.

<sup>22</sup> Pontifikalrat für den interreligiösen Dialog: *Resources for Peace in Traditional Religions*, Rom, Vatikanstadt, 2006, 388 S.

<sup>23</sup> Dominique Larralde/ Gabriel Vidalenc (Hrsg.): «Développement durable, un défi pour le droit », in: *Petites affiches*, Nr. 81, 22. April 2008, 119 S.

<sup>24</sup> Daniel Dubuisson: *L'Occident et la religion, mythes, science et idéologie*, Coll. Les dieux dans la cité, Ed. Complexe, Paris, 1998, 133 S.; Kaspar von Greyerz: *Religion et culture, Europe 1500–1800*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 2006, 372 S.

<sup>25</sup> Jean Greisch (Hrsg.): Les rationalités de l'action (Dossier I und II), in: *Revue d'éthique et de théologie morale* «*Le Supplément*», Nr. 193, Juni 1995, S. 25–128 sowie Nr. 194, 1995, S. 97–142; Eric Gaziaux (Hrsg.): Enjeux des morales fondamentales (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale* «*Le Supplément*», Nr. 213, Juni 2000, S. 5–216.

<sup>26</sup> Feng Youlan: *Nouveau traité sur l'homme*, Coll. Patrimoines Chine, Institut Ricci zusammen mit Cerf, 2006, 303 S.; Bernard Meunier (Hrsg.): *La personne humaine et le christianisme ancien*, Coll. Patrimoines Christianisme, Paris, Cerf, 2006, 360 S.; Anne Fefebvre-Teilard: *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, Coll. Droit fondamental droit civil, Paris PUF, 1996, 475 S.; Julien Ries (Hrsg.): *Traité d'anthropologie du sacré*, (Bd. 1: *Les origines et le problème de l'homo religiosus*), Paris, Tournai, Louvain-la-Neuve, Desclée, 1992, 358 S.; Claude Bruaire: «Liberté du philosophe et Révélation», in: Jean-

Uns jedenfalls interessiert in diesem Artikel in erster Linie das Verhältnis von Religionsfreiheit und Nationalismus und nicht nur die immer wiederkehrende Frage, wie sich die Religionsfreiheit einerseits und der Nationalismus andererseits weiterentwickeln werden. Zunächst müssen wir uns mit den beiden Polen in dieser Beziehung befassen.<sup>27</sup>

## I. Zwei Pole, jeder für sich betrachtet: Religionsfreiheit und Nationalismus

**A. An Studien zur Religionsfreiheit mangelt es nicht.** Dieses Thema war bereits vor sehr langer Zeit aktuell.<sup>28</sup> Hat denn nicht bereits zu Beginn des 3. Jahrhunderts in Karthago der christliche Theologe Tertullian Religions-

---

Louis Vieillard-Baron/ Francis Kaplan (Hrsg.): *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, S. 377-388; François-André Isambert: *De la religion à l'éthique*, Coll. Sciences humaines et religions, Paris, Cerf, 1992, 430 S.; Olivier Perru: *De Platon à Maritain, l'idéal associatif*, Coll. Histoire de la morale, Paris, Cerf, 2004, 267 S.; André Clair: *Kierkegaard et autour*, Coll. Histoire de la morale, Paris, Cerf, 2005, 141 S.; Jean-Paul Durand: «Eglise catholique et nations», in: Gilles Routhier/ Laurent Villemin (Hrsg.): *Nouveaux apprentissages pour l'Eglise, mélanges en l'honneur de Hervé Legrand op.*, Einleitung von Kardinal Carlo Mario Martini, Paris, Cerf, 2006, 545 S.; Blandine Chélini-Pont (Hrsg.): *Au nom du Christ, les modalités de l'autorité dans le christianisme historique*, Coll. Droit et religion, Aix-en-Provence, Marseille, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2003, 203 S.; Jean-Baptiste Donnier (Hrsg.): *Philippe André-Vincent, jalons pour une théologie du droit*, Vorwort von Kardinal Georges Cottier, Coll. Croire et savoir, Paris, Téqui, 2007, 356 S.

<sup>27</sup> Zur Soziologie der Religion siehe: John Coleman/ Miklos Tomka (Hrsg.): Nationalisme et religion (Dossier), in: *Concilium*, Nr. 262, 1995, 139 S. In diesem sehr interessanten Dossier, das aktualisiert werden sollte, wurde eine Einteilung in vier große Kapitel vorgenommen:

- I. Der Nationalismus in der weltlichen Geschichte und in der Geschichte der Kirchen:
- Heinrich Schilling: «Confession et identité politique dans l'Europe de la modernité naissante».
  - Victor Conzemius: «Foi chrétienne universelle et nationalisme».
  - Miklos Tomka: «Sécularisation et nationalisme».
- II. Patriotismus, Nationalismus und Staatsbürgerschaft:
- Heinrich Schneider: «Patriotisme et nationalisme»
  - John Coleman: «Une nation des citoyens».
- III. Die Rolle der Religion in nationalen Konflikten:
- Srdjan Vrcan: «La religion, les Eglises et la guerre post-yougoslave».
  - David Seljak: «Religion, nationalisme et fracture du Canada».
  - Lszlo Aseödi/ Goergius Frater: «De profundis ... La religion soutien des minorités».
- IV. Religion und Nationalismus in der Welt:
- Gregory Baum: «Quelle sorte de nationalisme? Distinctions éthiques».
  - Ashis Nandy: «Le laïcisme, le nationalisme hindou et la peur du peuple».
  - Ziauddin Sardar: «Islam et le nationalisme».

<sup>28</sup> Joseph Lecler/Mariusus-François Valkhoff (Hrsg.): *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, Paris, Cerf, Bd. 1, 1969, 199 S.

Justin (\*um 100 bei Sichein/Palästina, †165 in Rom), Kirchenlehrer und Philosoph, wurde während der Regierungszeit des Kaisers Marc Aurel als christlicher Märtyrer hingerichtet.  
Heiligenbild aus dem 16. Jahrhundert.



Foto: Wikipedia

freiheit gefordert und versucht, sie für sich geltend zu machen, um nicht gezwungen zu werden, den römischen Kaiser als Gott zu verehren?<sup>29</sup> Diese Weigerung hatte den ersten christlichen Philosophen und Apologeten, den Heiligen Justin, schon im 2. Jahrhundert das Leben gekostet.<sup>30</sup> Es sollte noch viele Jahrhunderte dauern, bis sich die Religionsfreiheit auf ein politisches

<sup>29</sup> *Apologeticus*, 33, 1; Jean Gaudemet: *Eglise et cité, histoire du droit canonique*, Paris, Cerf-Montchrestien, 1994, S. 18.

<sup>30</sup> Charles Munier: *Justin martyr, apologie pour les chrétiens*, Coll. Patrimoine christianisme, Paris, Cerf, 2006, 390 S.; Pierre de Labriolle: *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du 1er au 6e siècle*, Coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 2005, 519 S.; Philippe Capelle (Hrsg.): *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, Coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 1999, 320 S.

Regime verlassen konnte, in dem sie gefördert,<sup>31</sup> geachtet<sup>32</sup> und toleriert<sup>33</sup> wurde. Was nun das Magisterium der katholischen Kirche betrifft, so musste man bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil warten, bevor sie den Begriff der „Religionsfreiheit“ offiziell übernahm: Vor 1965<sup>34</sup> bevorzugte man im kirchenrechtlichen Sprachgebrauch die Formulierung „Freiheit der Kirche“, wenn es um die römisch-katholische Kirche ging, und „Toleranz“, sofern es sich um die anderen Kirchen und Religionen handelte.<sup>35</sup> Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es aber immer noch politische Regime, die weder individuelle Freiheiten noch die staatsbürgerliche Freiheit der Religionen akzeptieren.<sup>36</sup>

Im 20. Jahrhundert stand die Religionsfreiheit zusammen mit der Ökumene<sup>37</sup> und der Haltung der katholischen Theologie gegenüber nichtchristlichen Religionen<sup>38</sup> im Mittelpunkt der sehr schwierigen Debatten des Zweiten Vatikanischen Konzils.<sup>39</sup> Die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse trifft noch immer auf Widerstand, wenn auch nur verein-

---

<sup>31</sup> Autorenkollektiv: *Etat et religion en Europe, les systèmes de reconnaissance* (Dossier), in: *Revue de droit canonique*, T4/1–2, 2004, 226 S.

<sup>32</sup> Brigitte Basdevant-Gaudemet (Hrsg.): *L'administration des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Law and Religion Studies 4, Löwen, Peters, 2008, 278 S.

<sup>33</sup> Mario Tedeschi (Hrsg.): *La libertà religiosa*, Neapel, Rubbettino Editore, 2002, 3 Bde.; Joseph Doré (Hrsg.): *Perpectives actuelles sur la tolérance*, Namur, 1997, Artel, 260 S.

<sup>34</sup> Hélène Carrère d'Encausse/ Philippe Levillain (Hrsg.): *Nations et Saint-Siège au 20e siècle*, Paris, Fayard, 2003; Philippe Chenaux: *Pie XII, diplomate et pasteur*, Coll. Histoire Biographie, Paris, Cerf, 2003, 462 S.

<sup>35</sup> Dominique Gonnet: *La liberté religieuse à Vatican II, la contribution de John Courtney Murray*, Coll. Cogitatio fidei, Nr. 183, Paris, Cerf, 1994, S. 9.

<sup>36</sup> Siehe: *Relioscope*, 2004–2008 (englische Fassung) ([www.religion.info](http://www.religion.info)) und siehe auch: *Jahresbericht zur Lage der Religionsfreiheit in der Welt* (USA, 2001, 2002: <http://www.stats.gou/g/drl/rls/irf/>).

<sup>37</sup> Jean Laporte: *L'œcuménisme et les traditions des Eglises*, Coll. Initiations, Paris, Cerf, 2002, 332 S.; Barnard Sesbotié: *Pour une théologie œcuménique*, Coll. Cogitatio fidei, Nr. 160, Paris, Cerf, 1990, 424 S.; André Birmelé: *La communion ecclésiale, progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, Coll. Cogitatio fidei, Nr. 218, Paris, Cerf, 2000, 401 S.; Jean-Paul Durand: «Was haben der Ökumenische Rat der Kirchen und das Zweite Vatikanische Konzil zur Religionsfreiheit beigetragen?», in: *Gewissen und Freiheit*, Nr. 57, 2001, S. 119–135.

<sup>38</sup> François Bousquet: «L'engagement sans retour de l'Eglise catholique dans le dialogue interreligieux», in: *Documents épiscopat*, Nr. 7, 2005, 15 S.

<sup>39</sup> Dominique Gonnet: *La liberté religieuse à Vatican II, la contribution de John Courtney Murray*, op. cit., 410 S.; Giuseppe Alberigo (Hrsg.): *Histoire du Concile Vatican II (1959–1965)*, Paris, Löwen, Cerf-Peters, 1997–1998–2000–2003–2005, 5de.

zelt.<sup>40</sup> Noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts sprachen sich traditionalistische Gruppierungen und katholische Fundamentalisten dagegen aus. Sie beriefen sich auf Erzbischof Mgr. Marcel Lefebvre, der mit seinen Ansichten 1988 zu einer regelrechten Spaltung der Kirche geführt hat: Im Mittelpunkt dieses Konflikts, in dem es auch um Fragen der Liturgie<sup>41</sup> geht, steht das unterschiedliche Verständnis davon, inwieweit der Einzelne seinem Gewissen, dem Staat und auch der Nation verpflichtet ist. Aber geht es bei diesem Konflikt im Wesentlichen nicht eher um den theologischen und politischen Stellenwert der „wahren Religion“ als um einen speziellen Nationalismus?<sup>42</sup>

**B. Auch an Untersuchungen über die Begriffe Nation<sup>43</sup> und Nationalismus herrscht kein Mangel.** Ein Staat kann aus mehreren Nationen bestehen; man denke nur an die vier Nationen des Vereinigten Königreichs.<sup>44</sup> Nationen entstehen unter verschiedenen Bedingungen und entwickeln sich mit unterschiedlicher Geschwindigkeit.<sup>45</sup> Allein in der Euro-

<sup>40</sup> Giuseppe Alberigo/ Jean-Pierre Jossua (Hrsg.): *La réception de Vatican II*, Coll. Cogitatio fidei, Paris, Cerf, 1985, 465 S.

<sup>41</sup> In der Liturgie offenbart sich das Glaubensbekenntnis der Kirche (*lex orandi, lex credendi*); und im Glaubensbekenntnis der Kirche geht es auch um die Heilsgeschichte und um das Verhältnis des mystischen Leibes Christi zur irdischen Gemeinschaft; siehe Kardinal Joseph Ratzinger: *L'esprit de la liturgie*, Genf, Ad Solem, 2001, 186 S.; Pierre Marie Gy: «L'esprit de la liturgie du Cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile ou en réaction contre?», in: Philippe Maxence (Hrsg.): *Enquête sur l'esprit de la liturgie*, Paris, Ed. de l'Homme nouveau, 2002, S. 231–239; Kardinal Joseph Ratzinger: «Réponse au Père Gy», in: *ibidem*, S. 240–247; siehe auch die Neuauflage von: Kardinäle Alfredo Ottaviani und Antonio Bacci: *Bref examen critique du nouvel Ordo Missae et autres documents*, Vorwort von Kardinal Stickler, Paris, Ed. Renaissance catholique, 2005, 129 S.

<sup>42</sup> Siehe vor allem das Dossier zur Krise von 1988, in: *La documentation catholique*; außerdem: Joseph Yacoub: *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste, dominantes du 21e siècle*, Coll. L'Histoire à vif, Paris, Cerf, 2008, 212 S.

<sup>43</sup> Autorenkollektiv: La nation (Dossier), in: *Conflits actuels*, Nr. 1, Herbst-Winter 1997, 176 S.; Jean-Paul Durand (Hrsg.): La notion de nation (Dossier), in: *L'année canonique*, 37, 1995, S. 121–152; Richard Puza/ Jean-Paul Durand (Hrsg.): Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, Nr. 228, März 2004, S. 21–229.

<sup>44</sup> Suzanne Bray: «Relations Eglises et Etats dans les quatre nations du Royaume-Uni: un modèle pour l'Europe?», in: Jean-Luc Blaquart/ Ceslas-Bernard Bourdin/ Suzanne Bray/Jean-Paul Durand (Hrsg.): Phénomènes religieux et métamorphoses de l'Etat en Europe: Belgique, Hollande, Royaume-Uni (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, Nr. 226, September 2003, S. 93–112.

<sup>45</sup> André Ross: «Esquisse d'une typologie des différentes conceptions de la nation à travers l'espace et le temps», in: Jean-Paul Durand: La notion de nation, in: *op. cit.*, 1995, S. 125–128.

päischen Union sind die Ursprünge der Nationen sehr vielfältig, wobei sich in gewisser Weise zwei Hauptformen gegenüberstehen. Zum einen gibt es die Nationen, die auf eine sehr lange nationale Vergangenheit zurückblicken, wie Frankreich und Polen, zum anderen jene, wie Deutschland und Italien, die auf Grund ihrer Geschichte erst in jüngerer Zeit zu einer Nation zusammenwuchsen.

## **II. Beständigkeit und Brüche in nationaler, symbolischer und religiöser Hinsicht**

### **A. Zum besseren Verständnis von Nationen, Staaten und Religionen unterschiedlichen Entwicklungsgrades**

Bei der Entstehung des sehr komplexen und unterschiedlichen Verhältnisses zwischen Souverän, Souveränität, Allgemeinwohl, öffentlichem Wohl, modernem Staat, Zuständigkeit der heutigen Staaten, der oder den Religion(en), dem Volk oder den Volksgruppen, der oder den Nationen, der Zivilgesellschaft und dem jeweiligen Grad an Zivilreligion spielen symbolische, religiöse und philosophische Komponenten eine wichtige Rolle. Dabei ist es von großer Bedeutung, welchen Entwicklungsgrad die jeweiligen Mitgliedstaaten, etwa der Europäischen Union, erreicht haben; das beweisen die drei Kolloquien, die ich organisieren und deren Ergebnisse ich in den Jahren 2003 und 2004 veröffentlichen durfte.<sup>46</sup> Dann versteht man ein wenig besser, warum die Franzosen von Laizität sprechen, die Briten von Säkularismus und die Spanier von Religionsfreiheit.

Was nun die Phänomene des Nationalismus betrifft, so treten sie wohl kaum irgendwo heftiger zutage als in Italien, einem Land, dessen nationale oder staatliche Einheit erst seit relativ kurzer Zeit besteht,<sup>47</sup> oder in Polen, dessen Territorium immer schwer zu verteidigen und deshalb sehr verletzlich war.<sup>48</sup> In Frankreich trat 1789 die symbolische Größe der nationalen Souveränität an die Stelle des Souveräns, d.h. des Königs von Gottes Gnaden: Am 23. September 1789 verfügt die Verfassungsgebende Ver-

<sup>46</sup> Jean-Luc Blaquart: *ibidem*; Marie-France Rénoux-Zagamé/Ceslas-Bernard Bourdin/Jean-Paul Durand (Hrsg.): *Droit divin de l'Etat, genèse de la modernité politique* (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, Nr. 227, Dezember 2003, S. 121–310; Richard Puza/ Jean-Paul Durand (Hrsg.): *Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne* (Dossier), in: *op. cit.*

<sup>47</sup> Pierre Milza/ Serge Berstein: *L'Italie contemporaine des nationalistes aux Européens*, Paris, A. Colin, 1997, 423 S.

<sup>48</sup> Jerzy Kloczowsky/ Iwona Goral (Hrsg.): *La Pologne religieuse aux 19e et 20e siècles dans le contexte international*, Warschau, Lublin IHPan & IES, 2007, 241 S.



Nach Ausrufung der 1. Republik durch den Nationalkonvent im Jahre 1792 wird der „König der Franzosen“ offiziell entthront und am 21. Januar 1793 mit einer Guillotine hingerichtet. Ludwig XVI. (um 1780). Ölgemälde von Antoine-François Callet. Kunstmuseum São Paulo, Brasilien.



Foto: Wikipedia

sammlung, dass alle Gewalt von der Nation ausgehen soll, dass die Legislative der Versammlung und die Exekutive dem König obliegt. Und am 10. Oktober 1789 verkündet dieselbe Verfassungsgebende Versammlung, dass Ludwig XVI. nicht mehr König von Frankreich ist, sondern König der Franzosen.<sup>49</sup> Die revolutionäre Nation sieht sich gefährdet angesichts der Versuche des seiner Privilegien verlustig gegangenen Adels, die Macht zurückzuerobern oder sich zu rächen. Und eben diese Gefahr für die Nation treibt auch die Gallikaner jener Zeit zur Verzweiflung, was dazu führt, dass sie die römisch-katholische Kirche von Frankreich verstaatlichen und damit eine schismatische Krise heraufbeschwören; der Kirche wird auf blutige Weise der Status einer verfassungsmäßigen Kirche aufgezwungen.<sup>50</sup> Die erste Trennung von Staat und Religion von 1793 bis 1795, von der auch die verfassungsmäßige Kirche nicht ausgenommen war, bildete die Vorstufe für einen neuen Gallikanismus und ein neues Konkordat

<sup>49</sup> Firmin Didot: *Chronologie de l'histoire de France*, Mesnil-sur-L'Estrée, 2007, S. 202.

<sup>50</sup> Nigel Aston: *Religion and Revolution in France, 1780–1804*, London, 2000.

datssystem, so wie es auf Anraten von Portalis<sup>51</sup> dem Willen des ersten Konsuls Bonaparte entsprach.<sup>52</sup>

**B. Zum Verhältnis von „Nationalkirche“ und Zivilreligion.**<sup>53</sup> Bereits aus der hebräischen Bibel und später dem Neuen Testament wissen wir, dass die Art und Weise, wie die Botschaft im Namen Gottes den Nachbarvölkern, den Königreichen auf Erden und allen Nationen nahe gebracht wird, nicht immer gleich bleibt, sondern eine Entwicklung erfährt.<sup>54</sup> Desgleichen wissen wir, dass sich die Juden, die Christen und später die Muslime insbesondere damit schwer tun, das auserwählte Volk, die Heilige Nation oder das Heilige Land zu benennen.<sup>55</sup> Neuere Untersuchungen über die Orthodoxie zeigen, dass die Probleme, mit denen das autokephale System konfrontiert ist, sehr stark damit zusammenhängen, wie das Verhältnis von individueller Religionsfreiheit, Religionsfreiheit der Gemeinschaften und dem jeweiligen Grad an Nationalismus beschaffen ist.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Bruno Oppetit: «Portalis philosophe», in: *Recueil Dalloz Sirey*, Heft Nr. 43, Chronik, 1995, S. 331–334. Die verschiedenen Formen des Gallikanismus seit dem 14. Jahrhundert sowie der Jansenismus haben eine nicht zu unterschätzende Rolle bei der Entwicklung der unterschiedlichen Formen des französischen Nationalismus und seines jeweiligen Verhältnisses zur Religionsfreiheit gespielt.

<sup>52</sup> Rodney J. Dean: *L'Eglise constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801*, Vorwort von Jean Tulard, Paris, Rodney J. Dean, 2004, 737 S.

<sup>53</sup> Emilio Gentile: *Les religions et la politique, entre démocraties et totalitarismes*, Coll. La couleur des idées, Paris, Seuil, 2005, 304 S.

<sup>54</sup> Camille Focant (Hrsg.): *Quelle maison pour Dieu?*, Coll. Lectio divina, Paris, Cerf, 2003, 470 S.; Jacques Cazeaux: *Saül, David, Salomon, La Royauté et le destin d'Israël*, Coll. Lectio divina, Paris, Cerf, 2003, 417 S.; Philippe Bordey (Hrsg.): *Bible et morale*, Coll. Lectio divina, Paris, Cerf, 2003, 220 S.; Roland Jacques: *Des nations à évangéliser, genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Coll. Droit canonique et droit civil ecclésiastique, Paris, Cerf, 2003, 725 S.

<sup>55</sup> Jacques Cazeaux: *Histoire, utopie, mystique, ouvrir la Bible comme un livre*, Coll. Initiations bibliques, Paris, Cerf, 2003, 244 S.; Roland Maisonneuve: *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, Coll. Patrimoine christianisme, Paris, Cerf, 2000, 350 S.; Christian Duquoc: *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genf, Labor et Fides, 1984, 257 S.; Ghislain Lafont: *Histoire théologique de l'Eglise catholique, itinéraire et formes de la théologie*, Coll. Cogitatio fidei, Nr. 179, Paris, Cerf, 1994, 474 S.; Joseph Ratzinger: «Le dialogue interreligieux et la relation judéo-chrétienne», in: Autorenkollektiv: *La Papauté: pouvoir temporel, pouvoir spirituel* (Dossier), in: *Géopolitique*, Nr. 58, 1997, S. 46–53.

<sup>56</sup> Job Getcha: «Peut-on justifier la notion d' 'Eglises nationales' du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe?», in: *L'année canonique*, 43, 2001, S. 93–104; Grigorios Papatomas: «Face au concept d' 'Eglise nationale', la réponse canonique orthodoxe: l'Eglise autocéphale», in: *L'année canonique*, 45, 2003, S. 149–170; ders.: «La relation d'opposition entre l'Eglise établie localement et la 'diaspora' ecclésiastique. L'unité ecclésiologique face à la coterritorialité et la

In den zu den jeweiligen Nationen und Staaten verfügbaren Monographien wird deshalb der Begriff „Nationalkirche“ unter einem rechtlichen Aspekt erörtert: In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, dass ich Ende November 2007 in Moskau zusammen mit der Abteilung für Auslandsbeziehungen des russischen Patriarchats und dem ökumenischen Zentrum *Istina* aus Paris das siebte Kolloquium im Rahmen jenes Programms organisiert habe, das sich mit dem Begriff der „Nationalkirche“ auseinandersetzt. Es handelt sich dabei um ein Forschungsprogramm, das ich seit 1999 in Frankreich im Zentrum „Droit et sociétés religieuses“ leite.<sup>57</sup> Bei dieser bemerkenswerten Begegnung in Moskau Ende 2007 nahm die Diskussion über Konflikte zwischen verschiedenen patriarchalen und autokephalen orthodoxen Kirchen, die Anspruch auf die-

---

multijurisdiction», in: *L'année canonique*, 46, 2004, S. 77–102; K.-G. Papageorgiou: «Le cadre nomocanonique des relations du patriarcat œcuménique avec l'Eglise semi-autonome de Crète», in: *L'année canonique*, 46, 2004, S. 159–168; Patriciu Dorin Vlaicu: «L'identité canonique de l'Eglise orthodoxe de Roumanie à l'aube de l'intégration dans l'Union européenne», in: *L'année canonique*, 47, 2005, S. 227–254; Jean-Yves Calvez/ Anatole Krassikov (Hrsg.): *Eglise et société, un dialogue orthodoxe russe-catholique romain*, Coll. l'histoire à vif, Paris, Cerf, 1998, 166 S.

<sup>57</sup> Das Zentrum „Droit et sociétés religieuses“ wurde 1991 von der Fakultät für Kirchenrecht des Institut catholique von Paris und von der Fakultät für Rechts-, Wirtschafts- und Verwaltungswissenschaften Jean Monnet der Universität Paris Süd ins Leben gerufen. Es handelt sich dabei um ein staatlich anerkanntes Forscherteam, das der Ecole doctorale der Fakultät Jean Monnet zugeordnet ist. Das 7. Kolloquium, das vom 30. November bis 3. Dezember 2007 in Moskau stattfand, soll in Band 47, 2007 von *L'année canonique* veröffentlicht werden, der im Laufe des Jahres 2008 erscheint. Ihm wird ein achttes Kolloquium folgen, das der doktrinären Synthese gewidmet ist und im Pfingsten 2009 in Sylvanès stattfinden soll. Dessen Ergebnisse werden dann in Bd. 50 von *L'année canonique* publiziert. Die Beiträge der sechs vorangegangenen Kolloquien sind bereits in *L'année canonique* erschienen (Verlage Letouzey und Ané, Paris 6e):

- Eröffnungskolloquium 2000 in Paris, siehe Bd. 43, 2001;
- Das 2. Kolloquium fand im September 2001 zusammen mit Professor Norman Doe in Cardiff statt, siehe Bd. 44, 2002;
- Das 3. Kolloquium wurde zusammen mit Ehrendekan Ioan Vasile Leb und Dr. Dorin Patriciu Vlaicu im Mai 2002 in Cluj-Napoca abgehalten, siehe Bd. 45, 2003. Die Ergebnisse wurden bereits unter der Aufsicht unserer Kollegen in Cluj in rumänischer Sprache veröffentlicht;
- Das 4. Kolloquium fand zusammen mit den Professoren Charalambos Papastathis und Grigorios Papatthomas im November 2002 in Thessaloniki statt, siehe Bd. 45, 2003. Unter der Leitung von Professor G. Papatthomas wurde eine Fassung in griechischer und in englischer Sprache erstellt.
- Das 5. Kolloquium wurde zusammen mit Dekan Elie Raad im November 2003 in Beirut veranstaltet, siehe Bd. 46, 2004
- Das 6. Kolloquium fand zusammen mit Dr. Lars Friedner in Höör in der Nähe von Lund statt, siehe Bd. 48, 2006.

selben Gebiete erheben, weitaus den größten Raum ein (Konflikte zwischen Russland und Rumänien). Dabei kam es natürlich auch zu heftigen Auseinandersetzungen auf Grund der von der römisch-katholischen Kirche auch unter dem Pontifikat des verstorbenen Papstes Johannes-Paul II. betriebenen Proselytenmacherei in Russland. Diese Streitfragen sind zwar inzwischen beigelegt, hinterlassen aber doch eine schmerzliche Erinnerung.

In anderen älteren und jüngeren Untersuchungen geht es um das Verhältnis von Religionsfreiheit und Justiz,<sup>58</sup> Religionsfreiheit und moralischem und politischem Pluralismus<sup>59</sup> und von Religionsfreiheit und Demokratie.<sup>60</sup>

Unserem Thema näher stehen die Untersuchungen über das Verhältnis von Religionsfreiheit und verschiedenen Parallelgesellschaften,<sup>61</sup> und somit, wie bereits erwähnt, über das Verhältnis von Religionsfreiheit und verschiedenen Formen der Proselytenmacherei.<sup>62</sup> Leider verwenden die meisten Autoren Parallelgesellschaft und Proselytismus immer im Singular. Es kann nun aber sein, dass die eine Parallelgesellschaft zu einer Vermittlung unter den Menschen beiträgt, wohingegen die andere die gefährliche und

---

<sup>58</sup> Gérard Verkindère: *La Justice dans l'Ancien Testament*, Coll. Cahiers Evangile, Nr. 105, 1998, 65 S.; Vincente Fortier: *Justice, religions et croyances*, Coll. CNRS Droit, Paris, CNRS Ed., 2000, 191 S.; Roland Minnerath: «La justice», in: *Pour une éthique sociale universelle, la proposition catholique*, Nachwort von Michel Cambessus, Paris, Cerf, 2004, S. 38.

<sup>59</sup> Michel Istas: *Les morales selon Max Weber*, Coll. Histoire de la morale, Paris, Cerf, 1986, 160. S.

<sup>60</sup> Bernard Plonger: «L'Eglise et la Révolution, repères historiques», in: *Documents épiscopales*, Nr. 8, April 1988, 10 S.; Claude Bressolette: *Le pouvoir dans l'Eglise et dans la société, l'ecclésiologie politique de Mgr Maret, dernier doyen de la Faculté de Théologie en Sorbonne*, Vorwort von Jacques Gadille, Coll. Histoire des doctrines ecclésiologiques, Paris, Cerf, 1984, 211 S.; Roland J. Campiche/ François Batard/ Gilbert Vincent/ Jean-Paul Willaime: *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme, les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, Coll. Histoire et société, Nr. 19, Genf, Labor et Fides, 1990, 204 S.; Jean-Paul Willaime: «Les Eglises protestantes et la démocratie», in: Marcel Metzger (Hrsg.): *L'Eglise dans la démocratie (Dossier)*, in: *Revue de droit canonique*, 49/1, 1999, S. 67–84; Michael Novak: *Démocratie et bien commun*, Paris, Cerf-Institut La Boétie, 1991, 190 S.; Jean-François Colosimo: *Dieu est américain, de la théodémocratie aux Etats-Unis*, Paris, Fayard, 2006, 222 S.; Marcel Gauchet: *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, Coll. Essai, Paris, Gallimard, 1998, 178 S.; Claudine Leleux: *La démocratie moderne, les grandes théories*, Coll. Textes en main, Paris, Cerf, 1997, 380. S.

<sup>61</sup> Autorenkollektiv: *Communautés et communautarisme (Dossier)*, in: *Theophylon*, XI-1, Januar 2006, S. 7–122.

<sup>62</sup> Philippe Greiner: «Activités d'évangélisation de l'Eglise catholique et prosélytismes», in: *L'année canonique*, 47, 2005, S. 119–144.

schädliche Abschottung des Einzelnen fördert. Und auch bei der Proselytenmacherei gibt es durchaus gute Formen, nämlich missionarisches Handeln, das Achtung vor dem Gewissen des anderen bezeugt. Natürlich kennen wir aber auch Formen missbräuchlicher Proselytenmacherei.

Wenden wir uns den Parallelgesellschaften zu: Der Nationalismus ist bei weitem nicht die einzige Gefahr, doch gelingt es ihm manchmal, eine einzige der ethnischen, gesellschaftlichen oder religiösen Gemeinschaften auf Kosten der übrigen Bevölkerungsteile mit der Nation zu identifizieren. Aber kann nicht auch eine Religion oder eine gesellschaftliche Gemeinschaft auf legitime Weise privilegiert werden, ohne dass dadurch die anderen Religionen und Überzeugungen unter Diskriminierung zu leiden haben? Dazu müsste es einem Rechtsstaat gelingen, den Gruppen, die andere Überzeugungen vertreten, sowie den übrigen Bürgern ein für alle geltendes Recht anzubieten, das ihnen Freiheit und Würde in ausreichendem Maße garantiert.<sup>63</sup> In Großbritannien, wo von jeher ein System des *multiculturalism* vorherrscht, haben zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Regierung und das Parlament Ihrer Majestät dazu aufgefordert, eine ausgewogenere Gestaltung der angelsächsischen Kultur anzustreben, nachdem es zu heftigen Konflikten zwischen Familien, Rassen und auch mit Terroristen gekommen ist.

Die konfessionelle Struktur im Libanon ist das Ergebnis verschiedener Parallelgesellschaften, und beruht nicht auf dem Grundsatz des Nationalismus.<sup>64</sup> Dieses System bestand schon, bevor es überhaupt einen libanesischen Staat oder eine libanesische Nation gab, und verantwortlich dafür sind die lokalen Gegebenheiten, denn die Bevölkerung hatte

---

<sup>63</sup> Diese Auffassung vertritt das II. Vatikanische Konzil (Erklärung über die Religionsfreiheit, 6 § 3): Vergleiche die Situation in Indien, wo sich die indische Union darum bemüht, kein hinduistischer Staat zu werden: Anthony-Samy Savarimuthu: „Le statut canonique et civil d’une minorité religieuse en Inde: l’Eglise catholique et l’affirmation de l’identité nationale“, in: *Revue d’éthique et de théologie morale „Le Supplément“*, Nr. 228, März 2004, S. 195–238; siehe auch die Lage in Rumänien, wo es anerkannte und nicht anerkannte Kulte gibt, und wo selbst die orthodoxe Kirche, die bei weitem die meisten Mitglieder zählt, darauf verzichtet hat, die rechtliche Anerkennung als Nationalkirche zu beantragen, obwohl der Gedanke der rumänischen Orthodoxie entstammt, die zugesichert hatte, dass dadurch die übrigen Kulte in Rumänien nicht diskriminiert würden: Adrian Lemeni/ Florin Frunza (Hrsg.): *Libertea religioasa in context românesc si european*, Bukarest, Verl. Bizantina, 2005, 397 S. (in rumänischer, französischer und englischer Sprache).

<sup>64</sup> Mgr. Georges Khodr: „Nation et religions: le Liban“, in: Elie Raad/ Jean-Paul Durand (Hrsg.): *Le Liban (Dossier)*, in: *L’année canonique*, 46. 2004, S. 61–66.

sich bereits in unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften zusammengeschlossen und sich ihre jeweils eigenen verfassungsmäßigen Rechtsstatuten geben.

Ein Nationalismus, der nicht ausschließlich an eine bestimmte Parallelgesellschaft gebunden ist, kann in gewisser Weise ideologisch bestimmend für die politische Lage werden, auch wenn er jede Form von Multikulturalismus entschieden ablehnt. Vergleicht man die politisch-religiöse Situation in Frankreich vor und nach dem Ersten Weltkrieg (1914–1918), so sieht man, dass die religionsfeindlichen Auseinandersetzungen nach dem Krieg weniger heftig geführt wurden. Und das nicht nur, weil bereits in der Zeit von 1910 bis 1914 die kirchenfeindlichen Argumente an Gewicht verloren hatten, sondern auch, weil sich die Armee, die Öffentlichkeit, die Nation und die Republik allmählich bewusst wurden, dass sie vielen Mönchen und Nonnen und anderen Katholiken im französischen Mutterland und den damaligen Kolonien zu Dank verpflichtet waren, die sich für die Heimat geopfert und ihr treu gedient hatten.<sup>65</sup>

### **C. Auch heute noch ist die Frage nach der Religion politisch aktuell.<sup>66</sup>**

Dabei kristallisieren sich immer mehr zwei wichtige Gegensätze heraus:

1. Einerseits haben wir heute eine moderne Kultur der Menschenrechte, auch wenn diese moderne Kultur noch Mühe hat, sich auf der ganzen Welt durchzusetzen. Es ist eine Kultur, die von anderen als verwestlichend und somit als relativ beurteilt wird. Aber kann diese Kritik nicht gerade dazu führen, dass gewisse schwere Verstöße gegen die Menschenwürde und die gesellschaftlichen, politischen und religiösen Rechte ungeahndet bleiben? Dann darf nämlich im Namen einer bestimmten Kultur ein Kind

---

<sup>65</sup> Jean-Paul Durand: *Une situation métamorphosée? Droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée*, (Bd 1 von: *La liberté des congrégations religieuses en France*), Coll. Droit canonique et droit civil ecclésiastique, Paris, Cerf, 1999, S. 196–239.

<sup>66</sup> Bernard Bourdin: *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne*, Coll. Fondements de la politique, Paris, PUF, 2004, 280 S.; Jean-Louis Vieillard-Bron: *Hegel, systèmes et structures théologiques*, Coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2006, 320 S., Erik Peterson: *Le monothéisme: un problème politique, et autres traités*, Vorwort von Bernard Bourdin, Paris, Bayard, 2007, 219 S.; Didier Rance: *Erik Peterson, un témoin de la vérité*, Genf, Ad Solem, 2007, 124 S.; Jean-Paul Durand: «Equilibres politico-religieux dans l'Union européenne», in: *Revue d'éthique et de théologie morale* «Le Supplément», Nr. 195, Dezember 1995, S. 167–188; Joseph Maïla: «Le rayonnement de l'Europe: la Méditerranée et l'Union européenne», in: Richard Puza/ Jean-Paul Durand (Hrsg.): *Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne*, op. cit., Nr. 228, 2004, S. 129–136.

gewaltsam verheiratet, eine Frau ihrer Grundrechte beraubt und ein Teil der Bevölkerung in einem Kastensystem diskriminiert oder ins gesellschaftliche Abseits gedrängt werden.<sup>67</sup>

Es ist interessant, einmal zu untersuchen – selbstverständlich unter der notwendigen Berücksichtigung der jeweiligen historischen Umstände –, wie sich das Verhältnis von Religionsfreiheit und Nationalismus in Europa vom 14.<sup>68</sup> bis 19. Jahrhundert entwickelt hat, denn das ist der Zeitraum, in dem sich die Subjektivität, aber auch der moderne Staat herausgebildet haben. Im 14. Jahrhundert wird zum ersten Mal, vor allem von den Jansenisten, Kritik am göttlich-christlichen Recht geübt. Immer häufiger werden Fragen vonseiten der Humanisten und der Romantiker laut, und die Natur des Menschen avanciert zum einzigen Maß für die Gewissheit, ja sogar für die Wahrheit. Liest man die Schriften des Theologen und Philosophen Grotius, so ist es allein der Verstand, der alle Dinge zusammenhält, so als existiere Gott überhaupt nicht. Der Protestant Castillion sucht nach einem Weg der Freiheit und Toleranz.<sup>69</sup> Aber bedeutete der Westfälische Frieden von Münster und Osnabrück aus dem Jahr 1648 wirklich das Ende der Religionskriege, wo doch die Fürsten über das Gewissen ihrer Untertanen bestimmten und so ihre politische Territorialherrschaft absicherten (*cuius regio, eius religio*)? Die Französische Revolution von 1789 hat, auch wenn sie uns immer noch fasziniert, schließlich ihre eigenen Urheber geopfert. Im 19. Jahrhundert will man im internationalen Recht angeblich Schluss machen mit dem *ius gentium* der Theologen der Schule von Salamanca aus dem 16. Jahrhun-

<sup>67</sup> Jean-Marie Donegani: *La liberté de choisir, pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, 485 S.; Paul-Henri Steinauer (Hrsg.): *L'image de l'homme en droit*, Fribourg, Ed. universitaires de Fribourg, 1990, 561 S.; François Meyer-Bisch (Hrsg.): *Le nouveau intangible des droits de l'homme*, Coll. interdisciplinaire, Série «droits de l'homme», Fribourg, Ed. universitaires de Fribourg, 1991, 272 S.; ders.: *Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties?* Coll. interdisciplinaire, (19) Série «Droits de l'homme» (7), Fribourg, Ed. universitaires de Fribourg, 1991, 176 S.; Shmuel Trigano (Hrsg.): *Loi et liberté* (Dossier), in: *Pardès*, Nr. 17, 1993, S. 9–78; Pierre Rosan-Vallon: «De la valeur de l'égalité dans la modernité», in: *La crise de l'Etat-providence*, Coll. Points Politique, Paris, Sueil, 1981, S. 37.

<sup>68</sup> Louis Vereecke: *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse e Liguori, études d'histoire de la théologie morale moderne 1300–1787*, Bibliotheca historica. Bd. XII, Rom, Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1986, 606 S.

<sup>69</sup> Maria D'Arienzo: «Tolérance et liberté de conscience dans la pensée de Sébastien Castillion», in: *L'année canonique*, 43, 2001, S. 237–258.

dert.<sup>70</sup> Von diesen verkrampften Bemühungen zeugen die Mystiker und die Kunst, vor allem die Literatur.<sup>71</sup>

Das Verhältnis von Religionsfreiheit und Nationalismus<sup>72</sup> hat vor allem im 20. Jahrhundert sehr schwere Krisen durchlebt. Verantwortlich dafür waren der Antihumanismus und die verheerenden Schäden, die durch totalitäre, rassistische und eugenische Utopien ausgelöst wurden. Gewiss, es gab die Nürnberger Prozesse gegen die Nazis von 1945–46, und später erlebten wir den Fall der Berliner Mauer, mit dem 1989 die ideologische Teilung der Welt in Ost und West zu Ende ging. Doch seitdem hat die neue internationale Lage immer noch keine befriedigenden Lösungen hervorgebracht. Hat sie denn nicht zu einem Wiedererstehen und zur erneuten Ausbildung von Formen des Nationalismus geführt, bei denen die religiöse Komponente nur selten fehlt?

Diese Betrachtungen mögen ein Beitrag sein, das Verhältnis von Religionsfreiheit und Demokratie zu klären, doch das ist etwas ganz anderes als das Verhältnis von Religionsfreiheit und Nationalismus. Allenfalls lässt sich zum Verständnis vielleicht folgende Hypothese aufstellen: Seit dem 17. Jahrhundert haben sich in Westeuropa und später in Nordamerika die meisten Staaten für eine gewisse Kooperation<sup>73</sup> zwischen den religiösen Konfessionen und der Zivilreligion ausgesprochen; in Frankreich dagegen wurde gleich mehrmals der Bruch zwischen der Nation und den Religionen verkündet. Der moderne französische Staat gab sich nicht mit der uneingeschränkten Vereinnahmung des göttlichen Rechts<sup>74</sup> zufrieden,

---

<sup>70</sup> Antonio Truyol Serra: «De la notion traditionnelle du droit des gens à la notion moderne de droit international public, concepts clefs de la pensée de Vitoria», in: Jean-Paul Durand/Philippe I. André-Vincent (Hrsg.): *Las Casas et Vitoria, le droit des gens dans l'âge moderne* (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, Nr. 160. März 1987, S. 73–91; Pierre Viaud: *Une humanité affranchie de Dieu au 19e siècle, recherche d'un ordre universel*, Coll. Histoire de la morale, Paris, Cerf, 1994, 384 S.

<sup>71</sup> Olegario Gonzalez de Cardedal: «Expérience religieuse et création artistique: Millet, Van Gogh, Gauguin», in: *Communio*, XX,4, Nr. 120, Juli–August 1995, S. 141–152 (Anhang zu einem Dossier von Olivier Boulnois (Hrsg.): *Dieu et César*, S. 8–127).

<sup>72</sup> Alain Lebeau: «La notion de nation selon la 'conception' contemporaine du Saint-Siège», in: Jean-Paul Durand (Hrsg.): *La notion de nation*, *op. cit.*, 37, 1995, S. 145–152.

<sup>73</sup> Die „eigenartige“ Trennung von Kirche und Staat im heutigen Deutschland ist absolut heuristisch. Joseph Krautscheidt/ Heiner Marré/ Burkhard Kämper/ Hans-Werner Thönes (Hrsg.): *Die Trennung von Staat und Kirche, Modelle und Wirklichkeit in Europa, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, 30, Münster, Aschendorf-Verlag, 2007, 258 S.

<sup>74</sup> Marie-France Rénoux-Zagamé: «Du droit divin des juges dans la monarchie française», in: Marie-France Rénoux-Zagamé/ Ceslas-Bernard Bourdin/ Jean-Paul Durand (Hrsg.):



sondern suchte schließlich nach einer Form der Gewissensfreiheit und der Freiheit der religiösen Überzeugung. Dabei stellte er den Versuchen mit einer Zivilreligion<sup>75</sup> das Konzept der „Volonté Générale“<sup>76</sup>, des Allgemeinwillens, gegenüber, der weder Gott noch der Kirche untersteht und auch nicht mit ihnen konkurriert. Von der Revolution von 1789 bis zur Ausrufung der laizistischen Republik im Jahr 1946 vollzog sich ein Reifungsprozess, in dem man sich von einem religionsfeindlichen, die Kirche verfolgenden Laizismus ab- und einem laizistischen System der gegenseitigen Achtung zuwandte. Seit der letzten Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905 ging es nicht mehr allein darum, die Freiheit einer Kirche zu respektieren, sondern auch darum, dem einzelnen Bürger die Freiheit zu gewährleisten, zu glauben oder nicht zu glauben, die Religion zu wechseln, sich zu gar keiner Religion zu bekennen oder das Bekenntnis zum Glauben an sich in Frage zu stellen (Atheismus).

2. Ein weiterer Konfrontationspunkt zwischen Politik und Religion ist auch die wieder aufgeflammete Streitfrage, ob eine Rangordnung der Ziele verschwinden oder aber bewahrt werden soll; darüber gehen die Meinungen auseinander. Zweifelsohne ist die Demokratie das am wenigsten schlechte System;<sup>77</sup> dennoch kann das Gesetz der Mehrheit – jener sich verändernden Größe – nicht vollkommen überzeugen, wenn diese Mehrheit zur einzigen Quelle der Gesetzgebung werden soll. Der rousseausche Begriff der „Volonté Générale“ wurde immer wieder in Frage gestellt. 2007 schrieb Kardinal Georges Cottier: „... Zwei ungeheuer wichtige Themen verdienen unsere Aufmerksamkeit und unser Nachdenken: Zum einen der Rechtsbegriff von der Sache. Die zwischenmenschlichen Beziehungen müssen, sofern sie der menschlichen Natur entsprechen sollen, von der Tugend der Gerechtigkeit geleitet werden, und diese misst sich an dem Gegenstand, um den es geht. Der Gegenstand ergibt sich letztendlich

---

Droit divin de l'Etat, genèse de la modernité politique (Dossier), in: *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, Nr. 227, Dezember 2003, S. 289–309; Michel LeGuern: «Le jansénisme: une réalité politique et un enjeu de pouvoirs», in: *Revue des sciences religieuses*, 91/3, 2003, S. 461–488.

<sup>75</sup> Giovanni Filoramo: «Religion et démocratie: a-t-on besoin d'une nouvelle religion civile?», in: *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, Paris, Cerf, 2007, S. 291.

<sup>76</sup> Jacques Chevallier: *L'Etat de droit*, Coll. Clefs/ politique, Paris, Montchrestien, 1999, 160. S.

<sup>77</sup> Trotz aller Kritik: Friedrich Nietzsche: «De la démocratie et de la décadence», in: *Par-delà le bien et le mal* (dt.: Jenseits von Gut und Böse, 1886), § 188, Essais, Paris, Folio, 1971, Nr. 70.

nicht aus den miteinander in Beziehung stehenden Subjekten, sondern wird durch eine Rangordnung der Ziele bestimmt, ist also nicht von der willkürlichen Entscheidung letzterer abhängig.“ Bei dem zweiten großen Thema, der Erarbeitung einer Theologie des Rechts, erinnert der Kardinal daran, dass der Heilige Thomas von Aquin das Naturrecht im Rahmen der Prinzipien der Moraltheologie abhandelt. Deshalb sagt er: „Dieser Gedanke hat sich bei der Betrachtung der Natur der Dinge an sich aufgedrängt. Denn man muss sich wieder auf die ontologische Ebene zurückbegeben und sich auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Schöpfer stützen, um den Sinn des Lebens und die ultimative Rechtfertigung für das Absolute im Recht in Jenem zu finden, der das Absolute ist.“<sup>78</sup>

Zum Verhältnis von Religionsfreiheit und Nationalismus bleiben noch viele Fragen offen. Deshalb können wir hier Gebiete nennen, auf denen noch intensiver geforscht werden müsste. So steht z.B. die Antwort auf die Frage aus, in welchen Bereichen diese oder jene Religion, diese Nation oder jener Staat auch noch im 21. Jahrhundert möglicherweise Gefahr laufen, in paradoxen Formen von Naturalismus<sup>79</sup> oder Moralismus<sup>80</sup> bzw. sogar Fundamentalismus<sup>81</sup> zu versinken. Trotz ihrer anthropologischen, phänomenologischen und metaphysischen Wurzeln leidet die Nation inzwischen an ihren eigenen Unsicherheitsfaktoren,<sup>82</sup> denn zum Teil entspringt sie ganz entschieden auch den realen und fragilen Wünschen der Menschen: Der Nationalismus<sup>83</sup> kann ein Mittel im politischen Kampf

---

<sup>78</sup> Vorwort zu Jean-Baptiste Donnier: *Philippe André-Vincent, jalons pour une théologie du droit*, op. cit., S. 7 und 8.

<sup>79</sup> Giovanni Filoramo: «Une histoire naturelle des religions», in: *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, Paris, Cerf, 2007, S. 42; Jean Greisch: «La lumière naturelle de la raison comme principe herméneutique (J. Bodin, M. Meyer, B. Spinoza)», in: *Le buisson ardent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion*, Bd. III: *Vers un paradigme herméneutique*, Coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2004, S. 79–109; siehe auch ders.: «La liberté comme expérience intérieure» (Zur reflexiven Methode und Hermeneutik der historischen Zeugnisse vom Absoluten, *ibidem*, S. 385–386.

<sup>80</sup> Jean-Marie Domenach: *Une morale sans moralisme*, Paris, Flammarion, 1992, 265 S.

<sup>81</sup> Joseph Yacoub: *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste, dominantes du 21<sup>e</sup> siècle*, Coll. L'histoire à vif, Paris, Cerf, 2008, 212 S.

<sup>82</sup> Gilles Curien: «'La bonne nation'. Misères et transfiguration», in: Jean-Paul Durand (Hrsg.): *La notion de nation*, op. cit., 47, 1995, S. 137–144.

<sup>83</sup> Was ist das Gegenteil von Nationalismus? Anarchie? Siehe hierzu: Bernard Voyenne: *Proudhon et Dieu, le combat d'un anarchiste*, Coll. Histoire, Paris, Cerf, 2004, 169 S.

sein, in dem Symbole, Mystik<sup>84</sup> und religiöse, philosophische, moralische sowie rechtliche Traditionen in gewisser Weise je nach ihrer gesellschaftlichen Nützlichkeit bewertet werden<sup>85</sup> oder aber im Dienste einer mehr oder weniger unwiderstehlichen und nur allzu häufig zerstörerischen Utopie stehen.

---

<sup>84</sup> Charles-André Bernard: *Le Dieu des mystiques*, Bd. III: *Mystique et action*, Coll. Théologie, Paris, Cerf, 2000, 468 S.

<sup>85</sup> Claude Nicolet: *La fabrique d'une nation, la France, entre Rome et Germains*, Paris, Perrin, 2007; André Clair: *Droit, communauté et humanité*, Coll. Recherches morales, positions, Paris, Cerf, 2000, 166 S.

# Zwischen Nationalismus, Islamismus und Rechtsstaatlichkeit: Zur Lage der christlichen Minderheiten in der Türkei

*Daniel Heinz*

Archivleiter und Dozent für Kirchen- und Religionsgeschichte an der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg, Deutschland

Das Christentum ist heute in der Türkei eine im Aussterben begriffene Religion. Dabei stellte das Land für nahezu zwei Jahrtausende eine zutiefst christlich geprägte Region dar. Kein Land außer Palästina ist mit der Geschichte des Christentums so eng verwoben wie das Gebiet der heutigen Türkei. Von Kleinasien aus „eroberten“ die frühen Christen das gesamte Abendland. Die christlichen Gemeinden überstanden dort den Niedergang des oströmischen Reiches, trotzten den Perser- und Araberstürmen und überlebten die über Jahrhunderte währende Herrschaft der seldschukischen und osmanischen Türken, die im Gegensatz zu den Arabern nicht nach Osten, sondern nach Westen blickten. Vor hundert Jahren war noch jeder fünfte osmanische Bürger in Kleinasien ein Christ. Allein in Konstantinopel zählte 1914 fast jeder zweite Einwohner zu einer christlichen Kirche. Erst im 20. Jh. wurde das Schicksal von Millionen von Christen in der Türkei und im nördlichen Mesopotamien endgültig besiegelt. Verantwortlich für diese leidvolle Entwicklung war das Aufkommen der jungtürkischen Bewegung, die eine radikale, religiös-rassistische Säuberungsmaschinerie in Gang setzte, die während des 1. Weltkrieges im Völkermord an den Christen gipfelte und Hitler als Vorbild für den Holocaust diente.<sup>1</sup> Stand im osmanischen Vielvölkerreich noch die Gemeinschaft der Gläubigen (arab. *umma*) über dem Konzept des Nationalstaates, wurde nun der türkische Nationalismus als neue Staatsideologie ausgerufen. Dem Genozid fielen etwa 2,5 Millionen Christen, in erster Linie Armenier, zum Opfer.<sup>2</sup> Unter den Opfern waren aber auch christliche Assyrer sowie Griechen. Heute leben höchstens noch 120.000 indigene Christen in

---

<sup>1</sup> Siehe Wilhelm Baum: *Die Türkei und ihre christlichen Minderheiten – Geschichte, Völkermord, Gegenwart*, Kitab Verlag, Klagenfurt-Wien 2005, S. 178.

<sup>2</sup> Zu den armenischen Opferzahlen siehe Gerayer Koutcharian: *Der Völkermord an den Armeniern (1915–1917)*, in: *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922*, hrsg. von Tessa Hofmann, LIT-Verlag, Münster 2004, S. 69.

der Türkei, die etwa 0,14 Prozent der Gesamtbevölkerung von 76 Millionen (Schätzung 2007) bilden.<sup>3</sup> Eine kritische Aufarbeitung der blutigen Vergangenheit hat bis in die Gegenwart hinein kaum stattgefunden. So hat die Türkei auf internationale Äußerungen zum Völkermord an den Armeniern bislang immer mit Verärgerung, politischen Drohungen oder diplomatischen Konsequenzen reagiert. Der türkische Staat leugnet bis heute, dass es dieses Verbrechen überhaupt gab.

Wiewohl die Nationalversammlung der Türkei bereits 1928 die Trennung von Staat und Religion zum Verfassungsgrundsatz erklärte und den Islam als Staatsreligion abschaffte, ist die Existenz der im Land verbliebenen Christen bis heute gefährdet. Seit den 1970er Jahren ist auch der „politische Islam“ wieder hoffähig geworden, der den Prozess der Re-Islamisierung des Landes vorantreibt und die Bildung einer wirklich säkularen, pluralistischen Gesellschaft zu verhindern scheint. Die von der Europäischen Union für den Beitritt der Türkei geforderte konsequente Religionsfreiheit und Stärkung der Minderheitenrechte liegen – trotz mancher positiver Ansätze in den letzten Jahren – immer noch in weiter Ferne. Das Land hat einen tief greifenden Wandlungsprozess vor sich und die Frage bleibt, ob es jemals geeignet sein wird, in die abendländische Kulturgemeinschaft aufgenommen zu werden, die von rechtsstaatlichen Normen wie Demokratie, Toleranz und Meinungsfreiheit geprägt ist. Auffällig für den westlichen Besucher heute ist die innere Zerrissenheit der Türkei. Auf der einen Seite gibt es viele Menschen, die sich der westlichen Kultur öffnen und eine „Europäisierung“ ihres Landes anstreben, auf der anderen Seite ebenso viele, die eine Rückbesinnung zum „reinen“ Islam fordern und die „Anbiederung“ an den Westen verurteilen. Für viele Europäer ist daher die Aufnahme der Türkei, die weder geographisch, noch kulturell, noch religiös ein Teil Europas ist, das „riskanteste Unternehmen“ (Hans-Ulrich Wehler) in der Geschichte der europäischen Einigung.

Welche Richtung wird die Türkei im Spannungsfeld von Tradition und Wandel letztlich nehmen? Optimistische Beobachter, getrieben von wirtschaftlichen und militärstrategischen Überlegungen, sehen bereits in der Türkei ein Modell für die Versöhnung von Islam, Nationalismus und

---

<sup>3</sup> Tessa Hofmann: „Wer in der Türkei Christ ist, zahlt einen Preis dafür...“, in: *Martyrer 2007 – Das Jahrbuch zur Christenverfolgung heute*, hrsg. von Max Klingberg et al., Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 2007, S. 156.

Mustafa Kemal Atatürk (1881 – 1938), auch „Vater der Türken“ genannt, war der Begründer der modernen Türkei.



*Foto: Wikipedia*

Moderne. Diese voreilige, „politische“ Wunschhaltung übersieht die meines Erachtens nach entscheidende Frage in der Auseinandersetzung, nämlich die religiöse Frage.<sup>4</sup> Wird es dem Land gelingen, in einem immer stärker zutage tretenden Prozess der Re-Islamisierung fundamentale Menschenrechte wie Religions- und Gewissensfreiheit privat und öffentlich in der Gesellschaft fest zu verankern? Für religionsvergesessene westliche Politiker mag diese Frage obsolet erscheinen. Für sie hat das Christentum als identitätsstiftendes Band seine Bedeutung längst verloren, wenn wir nur an den Streit um die Verankerung des Gottesbegriffes in der europäischen Verfassung denken. Für Muslime in der Türkei – und nicht nur dort! – sieht die Situation allerdings anders aus. Ideologisch hat der Islam für sie durchaus Priorität in der Begründung von

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu Gerd Stricker: Die Türkei und die Europäische Union, in: *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 6, S. 20–21.

Recht, Gesetz und sozialer Ordnung.<sup>5</sup> Die Zweiheit von Religion und Staat, wie wir sie in den westlichen Ländern kennen, gibt es im Islam nicht. Es ist ja gerade die „wahre“ Religion des Islam, die die Einheit der Muslime im Staat verkörpert und dadurch den christlichen Kirchen ihre Existenzberechtigung abspricht.<sup>6</sup> Diese religiöse Omnipräsenz steht in offenem Widerspruch zum säkularen Denken der Europäer, deren Gesellschaft und Politik sich längst von Kirche und Religion emanzipiert haben. Zur Universalität des Islam in Staat, Politik und Gesellschaft gesellt sich noch der türkische Nationalismus, der eine lange Tradition hat und in der von Kemal Atatürk propagierten proto-europäischen Geschichtstheorie der Türkei als Urbestandteil Europas gipfelt.<sup>7</sup> Die Gleichsetzung von religiöser und nationaler türkischer Identität stellt wohl bis heute das größte Hindernis dar im Umgang mit den christlichen Minderheiten im Land.

### **Reform, Laizismus und gemäßigter Islam: Das Erbe Kemal Atatürks**

Mit der Eroberung Bagdads (1055) übernahmen die Türken (Seldschuken, später Osmanen) die Führungsrolle in der islamischen Welt, die nahezu tausend Jahre währte. Seit dem 15. Jh. führten die osmanischen Sultane den Kalifentitel, der sie in der Nachfolge des Propheten Mohammed als Statthalter Allahs auf Erden und geistliches Oberhaupt aller Muslime auswies.<sup>8</sup> Im Zeitalter der Nationalstaaten galten die Osmanen als Unterdrücker der Völker und wurden, besonders auf dem Balkan, heftig bekämpft. Der Niedergang des osmanischen Reiches („krankender Mann am Bosphorus“) im 19. und zu Beginn des 20. Jh. gefährdete zusehends das politische Kräftegleichgewicht in Europa und mündete schließlich in den

---

<sup>5</sup> Siehe dazu Udo Steinbach: Die Rolle des Religiösen in Gesellschaft und Politik ausgewählter Länder des Nahen und Mittleren Ostens, in: *Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Politik* (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung), Heft 25, Berlin 2008, S. 117–131.

<sup>6</sup> Vgl. dazu Binnaz Toprak: Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat – Die Türkisch-Islamische Synthese, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1 (1989), S. 55–62.

<sup>7</sup> Siehe Hans-Lukas Kieser: Die Türken als Ur-Europäer, in: *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 6, S. 22–25.

<sup>8</sup> Zur Übernahme der geistlichen Kalifenwürde siehe Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann: *Kleine Geschichte der Türkei*, Reclam, Stuttgart 2003, S. 87.113; Josef Matuz: *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4. Aufl., Darmstadt 2006, S. 82–83.

1. Weltkrieg, der für das Land an der Seite der Mittelmächte (Deutsches Reich, Österreich-Ungarn) katastrophal endete und eine neue Epoche einleitete.

Die moderne Türkei, jetzt geographisch zu einem Rumpfstaat zusammengeschmolzen, schuf eine westliche Regierungsform (seit 1923 Republik, davor Abschaffung des Sultanats und in der Folge des Kalifats), setzte aber gleichzeitig in der Tradition des untergegangenen osmanischen Reiches die notwendigen Reformen autoritär von oben durch. Keimzelle der neuen Republik und des türkischen Nationalstaates war die jungtürkische Bewegung „Einheit und Fortschritt“ („Ittihat ve Terakki“), die auch den Völkermord an den armenischen Christen verursachte. Die Rückständigkeit des Staates bei der Gründung der Republik wird durch folgende Zahlen verdeutlicht: 80 Prozent der damaligen Bevölkerung – das Land zählte 13,6 Millionen Einwohner, etwas weniger als Istanbul heute! – lebte auf dem Land und 90 Prozent davon waren Analphabeten.<sup>9</sup>

Die neue Richtung in der Politik gab vor allem ein Mann vor, der aus Saloniki – dem osmanischen „Fenster zum Westen“ – stammende Mustafa Kemal (1881–1938), dem das türkische Parlament 1934 in Anerkennung seiner Verdienste um die neue Republik den Beinamen „Atatürk“ – „Vater der Türken“ – verliehen hat. Der aus ärmlichen Verhältnissen kommende Offizier wurde 1923 zum Präsidenten der neuen Republik ausgerufen und war entschlossen, sein Land an die westliche, europäische „Zivilisation“ heranzuführen. Mustafa Kemal agierte von der neuen Hauptstadt Ankara aus, dem Sitz der parlamentarischen Nationalversammlung. Folgende einschneidende Reformen zur Modernisierung des Landes wurden von den „Kemalisten“ durchgeführt:

1. Einführung einer republikanischen Verfassung mit Gewaltenteilung, die einen wichtigen Schritt zu einem modernen Rechtsstaat darstellte (1924). Es wurden das Amt des Kalifen abgeschafft, das Ministerium für geistliche Angelegenheiten und Stiftungen aufgelöst und das gesamte Erziehungswesen säkularisiert und einem Schulministerium unterstellt. Das Bürgerliche Gesetzbuch von 1926 schuf innerhalb der Familie gleiche Rechte für Mann und Frau. Die Einehe (Abschaffung der Polygamie) wurde gesetzlich festgelegt. Sie musste fortan vor

---

<sup>9</sup> Günter Seufert/Christopher Kubaseck: Die Türkei – Politik, Geschichte, Kultur, Verlag C. H. Beck, München 2004, S. 87.



- dem staatlichen Standesamt geschlossen werden. Scheriatgerichte wurden aufgehoben und die islamische Rechtsordnung außer Kraft gesetzt. Volkssouveränität, Laizismus und zentralstaatliche Steuerung prägten das kemalistische Modell.
2. Abschaffung des Islam als Staatsreligion (1928). Die Streichung des Passus „Die Religion des Türkischen Staates ist der Islam“, der 1923 zunächst noch im Grundgesetz verankert wurde, stellt zweifellos „die Kulmination der Säkularisierung von oben“<sup>10</sup> dar. Die Politik sollte sich nicht mehr auf eine mit dem Islam verbundene Staatsideologie berufen können. Trotz aller Zurückdrängung der Religion aus dem politischen Leben blieb aber der Islam in seiner gemäßigten Form weiterhin ein wesentliches Merkmal und einigendes Element der neuen Republik, ein festes Bindeglied zwischen Staat und Volk. Bis heute übt eine dem Staat untergeordnete Behörde („Amt für religiöse Angelegenheiten“) die Kontrolle im religiösen Bereich aus. Das Militär wiederum achtet auf strengen Laizismus (Trennung von Religion und Staat).
  3. Einführung des gregorianischen Kalenders (1925), der die islamische Jahreszählung nach dem Mondzyklus ersetzte. Außerdem wurde der Gebrauch des lateinischen Alphabets verordnet und das Verwenden arabischer Schriftzeichen ausdrücklich verboten (1928). Der Fes wurde als Kopfbedeckung abgeschafft und der Sonntag als wöchentlicher Ruhetag eingeführt (ab 1935). Familiennamen mussten angenommen werden (1934). Besonders diese äußerlichen Neuerungen, die jahrhundertealte Traditionen in Frage stellten, bedeuteten ein schmerzhaftes Umdenken für die Bevölkerung.

Timo Güzelmansur<sup>11</sup> führt sechs Grundprinzipien an, die zum „Credo“ der neuen kemalistischen Ordnung („Atatürkismus“) zählten: Republikanismus (republikanische Regierungsform mit endgültiger Absage an Sultanat und Kalifat), Nationalismus (Errichtung eines türkischen Nationalstaates), Populismus (Gleichheit der Bürger unabhängig von Religion, Sprache, Volkszugehörigkeit und sozialer Schicht), Etatismus (führende Rolle des Staates in der Wirtschaft), Laizismus (Trennung von Religion und Staat) und Reformismus (Bereitschaft zur permanenten Reformierung der Gesellschaft). Kein islamisches Land der Welt hat derart radika-

---

<sup>10</sup> Kreiser/Neumann: S. 411.

<sup>11</sup> Wie muslimisch ist die Türkei? In: *Ost-West. Europäische Perspektiven* 8 (2007), S. 264.

le Reformen und Wandlungen – wenn man so will „Verwestlichungen“ – erlebt wie die Türkei im 20. Jahrhundert mit der Etablierung des Kemalismus. Doch wir beobachten auch eine beachtliche Wiederbelebung des Islam in den letzten Jahrzehnten, die das kemalistische Laizismuskonzept mehr und mehr aufweichte.

### **Staatsislam, Volksislam und politischer Islam**

Der Islam- und Türkeiexperte Udo Steinbach zeigt auf, dass die im Volk ungelöste Frage der Rolle des Islam im öffentlichen Leben zur Bildung von drei Richtungen im Land geführt hat, die nicht scharf voneinander getrennt werden können und generell das Denken bis heute bestimmen.<sup>12</sup> Da ist zunächst der „Staatsislam“ (Diyamet), der vom „Amt für religiöse Angelegenheiten“ verkörpert wird und die offizielle Richtung der Regierung darstellt.<sup>13</sup> Ziel dieser komplexen Verwaltungsbehörde, die über 90.000 Angestellte beschäftigt (darunter auch Vorbeter, Prediger, Gebetsrufer und Rechtsgelehrte), ist die Umsetzung und Bewahrung der islamischen Religion mit allen ihren Einrichtungen (ca. 85.000 Moscheen). Zu den Hauptaufgaben zählen: Ernennung und Besoldung der Religionsdiener, Herausgabe und Kontrolle (Zensur) religiösen Schrifttums, Einrichtung von Korankursen, Erstellung von verbindlichen theologischen Gutachten, Organisation der Wallfahrten nach Mekka und vieles mehr. Das Amt ist auch für die religiöse Betreuung der im Ausland lebenden Türken zuständig. Die Diyanet untersteht dem Ministerpräsidenten und wird von einem Staatsminister geleitet. Sie übernimmt eine identitätsstiftende Funktion, da sie durchaus um eine ideelle (nicht institutionelle!) Verbindung von Türkentum und Islam bemüht ist. Da sich die Behörde „nur um islamische – genauer: sunnitische – Religionsangelegenheiten kümmert, ist der Islam indirekt wieder zur Staatsreligion der Türkei geworden.“<sup>14</sup>

Die zweite Denkrichtung wird durch den Volksislam vertreten, der die Masse der einfachen Gläubigen im Land anspricht. Der Volksislam bildet Orden, Bruderschaften und Vereine und weist Elemente der Mystik, des

---

<sup>12</sup> *Geschichte der Türkei*, Verlag C. H. Beck, 3. Aufl., München 2003, S. 99–102; siehe auch Güzelmansur: S. 264–68.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Christian Rumpf: Das Präsidium für Religionsangelegenheiten, in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 1 (1989), S. 21–33.

<sup>14</sup> Güzelmansur: S. 266.



Die *Hagia Sophia* („heilige Weisheit“) gilt als letztes bedeutendes Bauwerk der römischen Spätantike. Ursprünglich als christliche Kirche in Konstantinopel (heute Istanbul) im 6. Jh. n. Chr. erbaut, war sie Jahrhunderte lang die Hauptkirche des byzantinischen Reiches und religiöser Mittelpunkt der orthodoxen Christenheit. Nach der osmanischen Eroberung (1453 n. Chr.) wurde sie zur Hauptmoschee der Osmanen umgewandelt und dient heute als Museum.

*Foto: ©2008 by G. und H. Klenk*

Heiligenkultes und des Aberglaubens auf. Besonders die Mystik war für den religiösen Aufbruch bedeutsam, der das Formal-Gesetzliche der Religion zugunsten einer persönlichen und direkten Frömmigkeit überwand. Fortschrittliche Vertreter des Volksislam verhalten sich bis heute relativ tolerant gegenüber nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften und versuchen, eine Brücke von den religiösen Traditionen und Bräuchen zu den Anforderungen der modernen Gesellschaft zu schlagen.

Die dritte Ausrichtung, der politische Islam (Islamismus), der das laizistische System mehr oder weniger kritisch hinterfragt, stellt die große Herausforderung in der Gegenwart dar. Der politische Islam, der seit den 1970er Jahren aktiv ist, fordert eine Rückbesinnung auf den Islam als geistige, politische und kulturelle Kraft. Der Islam soll wieder stärker in das gesellschaftliche Leben einbezogen werden. Man spricht von einer „Re-Islamisierung der Türkei“ und von einer „türkisch-islamischen Synthe-

se“.<sup>15</sup> Unter dem Sammelbegriff „Re-Islamisierung“ verstehen westliche Beobachter ganz allgemein verschiedene sowohl konservative als auch fortschrittliche innerislamische Strömungen der nachkolonialen Identitätsfindung, die eine gerechte islamische Gesellschaft in Abgrenzung zu westlich-säkularen Einflüssen fordern. Manche dieser Strömungen sind dem Spektrum des islamischen Fundamentalismus zuzuordnen.<sup>16</sup>

1969 wurde die erste islamistische Partei in der Türkei gegründet. Nach mehreren Verboten existieren zwei Parteien, die in der Tradition des Islamismus stehen: die „Glückseligkeitspartei“ („Saadet Partisi“, SP, 2001 verboten) und die „Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei“ („Adalet ve Kalkınma Partisi“, AKP). Letztere bildet derzeit zum zweiten Mal mit ihrem Vorsitzenden Recep Tayyip Erdoğan die türkische Regierung.<sup>17</sup> Wiewohl Symptom einer Identitätskrise, stellt sich der Islamismus in der Türkei als moderne Bewegung dar, der anstelle der westlichen Ideologien des Kapitalismus und Sozialismus (Kommunismus) – beide erscheinen in den Augen der Islamisten als mehr oder weniger gescheitert – einen eigenen Weg propagiert, um, auf das Land bezogen, die ideologische Spaltung des Kemalismus (strikte Trennung von Religion und Staat)

---

<sup>15</sup> Toprak: S. 55.

<sup>16</sup> Vgl. Hans Heinz/Daniel Heinz: *Das Christentum begegnet dem Islam – Eine religiöse Herausforderung*, Advent-Verlag, Zürich 2007, S. 95–104. Der islamische Fundamentalismus, wie er heute im Iran oder in Saudi-Arabien praktiziert wird, trägt totalitäre Züge und zeichnet sich durch folgende Merkmale aus: (1) Rückkehr zum Koran als unverfälschte Glaubensquelle (2) Verherrlichung des Frühislam und der Einheit (umma) der islamischen Gesellschaft (3) Einführung der sharia (islamische Gesetzgebung) für alle Bereiche des menschlichen Lebens. Vgl. Monika Tworuschka/Udo Tworuschka (Hrsg.): *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, Orbis Verlag, München 1996, S. 185–87. Gerade in diesen Ländern herrscht die massivste Unterdrückung von Christen. Zu den politischen Zielen des fundamentalistischen Islamismus siehe Daniel Pipes: *Der Islam fordert Europa*, in: *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 1, S. 17–20.

<sup>17</sup> Die islamisch-konservative Regierungspartei Erdogans (AKP) treibt die Reformen für den angestrebten EU-Beitritt voran. So wurde dem Parlament ein Entwurf für die von den EU-Behörden geforderte Änderung des umstrittenen Strafrechtsparagrafen 301 („Verunglimpfung des Türkentums und der Türkei“) vorgelegt. Dieser „Gesinnungs-Paragraf“ hat in der Vergangenheit zahlreichen Menschenrechtlern und Autoren im Land Gerichtsverfahren eingebracht. Eine ersatzlose Streichung dieses berüchtigten Paragraphen kommt aber auch für Recep Tayyip Erdoğan nicht in Frage. Siehe dazu Hofmann: *Wer in der Türkei Christ ist*, S. 179–80. Die Partei ist zuletzt wegen ihrer umstrittenen Aufhebung des Kopftuchverbotes zunehmend unter Druck geraten. Ihr wird eine „antisäkulare“ Haltung vorgeworfen. Der Druck entstand dadurch, dass das kemalistisch geprägte Verfassungsgericht, das sich für eine strikte Trennung von Staat und Religion einsetzt, ein Verbotverfahren gegen die Partei einleitete.



Zeugen der frühen Christenheit: Taufbecken in den Ruinen der Johannesbasilika bei Ephesus, Türkei.

Foto: ©2008 by G. und H. Klenk

zu überwinden. Ein „islamisch-islamistischer“ Staat wird jedoch abgelehnt. Der türkische Islamismus, so ein Berater Erdogans, „sei nichts anderes als eine religiöse Einkleidung der kemalistischen Ideologie des Staates.“<sup>18</sup> Und so geht der Streit um den Platz der Religion im Land weiter. Paradox erscheint nun die Tatsache, dass durch die Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) erstmals in der Geschichte der Türkei muslimisch-konservative Kräfte und nicht laizistische Nationalisten, wie man es vielleicht erwarten würde, die Annäherung an Europa vorantreiben.

Die widersprüchliche Dynamik in der türkischen Gesellschaft, die zwischen Säkularismus und Islamismus laviert und die Grenze zwischen Religion und Politik trotz staatlich verordnetem Laizismus verwischt, ist schwer einzuschätzen. Darin liegt auch das Misstrauen, das dem Land von europäischer Seite entgegengebracht wird. Udo Steinbach hofft trotzdem, dass die Türkei den Demokratisierungsprozess weiter vorantreibt und die

<sup>18</sup> Seufert/Kubaseck: S. 140.

islamische „Einfärbung“ der Gesellschaft soweit im Griff hat, dass eine ausgewogene und fruchtbare Synthese aus Demokratie, Pluralität und Islam entstehen kann.<sup>19</sup> Wenn das gelänge, wäre dem Islam türkischer Prägung tatsächlich der Weg in die Moderne geglückt. Aus der Sicht des türkischen Staates, besonders des Militärs, das sich in der pragmatischen Wächterrolle des Kemalismus sieht, lässt sich die Bedeutung der Religion im Land auf eine einfache Formel bringen: Zu viel Islam gefährdet den Fortschritt, zu wenig macht die muslimisch-nationale Einheit brüchig.<sup>20</sup> Doch damit ist der allgegenwärtige türkische Grundkonflikt zwischen gesteigertem Nationalbewusstsein kemalistischer Prägung und moderner islamischer Identitätskrise nicht gelöst.<sup>21</sup> Oder anders herum ausgedrückt: Die politischen Ereignisse im Land haben immer wieder gezeigt, dass Nationalismus und muslimische Intoleranz, wenn es denn die Situation in den Augen der Türken erfordert, durchaus Hand in Hand gehen können. Deswegen mahnt Tessa Hofmann zur Vorsicht: „Die eigentlichen Probleme bestehen, wie schon im 19. Jh., in mangelnder Toleranz und Akzeptanz ... Ohne Bereitschaft zur umfassenden Aufarbeitung dieser Zusammenhänge [gemeint sind die Vernichtung der Christen in der Vergangenheit und ihre gegenwärtige Ausgrenzung, Anm. d. Verf.] wird sich aber weder die Lage der nichtmuslimischen Minderheiten verbessern, noch ein Gewaltabbau allgemein möglich sein.“<sup>22</sup> Das Fortwirken jungtürkischer Ideen in der Ära Atatürks und den Jahrzehnten danach hat in der Türkei bis heute tatsächlich eine kritische Einschätzung und Bewältigung der Vergangenheit und damit auch die Bereitschaft zu grundlegenden Reformen im Bereich des Minderheitenschutzes verhindert.

---

<sup>19</sup> „Die Welt ist in der Wahrnehmung eines Muslims, ob er nun in der Türkei lebt oder in Marokko, immer zutiefst vom Islam erfüllt. Er kann nicht einfach den Islam abstreifen, um sich einer westlich geprägten Moderne zu unterwerfen. Die Muslime müssen versuchen, die westlich geprägte Moderne und den Islam mit seinen Prinzipien in der einen oder anderen Weise kompatibel zu machen“ (Steinbach: Die Rolle des Religiösen, S. 124).

Der moderne Säkularismus hat daher für Muslime zunächst eine negative Bedeutung, weil die in ihren Augen wichtige Rolle der Religion für die Gesellschaft minimiert bzw. eliminiert wird. Das Christentum erscheint ihnen als „Rückzugsreligion“ ohne wesentliche Einflussnahme auf die Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die die Religion in den privaten Bereich des Menschen verweist, ist aber für Muslime kaum vorstellbar.

<sup>20</sup> Seufert/Kubaseck: S. 128.

<sup>21</sup> Steinbach: Geschichte der Türkei, S. 100.

<sup>22</sup> Hofmann: Wer in der Türkei Christ ist, S. 184.

## Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften

Um die Situation der Christen in der heutigen Türkei besser verstehen zu können, muss ein Blick zurück in die Geschichte des Osmanischen Reiches geworfen werden. Die Osmanen als Erben des arabischen Großreiches hatten die Verwaltungsstruktur der Kalifen übernommen, die ihre Untertanen nach ihrer Religionszugehörigkeit einteilten. Daraus entstand das so genannte Millet-System (von arab. *milla* „Religion“).<sup>23</sup> Man verstand darunter eine religiöse Körperschaft oder „Glaubensnation“, die sich der Verwaltung und Kontrolle des osmanischen Herrschers unterworfen und dadurch einen gewissen Rechtsstatus erlangt hatte.<sup>24</sup> Diese nichtmuslimischen Untertanen wurden nach Entrichtung einer bestimmten Steuer als „Schutzbefohlene“ (Dhimmis) geduldet, de facto waren sie jedoch Bürger zweiter Klasse. Die osmanische Regierung verkehrte mit ihren „Schutzbefohlenen“ nicht individuell, sondern kollektiv über den Repräsentanten der jeweiligen Glaubensnation (Patriarch, Katholikos, Rabbi usw.), der zwischen den Behörden und seiner Religionsgemeinschaft vermittelte und auch für die „weltlichen“ Belange seiner Kirche (Verwaltung, Gerichtsbarkeit, Steuerwesen) zuständig war. Christliche Gemeinschaften hatten damit eine gewisse Autonomie in der Ausübung ihres Gottesdienstes und in der Befolgung ihrer eigenen kirchenrechtlichen Bestimmungen. Im Umgang mit Muslimen allerdings mussten Christen oft Diskriminierung und Unterdrückung in Kauf nehmen. Erich Bryner fasst zusammen: „So war ihnen verboten, in muslimischen Gebieten Kirchen und Klöster zu errichten und bestehende Kirchen zu renovieren; die Glocken der Kirchen durften nur ‚mit Maßen‘ läuten; speziel-

<sup>23</sup> Zur Definition des Begriffs „Millet“ siehe Edgar Hösch/Karl Nehring/Holm Sundhaussen (Hrsg.): *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Böhlau-Verlag, Wien-Köln-Weimar 2004, S. 442–43.

<sup>24</sup> Die historische Bedeutungsvielfalt des Begriffs „Millet“ ist kompliziert. Vgl. dazu Béatrice Hendrich: *Milla – millet – Nation: Von der Religionsgemeinschaft zur Nation? Über die Veränderung eines Wortes und die Wandlung eines Staates*, Verlag Peter Lang, Frankfurt/Main 2003. Die Grundbedeutung von Millet als einer religiös distinkten Gruppe wurde problematisch, als die europäischen Nachbarn nationalstaatlich zu denken begannen, was die osmanischen Herrscher offensichtlich nicht entsprechend berücksichtigten. So wurden christliche Machthaber weiterhin als „Machthaber der Christenheit“ tituiert, war doch die Religion im osmanischen Denken von weitaus größerer Bedeutung als die ethnische Herkunft. B. Hendrich stellt fest: „Spätestens im 19. Jh. ordnen sich viele osmanische Untertanen nicht nur einer Religion, sondern auch einer Nation oder Ethnie zu, so dass das alte Ordnungsdenken der gesellschaftlichen Realität nicht mehr gerecht wird“ (op. cit., S. 60). Siehe auch Fußnote 25.

le Kleidungsvorschriften mussten eingehalten werden. Das Zeugnis von Christen vor Gericht wurde nicht anerkannt.<sup>25</sup> Man könnte die Aufzählung von Diskriminierungen, die das Leben der Christen erschwerten, noch weiter fortführen. Freilich sind sich Historiker im Rückblick darin einig, dass das Millet-System dem osmanischen Vielvölkerstaat in gewisser Weise Rechnung trug und die christlichen Minderheiten in eine Position versetzte, die sie Jahrhunderte lang vor einer drohenden Islamisierung bewahrte. Trotzdem erscheint diese Art von Duldung als rückständig, wenn man sie mit der europäischen Entwicklung der Menschenrechte und Glaubensfreiheit, wie sie die Französische Revolution eingeleitet hat, vergleicht.<sup>26</sup>

Die große Katastrophe für die osmanischen Christen brachte der 1. Weltkrieg, der mit der jungtürkischen Bewegung das nationalistische Klima anheizte und 1915/16 zum Völkermord an den Armeniern führte. Dieser Völkermord gilt als das „tabuisierte Gründungsverbrechen der Republik Türkei“ (Tessa Hofmann). Bis zu 1,5 Millionen Armenier, etwa drei Viertel des Volkes im Land oder ein Drittel der damaligen armenischen Bevölkerung weltweit, wurden von den Türken systematisch ermordet. Noch bis 1922 säuberte die türkische Armee das Restterritorium von Christen. Hunderttausende flohen nach Russland, Europa, Nordamerika oder in die angrenzenden französischen Mandatsgebiete Syrien und Libanon. Die nationalreligiöse Strategie der ethnischen Homogenisierung, die die Jungtürken verfolgten, hatte mit der multireligiösen Tradition des osmanischen Vielvölkerstaates – so beschränkt sie auch gewesen war – gebrochen. Die Türkisierung der gesamten Bevölkerung hatte nun oberste Priorität. Damit ging die Islamisierung als Anpassung an die sunnitisch geprägte Mehrheitsgesellschaft einher. Die Rechte der christlichen Minderheiten wurden zwar im Lausanner Friedensvertrag (1923) aufgeführt, – dazu zählen allerdings nur die zur Zeit des Vertragsabschlusses histo-

---

<sup>25</sup> Toleranz im Osmanischen Reich? In: *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 1, S. 28.

<sup>26</sup> So wurde jungen protestantischen Kirchen wie den Siebenten-Tags-Adventisten, um nur ein Beispiel zu nennen, die um 1890 mit der Missionsarbeit im Osmanischen Reich begonnen hatten, erst gar nicht die legale Möglichkeit eingeräumt, einen Rechtsstatus zu erlangen, weil sie keiner Millet angehörten. Siehe Daniel Heinz: Adventisten im Osmanischen Reich – Ein Fallbeispiel für islamische Intoleranz, in: *For You Have Strengthened Me – Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday (Festschrift)*, hrsg. von Martin Pröbstle, Seminar Bogenhofen, St. Peter am Hart 2007, S. 453–78.



risch anerkannten Griechen, Armenier und Bulgaren – , doch boten sie den im Land verbliebenen Christen in der Realität nur wenig Schutz. So ist wohl eine relative, „interne“ Kultfreiheit geschaffen worden, doch von einer echten Religionsfreiheit oder Gleichberechtigung kann keine Rede sein. Vor allem fühlt sich der Staat bis heute nicht ernsthaft an die Vertragsregelungen von Lausanne gebunden. Andere Christen wie die Syrisch-Orthodoxen, die Katholiken oder die Protestanten sind bis in die Gegenwart de jure nicht als christliche Minderheit anerkannt und stehen daher – so die türkische Sicht – nicht unter dem Schutz des Lausanner Vertrages. Gabriele Yonan stellt fest: „Praktisch waren diese [neuen Lausanner, Anm. d. Verf.] Bestimmungen nichts weiter als eine Rückkehr zum osmanischen Millet-System als einem längst überholten Relikt der Geschichte.“<sup>27</sup>

Wie stellt sich die Situation der Christen in der Türkei gegenwärtig dar?<sup>28</sup> Das schwierigste Problem der Kirchen im Land besteht darin, dass sie alle, ganz gleich ob sie nun einer anerkannten oder nicht anerkannten christlichen Minderheit angehören, keine Rechtspersönlichkeit besitzen. Ohne Rechtsstatus können aber die Kirchen weder ein Konto eröffnen noch einen Mietvertrag eingehen, geschweige denn einen Kaufvertrag unterzeichnen oder irgendwelche Eigentumsrechte geltend machen. Um rechtlich handlungsfähig zu sein, muss daher jede christliche Gemeinschaft eine (religiös-karitative) Stiftung gründen, die dann alle Rechtsgeschäfte durchführt. Die Stiftungen werden vom Staat mit hohen Steuerlasten belegt. Kirchlicher Grund- und Immobilienbesitz kann unter gewissen Voraussetzungen jederzeit ohne Entschädigung enteignet werden. Mit Blick auf die Forderung der christlichen Kirchen nach einem gesicherten Rechtsstatus wird gerne auf die türkische Verfassung verwiesen, die Staat und Religion strikt trenne und weder für muslimische noch für nichtmuslimische Organisationen die Anerkennung als juristische Person vorsehe. Dass diese Trennung aber für islamische Gemeinden oder Institutionen nicht so rigoros durchgehalten wird, zeigen die so genannten „Vakuf“ (Einrichtungen, denen „Gebetsstätten“ oder Moscheen angegliedert sind), die offensichtlich den Status einer Rechtspersönlichkeit besitzen.

---

<sup>27</sup> *Christliche Minderheiten in der Türkei – Ein Überblick*, Zentrale Dokumentationsstelle der Freien Wohlfahrtspflege für Flüchtlinge (ZDWF-Schriftenreihe Nr. 50), Bonn 1993, S. 14.

<sup>28</sup> Siehe dazu ausführlich Baum: S. 183–91; Hofmann: Wer in der Türkei Christ ist, S. 166–84; Yonan: S. 19–38.

Außerdem werden im Land überall zahlreiche Moscheen errichtet, während christliche Gemeinden keine Kirchen bauen dürfen. Die wenigen Klöster, Kirchen und historischen Friedhöfe wurden oft ausgeraubt und zerstört. Für Umbauten, Renovierungen und Nutzungen alter Kirchen und Nebengebäude sind Genehmigungen erforderlich, deren Erteilung sich oft so lange verzögert, bis die Gebäude völlig verfallen sind. Aber auch bei Neugründungen ist die Lage für christliche Gemeinden unübersichtlich und kompliziert. So musste sich beispielsweise die 1985 in Istanbul ins Leben gerufene deutsche katholische St. Paulsgemeinde vor dem Staat als Aktiengesellschaft konstituieren. Da aber keine Pfarrer oder Seelsorger von einer Aktiengesellschaft angestellt werden können, sind diese offiziell als Verwaltungspersonal des deutschen Generalkonsulates im Einsatz. Manche örtlichen Gemeinden sind vor dem Gesetz als Kulturvereine organisiert. Geistliche reisen als Touristen oder Geschäftsleute ein.

Eine weitere schwerwiegende Behinderung des christlichen Lebens in der Türkei stellt das Verbot der Ausbildung des geistlichen Nachwuchses dar. Das letzte theologische Seminar der griechisch-orthodoxen Kirche auf der „Prinzen-Insel“ Hebeliada/Chalki wurde 1971 geschlossen. Auch hier wird von Seite der Regierung argumentiert, dass das laizistische System des Landes das Schulwesen der staatlichen Kontrolle unterstellt. Deshalb seien „private“ (kirchliche) Hochschulen nicht erlaubt. Dies trifft besonders auf die nicht anerkannten christlichen Minderheiten zu, die keine Gebetsräume einrichten, keine konfessionellen Schulen und keine Seminare für die Ausbildung ihres Klerus eröffnen dürfen. Die türkischen Behörden (Diyanet) hingegen fördern großzügig die staatlich (!) muslimisch-theologischen Fakultäten.

Obwohl gemäß Artikel 24 der türkischen Verfassung Religionsfreiheit besteht, sind Christen in der Türkei im Alltag vielen Diskriminierungen und Behinderungen ausgesetzt. Ein bestimmter Zahlencode im türkischen Personalausweis oder Pass weist den Inhaber als Christen aus. Im türkischen Parlament ist kein Christ vertreten. Christen können auch kaum eine höhere Militär- oder Beamtenlaufbahn einschlagen. Wer sich öffentlich als Christ zu erkennen gibt, riskiert den Verlust seines Arbeitsplatzes. Eine von der Politik immer wieder angefachte Bedrohungsphobie – etwa mit der Warnung, christliche, jüdische, europäische, griechische oder armenische Lobbies würden den Staat zersetzen – mündete in der Vergangenheit immer wieder in Gewaltausbrüche. Tessa Hofmann legt

eine bedrückende Liste der seit 2004 verübten Gewaltverbrechen an Christen vor. Noch vor einem Jahr (April 2007) wurden drei Christen in Malatya heimtückisch ermordet.<sup>29</sup>

Einen positiven Schritt zu mehr Religionsfreiheit stellt die jüngst vom türkischen Religionsamt (Diyanet) veröffentlichte „Fatwa“ (Rechtsgutachten) dar, wonach Übertritte vom Islam zu anderen Religionen offiziell erlaubt werden.<sup>30</sup> Damit wurden die Rechte christlicher Konvertiten wesentlich gestärkt. Als Begründung wird Vers 138 der 4. Sure (Al-Nisa) herangezogen: „Die, welche glauben, dann wieder nicht glauben, dann wieder glauben und endlich wieder nicht glauben, deren Unglaube ist so angewachsen, dass Allah ihn nicht verzeiht ...“ Der Vers wird so interpretiert, dass die Todesstrafe für Glaubensabfall im Koran nicht vorgesehen sei, denn sonst wäre es ja unmöglich, dass jemand zum Glauben zurückkehrt und ein zweites Mal davon abfällt, wie im Vers beschrieben wird. So werde nach der Erklärung dieser Fatwa dem Glaubensabfall keine weltliche Strafe folgen, von der göttlichen Strafe im Gericht abgesehen. Nach dem Religionswechsel ist auch die Änderung des Vornamens möglich. Ob das neue Rechtsgutachten in der Zukunft auch Auswirkungen auf die Möglichkeit einer christlichen Mission hat, bleibt abzuwarten.

## Resümee

Die Vergangenheit hat gezeigt, dass muslimische Intoleranz und türkischer Nationalismus eine verhängnisvolle politisch-religiöse Umklammerung für Christen in diesem Land bedeuten, der sie sich kaum entziehen können. Bis heute ist die türkische Religionspolitik einseitig muslimisch geprägt. Die Existenz christlicher Kirchen und Gemeinschaften wird juristisch ignoriert, indem ihnen ein eigener Rechtsstatus vorenthalten wird. Diese Vorgangsweise ist völlig unverständlich und inakzeptabel, wenn man bedenkt, dass das Ökumenische Patriarchat der orthodoxen Griechen im Land schon nahezu 1700 Jahre lang Heimatrecht besitzt. Ähnlich stellt sich die Situation für die armenischen und syrischen Christen dar. Andere christliche Kirchen sind ebenso „rechtlos“. Die Regierung

---

<sup>29</sup> Wer in der Türkei Christ ist, S. 176–78.

<sup>30</sup> Nach APD (Adventistischer Pressedienst), Basel, 121/2008. Die Agenturmeldung ist auch im Internet abrufbar unter: <http://www.stanet.ch/APD/news/1745.html> Ganz im Gegensatz zur Türkei möchte die iranische Regierung gegenwärtig die Todesstrafe für Personen, die sich vom Islam abgewandt haben, gesetzlich verankern.

scheint eine Doppelstrategie zu verfolgen: nach außen wird eine gewisse Toleranz gegenüber den christlichen Kirchen bekundet, in Wirklichkeit aber werden sie durch verschleierte Methoden der Diskriminierung und durch eine unübersichtliche, manchmal auch widersprüchliche Gesetzeslage unterdrückt und geschwächt. Es entsteht der Eindruck, dass die Regierung nach wie vor das Ziel verfolgt, christliche Minderheiten „auszuhungern“ und damit zum Verlassen der Türkei zu bewegen. Soll das Christentum im Land gänzlich aussterben? Will man etwa auf diese Weise die rechtliche Problematik der Religionen lösen? Wie ist sonst die Haltung zu erklären, keinen christlichen theologischen Nachwuchs zuzulassen und Genehmigungen zum Bau christlicher Kirchen zurückzuhalten? Grundlegenden Rechtsnormen wie Parität und Gegenseitigkeit sind im Blick auf die christlichen Minderheiten im Land noch nicht etabliert. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass sich die Türkei, will sie Anschluss an Europa finden, in Richtung einer pluralistischen Zivilgesellschaft entwickeln muss, in der unterschiedliche religiöse und ethnische Kulturen nicht nur geduldet werden, sondern aktiv am öffentlichen Leben teilnehmen. Ob das jemals gelingen wird, bleibt die große Frage.

# Nationalismus und Religion: der Fall Frankreich

*Emile Poulat*

Professor der Soziologie sowie Leiter am nationalen Forschungszentrum CNRS, Frankreich

Der französische Nationalismus – das ist eine lange Geschichte, und ihre Wurzeln reichen weit zurück. Und deshalb ist es auch eine komplizierte Geschichte. Vielleicht ist es auch eine Geschichte, die sich bereits überlebt hat, ein abgeschlossenes Kapitel in der Geschichte Frankreichs, das aber dennoch ein wichtiger Bestandteil seines Erbes bleibt.

Die Sache wird noch komplizierter, sobald man seine Aufmerksamkeit den Wörtern zuwendet, mit denen diese Geschichte nachgezeichnet oder erzählt wird, sowie den sprachlichen Problemen, die sie auslösen. Das Wort *Nation* taucht bereits im 12. Jahrhundert auf. Damals allerdings bezeichnete es sprachliche Gruppen innerhalb der Universität von Paris. Zu Beginn der Französischen Revolution (1789) hat sich die Bedeutung des Wortes gewandelt, und nun verstand man darunter den föderalen Zusammenschluss von Provinzen innerhalb der Grenzen des Landes, die aber noch nicht den „natürlichen Grenzen“ des französischen *Hexagons* entsprachen. Eine der ersten Handlungen der Revolutionäre bestand darin, „den Besitz des Klerus der Nation zur Verfügung zu stellen“. In diesem Sinne unterschied sich *Nation* das ganze 19. Jahrhundert hindurch vom Staat, ja war sogar so etwas wie ein Gegenstück zu ihm. Ein Jahrhundert sollte es noch dauern, bis man der Republik den Vorzug gab, in der der Staat und die Gebietskörperschaften ihre Überhöhung fanden.

Das Adjektiv *national* erscheint erstmals im 16. Jahrhundert, *antinational* 1743, *nationalisieren* 1792, *Nationalismus* 1798 und *Nationalität* 1808 (bis dahin sprach man von *naturalité*, was soviel bedeutet wie die Zugehörigkeit auf Grund der Geburt). Das Wort *international* stammt aus dem Jahr 1802, und der Begriff des *Internationalismus* entsteht erst 1876 im Zuge der Internationalen Arbeiterbewegung und des Aufrufs „Proletarier aller Länder, vereinigt euch“. Damit bildet er gleichzeitig einen Gegenpol zum *Universalismus* der Katholischen Kirche und zum *Kosmopolitismus* des Bürgertums.

Das Wort *Nation* trifft nun aber auf einen gefürchteten Rivalen in dem Begriff *patrie* (*Vaterland*), der im 16. Jahrhundert auftaucht und sich von *pays* (*Heimat*) absetzt. Die Heimat, das ist der Kirchturm, das Dorf, die kleine, überschaubare Scholle, das abgegrenzte Stück Land, das sich nach

und nach zum Vaterland erweitert. Auf diese Weise begeistert sich der Bauer für sein Vaterland, wird Patriot, und der Patriot wiederum schaut über seine Grenzen hinaus und wird zum Nationalisten: Man hat „Landsleute“, aber keine „Nationenleute“. Das Vaterland eint, die Nation trennt. Die im 18. Jahrhundert geprägten Begriffe *patriotisch* und *Patriotismus* erleben während der Französischen Revolution eine Hochzeit, gelten als „links“. Mit dem Entstehen der Dritten Republik im Jahr 1870 und der kirchenfeindlichen Haltung des neuen Regimes rückt der Patriotismus nach „rechts“: Das Vaterland, das ist Jeanne d’Arc, die Republik hingegen, das ist die „breite Masse“.

Das Paradox Frankreichs besteht darin, dass es eine Mischung indo-europäischer Völker ist, die in aufeinander folgenden Wellen eintrafen und sich alle zusammen im Becken seiner „natürlichen Grenzen“ (Meer, Fluss oder Gebirge – mit Ausnahme des Nordostens) ansiedelten: Kelten (sie waren nicht die ersten Besatzer), Gallier, Römer, Germanen, Westgoten, Burgunder usw. Dazu kommen am Rande noch die Basken. Sie bilden eine Ausnahme.

Frankreich war Jahrhunderte lang ein stark zentralisierter Staat, in dem die einzelnen Provinzen stets eine wichtige Rolle gespielt haben und in dem es neben dem seit dem 17. Jahrhundert betriebenen Kult um die französische Sprache und neben Richelieu lange Zeit hindurch auch Regionalsprachen, Dialekte und lokale Mundarten gab. Erst die von Jules Ferry eingeführte allgemeine Schulpflicht und der für alle obligatorische Wehrdienst haben über diese Besonderheiten triumphiert, sie jedoch nicht aufgehoben. Auch heute sind die Lokalsprachen Baskisch, Okzitanisch, Bretonisch, Flämisch, Alemannisch (an der Mosel), Elsässisch und Korsisch noch lebendig.

Im 17. Jahrhundert wurde Frankreich sogar einmal von einer italienischen Königinregentin und einem italienischen Kardinal als Minister regiert. Im 19. und 20. Jahrhundert haben die Einwanderung und die sich anschließende Assimilierung nie aufgehört, und das bis hin zur jüngsten starken und somit problematischen Zuwanderungswelle muslimischer Bevölkerungsgruppen, die übrigens sehr heterogen sind.

Die gesamte innerfranzösische Geschichte lässt sich somit kurz folgendermaßen charakterisieren: Zum einen haben wir den auf den äußeren Feind gerichteten Zentralismus (die „vierzig Könige, die Frankreich ausmachen“), zum anderen aber auch seine Partikularismen, und deren Zahl lässt sich nicht verringern. Aber die Geschichte wird zudem dadurch



Das „Palais Bourbon“ in Paris wurde 1722 für die Herzogin Louise-Françoise de Bourbon, einer legitimierten Tochter des Sonnenkönigs Ludwig XIV., als Lusthaus erbaut. Während der Revolution vom Volk beschlagnahmt, ging es 1827 an die französische Volksvertretung über. Die Vorderfront mit ihren korinthischen Säulen und Dreiecksgiebeln stammt aus der Zeit Napoléon I. Das Palais Bourbon beherbergt bis heute die Nationalversammlung, die mit dem Senat das französische Parlament bildet. *Foto: Wikipedia*

bestimmt, dass Frankreich seit der Französischen Revolution in die „beiden Frankreich“ gespalten ist: In das katholische Frankreich und das laizistische, das Frankreich der Jeanne d’Arc und das Voltaires, das Frankreich mit den christlichen Wurzeln und das der Aufklärung, für welches nicht Geschichte oder Religion Gesetz sind, sondern die Vernunft.

Die christlichen Wurzeln Frankreichs – heute im Zusammenhang mit der europäischen Verfassung und ihrer Präambel Anlass für leidenschaftliche Debatten – reichen weit in die Vergangenheit zurück: bis zur Taufe Chlodwigs im Jahr 496, mit der dieser katholische König in einer arischen Umgebung zum „ältesten Sohn der Kirche“ wurde. Es war dies kein Akt der Unterwerfung, sondern eine freiwillige, in vollkommener Unabhängigkeit vollzogene Handlung auf Grund eines direkt vom Himmel empfangenen Auftrags. „Gesta Dei per Francos“, die Franken sind die Gesandten Gottes. Das Königreich Frankreich hat seine einzigartige Position zwischen „Sacerdocium und Imperium“ stets betont, ist allerdings auch nicht dem sich daraus entwickelnden Streit entgangen, nämlich der Frage nach der Vorherrschaft: Wem gebührt die erste Stelle, der weltlichen oder der geistlichen Macht?

Erstere trug den Sieg über letztere davon. Für das Papsttum bedeutet das Entstehen eines Europas der Nationen das Ende seines Traums von der mittelalterlichen Christenheit. Die nationalen Interessen sind wichtiger als die religiöse Einheit. Papst Leo XIII. (1878–1903) griff den Gedanken einer internationalen christlichen Ordnung jedoch schließlich wieder auf: Sein Denken steht am Beginn der *christlichen Demokratie* und der christlich ausgerichteten Parteien insbesondere in Europa und Lateinamerika. Nach der Befreiung im Jahr 1944 feierte diese Bewegung in Frankreich mit der M.R.P. (Mouvement républicain populaire) Triumphe, allerdings nur vorübergehend, womit der politische Beweis erbracht war, dass in Frankreich der Nationalismus eine so uner-schütterliche Position innehatte, dass sich das internationale Ideal des Heiligen Stuhls und die christliche Demokratie daran die Zähne ausbissen.

Revolution und Kaiserreich hatten sich diesen weltlichen, auf Eroberung gerichteten Nationalismus zunutze gemacht. Napoléon I. träumte von der „Grande Nation“, die jenseits ihrer historischen Grenzen auch Belgien und das Rheinland umfassen und ganz Europa – Deutschland, Spanien und Italien – unter seiner Ägide vereinen sollte.

Im 19. Jahrhundert musste Frankreich seine Ambitionen allerdings zurückschrauben. Sein Nationalismus sah sich zur Verteidigung gezwungen: Zum einen gegen die bedrohlichen Mächte von außen, mit Großbritannien und Deutschland an der Spitze; zum anderen aber auch gegen die Gefahr von innen, gegen Protestanten, Juden und „unliebsame Ausländer“. Charles Maurras (1868–1952) machte sich zum Verfechter eines „integralen Nationalismus“, in dessen Dienst er seine Bewegung *Action française* stellte.

Im Zuge der Kolonialisierung in erster Linie Afrikas, aber auch Asiens und Ozeaniens fand der französische Nationalismus zu einer expansionistischen Dimension zurück, und zwar im Namen der „civilisation“, einem gemischten Erbe aus Christentum und Aufklärung. Festzustellen ist, dass die katholischen Missionen zum Entstehen fortan unabhängiger Kirchen beigetragen haben, wohingegen die Kolonialmacht sich zurückziehen musste und problematische Zustände hinterließ.

Der französische Nationalismus durchzieht also die gesamte Geschichte Frankreichs bis hin zu seinen Ursprüngen, bis hin zu Zeiten, in denen es noch gar nicht so hieß. Seine „christlichen Wurzeln“ waren lange Zeit sein Adelsbrief. Deshalb kämpft es auch an zwei Fronten oder nach zwei



Jeanne d'Arc (1412-1431), auch „Jungfrau von Orléans“ genannt, französische Nationalheldin, glaubte auf Grund von himmlischen Visionen, den Befehl erhalten zu haben, Frankreich von den Engländern zu befreien und den Dauphin Karl VII. zum Thron zu führen. Nach anfänglichem Triumph wurde sie jedoch von den Burgundern gefangen genommen und an die Engländer verkauft, die sie der katholischen Gerichtsbarkeit übergaben. Man bezichtigte sie der Ketzerei. Schließlich wurde sie auf Befehl des englischen Königs in Rouen auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Der Vatikan erklärte sie später zur Märtyrerin. Im Jahre 1920 wurde Jeanne d'Arc von Benedikt XV. heilig gesprochen. Miniaturmalerei aus der 2. Hälfte des 15. Jh., Centre Historique des Archives Nationales, Paris.



Foto: Wikipedia

Seiten: Einerseits will es seiner „göttlichen Berufung“ gerecht werden und seine „herausragende Position in der Welt sicherstellen, andererseits kämpft es gegen alle Kräfte, die sich dieser Berufung entgegenstellen, sie zwar nicht leugnen, aber laisieren.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Jean Marx: *Le Péch  de la France. Surnaturel et politique au XIXe siècle*, Editions de l'ULB Espaces de libert , Bruxelles 2005, S. 442. Vorwort von Emile Poulat.

Dieser aus einer mystischen Erleuchtung geborene Nationalismus hat sich in politischen Leidenschaften verfangen. Heute, da Europa im Entstehen begriffen ist, heute, da sich die traditionelle Politik der „nationalen Verteidigung“ überlebt hat, hat er unter dem Einfluss der Säkularisierung und der Globalisierung seine Substanz und seine Energie eingebüßt. Er führt nur noch ein Schattendasein am äußersten rechten Rand des politischen Schachbretts oder ist in der Reaktion der „Souveränitätsverfechter“ noch lebendig, die sich gegen die Vereinigung Europas stellen. Möglicherweise ist seine letzte Zufluchtstätte heute der Sport, den Pierre Coubertin, der Begründer der modernen Olympischen Spiele, 1894 als eine „neue Religion“ bezeichnet hat.

# Die religiöse Dimension des Nationalismus in den Niederlanden

*Reinder Bruinsma*

Vorsteher der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in den Niederlanden sowie Autor zahlreicher Bücher über ethische und praktische Theologie, Huis ter Heide, Niederlande

Bei der Entwicklung von Nationen ist die Religion stets ein wichtiger Faktor gewesen. Und wenn es in bereits bestehenden Nationen oder Staaten zu Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Volksgruppen kommt, spielt meistens die Religion eine bedeutende Rolle. Religion und Nationalismus können eine hochexplosive Mischung sein; das hat uns die Geschichte mehr als einmal bewiesen.

Als zu Beginn der 1990er Jahre die ehemalige Republik Jugoslawien in ihre verschiedenen ethnischen Gruppen zerfiel, führte das schon bald zur Geburt neuer Staaten, in denen jeweils eine eigene Religion dominierte: Auf diese Weise entstanden die katholischen Staaten Kroatien und Slowenien, Bosnien-Herzegowina mit vorwiegend muslimischer Bevölkerung und das orthodoxe Serbien. Auch die Unruhen in Nordirland sind uns noch gut in Erinnerung, und wir haben nicht vergessen, wie sehr unterschiedliche religiöse Traditionen und Träume von einer zukünftigen Nation den Hass zwischen Paisleys Protestanten und den Katholiken geschürt haben.

Bei den ernststen politischen Unruhen, mit denen sich erst vor wenigen Jahren die Nation der Fidschi-Inseln im Pazifik konfrontiert sah, war ein Hauptfaktor für diese politische Krise die Tatsache, dass ein großer Anteil der auf den Fidschi lebenden Bevölkerung (nahezu ein Drittel) Inder sind, die sich zum Hinduismus bekennen, wohingegen die „echten“ Fidschi-Insulaner zumeist dem christlichen Glauben angehören. Für die ständigen Kämpfe zwischen dem Norden und dem Süden des Sudans waren in hohem Maße sowohl ethnische als auch religiöse Gründe verantwortlich. Es erwies sich für den muslimischen Norden und den christlichen Süden als ungeheuer schwer, zu einer friedlichen Beilegung der Konflikte zu gelangen (Frühjahr 2005), und manch einer war überzeugt gewesen, es würde niemals dazu kommen. Das sind nur einige wenige, willkürlich ausgewählte Beispiele dafür, wie stark der Einfluss der Religion auf Nationen sein kann.

Selbstverständlich haben auch noch andere, nichtreligiöse Faktoren eine wichtige Rolle bei der Entstehung von Nationen gespielt, aber eben-

so bei ihrem Auseinanderbrechen. Es ließen sich jedoch ebenfalls noch etliche weitere Beispiele als nur die oben genannten anführen, bei denen der Religion höchstwahrscheinlich die wichtigste Bedeutung zugesprochen werden kann. Und das gilt nicht nur für Situationen in weit zurückliegender Vergangenheit oder für eine mögliche Bedrohung des Friedens auf irgendeinem anderen Kontinent. Selbst im säkularen Europa von heute kann die Religion Ursache für ernsthafte Spannungen und sogar Schlimmeres sein, zumindest in manchen Ländern. In diesem Artikel befassen wir uns mit den Niederlanden und zeigen anhand dieses Landes exemplarisch auf, welche Hauptrolle die Religion bei der Entstehung der Nation in der Vergangenheit gespielt hat, und welcher Stellenwert ihr auch in der derzeitigt geführten Debatte über die Zukunft der holländischen Nation und das Nationalbewusstsein des Volkes zukommt.

### **Nation, Nationalismus und Religion**

Viele Menschen sind sich heute kaum der Tatsache bewusst, dass der moderne Nationalstaat, so wie wir ihn kennen, erst ein relativ junges Phänomen ist. So auch auf anderen Kontinenten, wie z. B. in Afrika. Die Linien, die auf den heutigen Karten die Grenzen zwischen den dreiundfünfzig souveränen Staaten auf dem afrikanischen Kontinent markieren, sind erst recht jungen Datums. Nur sehr wenige davon wären auf einer Landkarte aus dem Jahr 1900 zu finden. Erst als sich der Entkolonialisierungsprozess in den 1950er und 1960er Jahren beschleunigte, hat man die jetzigen nationalen Grenzen festgelegt, und erst in dieser Zeit sind auch viele der heutigen Namen für die afrikanischen Staaten unserer Zeit entstanden.<sup>1</sup> Desgleichen waren auf einer Karte vom südlichen Afrika aus den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts lediglich die jeweiligen Einflussbereiche der verschiedenen Kolonialmächte verzeichnet, und die wichtigsten Nationen erschienen erst sehr viel später. Und die Vereinigten Staaten von Amerika wurden natürlich erst am 4. Juli 1776 gegründet, als die Vertreter von dreizehn Staaten die Unabhängigkeitserklärung unterzeichneten. Es sollte noch viele Jahre dauern, bis die Vereinigten Staaten ihre heutige Form und Zusammensetzung erlangt hatten.

Andererseits muss aber ebenfalls erwähnt werden, dass es auch Jahrtausende alte Nationen gab. Einige Gelehrte vertreten nämlich den

---

<sup>1</sup> Colin McEvedy: *The Penguin Atlas of African History*, Harmondsworth, UK: Penguin Books Ltd., 1980, passim.

Standpunkt, der Gedanke der Nation sei etwas „Natürliches“,<sup>2</sup> und es hätten bereits in der Antike Nationen bestanden. Über dieses Thema haben sich die „Modernisten“ einerseits und die „Perennialisten“ andererseits heftige Debatten geliefert. Modernisten wie John Breuilly und Eric Hobsbawm räumen zwar ein, dass es einige wenige Ausnahmen gegeben haben mag, wie England, die Niederlande, Serbien, Kastilien und vielleicht Frankreich und Irland,<sup>3</sup> beharren aber auf ihrem Standpunkt, dass so gut wie alle Nationen ein modernes Phänomen der Postaufklärung sind.<sup>4</sup> Dem widersprechen Perennialisten wie Adrian Hastings und andere aufs Entschiedenste. Sie sind davon überzeugt, dass viele Beispiele für Nationen sehr viel älter sind. Hastings meint, dass bereits in vorchristlicher Zeit das Königreich Judäa aus dem Alten Testament, desgleichen Samaria und Ägypten sowie Armenien und Äthiopien die Hauptmerkmale von Nationen aufwiesen, und dass auch etliche europäische Nationen – in erster Linie Britannien und die Niederlande – schon sehr viel früher echte Nationen waren, als dies die Modernisten annehmen.<sup>5</sup> Sie sind der Ansicht, die Kriterien für das Bestehen von Nationen sollten lockerer angewandt werden, als dies die Modernisten verlangen, und sie sehen deshalb bereits im Mittelalter und mit Sicherheit im 17. und 18. Jahrhundert Beispiele für Nationen in Europa. Darauf erwidern die Modernisten – und darin haben sie, wie mir scheint, in gewissem Maß durchaus Recht –, dass die Perennialisten dazu neigen, Volkszugehörigkeit mit Nationalbewusstsein zu verwechseln.<sup>6</sup> Alle sind sich indes darin einig, dass die moderne Nation eine europäische „Erfindung“ ist, und dass es erst, möglicherweise mit einigen sehr wenigen Ausnahmen, seit der Neuzeit Nationen gibt, in denen sich das Nationalbewusstsein nicht auf bestimmte Klassen im Volk

<sup>2</sup> Anthony D. Smith: „Nations and History“, in: Monserrat Guiberneau/John Hutchinson (Hrsg.): *Understanding Nationalism*, Cambridge, UK: Polity Press, 2001, S. 9.

<sup>3</sup> *Ibid.*, S. 12.

<sup>4</sup> Benedict Anderson nimmt unter den Modernisten eine wichtige Stellung ein und ist durch seinen Bestseller über den Nationalismus (*Imagined Communities*, London/New York, Verso, 2006) sehr bekannt geworden. Das Buch erschien erstmals 1983 und wurde in mehreren hunderttausend Exemplaren verkauft.

<sup>5</sup> Adrian Hastings: *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, S. 8–13.

<sup>6</sup> Smith: *op. cit.*, S. 19–26.

beschränkt, sondern von nahezu allen Einwohnern eines Staates geteilt wird, auch dann, wenn diese nicht alle ein und derselben ethnischen Gruppe angehören.

Die meisten Fachleute werden der Feststellung zustimmen, dass Sprache und Religion auf viele verschiedene Weisen eine bedeutende Rolle bei der Herausbildung von Nationen gespielt haben. Hastings betont, dass die christliche Religion weit stärker als andere Weltreligionen die Entwicklung eines Nationalbewusstseins gefördert hat. Er vertritt die Ansicht, die Entstehung von Literatur in der Landessprache und ganz besonders die Veröffentlichung und weite Verbreitung der Bibel in der Sprache des Volkes seien wichtige Faktoren für den Aufbau von Nationen. Das Königreich Judäa aus dem Alten Testament habe dabei gewöhnlich dem Volk als Vorbild für seine Ziele gedient. Als ein wichtiges Beispiel führt Hastings England an.<sup>7</sup> Eine Nationalkirche sowie standardisierte Liturgietexte in der Landessprache – so wie das *Common Book of Prayer* in England – trugen entscheidend mit bei zum Entstehen eines Nationalbewusstseins. [Ein interessantes Beispiel dafür, wie die Vereinheitlichung kirchlicher Texte in der Landessprache von der Obrigkeit ganz bewusst eingesetzt werden kann, um ein Gefühl für die nationale Zusammengehörigkeit zu stärken, ist die Provinz Skåne in Südschweden. Diese Provinz gehörte zu Dänemark, bis sie nach etlichen Kriegen 1658 an Schweden fiel. Die Einwohner von Skåne waren über den Sieg der Schweden keineswegs glücklich, und deshalb beschlossen die Schweden, dass das Kirchenleben so rasch wie nur irgend möglich schwedisch werden sollte. Das, so spürten sie, wäre die wirksamste Art und Weise, in jenem Teil des Landes ein schwedisches Nationalbewusstsein heranreifen zu lassen und zu fördern.]<sup>8</sup>

Oberflächlich betrachtet mag es scheinen, als sei heute in vielen Teilen der Welt die Religion ein weniger wichtiger Faktor für das Nationalbewusstsein als in der Vergangenheit. Im säkularisierten Westen wird die Religion anscheinend immer mehr zu einem Randphänomen oder zur Privatsache. Die Religion wird zunehmend von der Politik, der Wirtschaft und der Wissenschaft abgekoppelt und auf ihre eigene Sphäre beschränkt. Folglich kommt den religiösen Überzeugungen, Verpflich-

---

<sup>7</sup> Hastings: *op. cit.*, S. 35–65.

<sup>8</sup> Herman Lindquist: *Historien om Sverige: Från istid till framtid*, Stockholm, Norstedts Verlag, 2002, S. 227, 228.

tungen und Einrichtungen immer weniger Bedeutung in der Gesellschaft zu.<sup>9</sup> Manch einer mag den Eindruck gewinnen, der Nationalismus könne möglicherweise als eine Art säkularisierter Ersatzreligion angesehen werden.<sup>10</sup>

Es trifft zweifellos zu, dass die Säkularisierung die politische Landschaft in vielen Teilen der Welt verändert hat. Derart unterschiedliche Staaten wie Frankreich und die Türkei rühmen sich, absolut weltliche Nationen zu sein. In vielen anderen Staaten ist die vollkommene Trennung von Kirche und Staat in der Verfassung verankert. In Skandinavien hat man sich fast vollständig vom Konzept der Staatskirche losgesagt.<sup>11</sup> Dennoch bleiben selbst in einer sehr weltlichen Umgebung religiöse Traditionen oftmals sehr stark. In den Vereinigten Staaten z.B., wo sehr viel Wert auf die strikte Einhaltung der Trennung von Kirche und Staat gelegt wird, spielt die Religion offensichtlich dennoch in praktisch allen Bereichen des öffentlichen Lebens eine wichtige Rolle. Das ist ganz gewiss ein Aspekt, den ein Bewerber um das Amt des Präsidenten nicht außer Acht lassen darf. Und zudem wäre es äußerst naiv, den Einfluss nationaler religiöser Lobbys in Washington zu unterschätzen.<sup>12</sup>

Außerdem sei darauf hingewiesen, dass im postmodernen Klima von heute zwar das Interesse an der institutionalisierten Religion weitgehend geschwunden ist, dass aber dennoch ein starkes Interesse an Spiritualität und nicht institutionalisierter Religion besteht, ja sogar zunimmt. In dieser postmodernen Atmosphäre erleben wir nun, dass religiöse oder philosophische Begriffe nicht mehr ganz so streng aus der Politik verbannt werden. Es sollte auch erwähnt werden, dass viele fundamentalistische religiöse Gruppen sich sehr offen zu gesellschaftlichen Fragen äußern und alle ihnen zur Verfügung stehenden politischen Druckmittel, die Medien und zuweilen auch recht fragwürdige Methoden einsetzen, um ihren Ansichten Nachdruck zu verleihen. Es sieht so

---

<sup>9</sup> Talal Asad: „Religion, Nation-State, Secularism“, in: Peter van der Veer/Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999, S. 178.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 183–188.

<sup>11</sup> Ein guter Überblick über das Verhältnis von Kirche und Staat in vielen europäischen Ländern findet sich in: Gerhard Robbers (Hrsg.): *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

<sup>12</sup> Siehe: Allen D. Hertzke: *Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Policy*, Knoxville, TN, The University of Tennessee Press, 1988.

aus, als gäbe es viele Bereiche, in denen religiöse Gruppen entschiedener als früher auftreten, um sich Gehör zu verschaffen und ihre Standpunkte durchzusetzen.

Außerdem beteiligen sich ganz offensichtlich immer mehr Muslime an der politischen Diskussion. Noch vor weniger als einem Jahrhundert lebten die meisten muslimischen Gläubigen unter politischen Umständen, in denen die Geburt muslimischer Nationen nur ein vager Traum war, doch heute hat sich die Situation drastisch verändert. Diese neue Realität konfrontiert uns mit erheblichen Problemen. Während in der christlichen Religion die Unterscheidung von zwei verschiedenen Reichen möglich war (zum einen das Reich Gottes, zum anderen das der Welt), die zwar in vielen Dingen zusammenwirken, aber doch voneinander getrennt sind, akzeptiert die muslimische Weltanschauung diesen Gedanken der Trennung von Glauben und öffentlichem Leben in weit geringerem Maße.<sup>13</sup> Zudem hat die Tatsache, dass Millionen von Muslimen in traditionell christlich geprägte Länder emigriert sind, die Frage nach dem Nationalbewusstsein in diesen Ländern stark beeinflusst. Inwieweit können diese Einwanderer, deren Glauben so vollkommen anders ist, wirklich Teil der Nation werden? Wie wirkt sich die Anwesenheit so vieler „fremder“ Elemente auf das Nationalbewusstsein der einheimischen Bevölkerung aus?

### **Die Rolle der Religion in der holländischen Geschichte**

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir uns nun einer speziellen Nation zuwenden und sehen, welche Rolle die Religion in ihrer Vergangenheit gespielt hat. Das kann natürlich nur in Form eines kurzen Überblicks geschehen. Hastings zufolge ist Holland<sup>14</sup> nach England eine der ältesten Nationen der Welt.<sup>15</sup> Selbst wenn man dem zustimmt, muss dennoch darauf hingewiesen werden, dass sich das heutige Königreich der Niederlande in Ausdehnung und Aufbau sehr stark von jenem holländischen Staat unterscheidet, wie er bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts bestand. Ursprünglich setzte sich der holländische Staat aus einer Reihe

---

<sup>13</sup> Steven Grosby: „Nationality and Religion“, in: Monserrat Guiberneau/John Hutchinson (Hrsg.): *op. cit.*, S. 109–113.

<sup>14</sup> Holland ist die Bezeichnung für den westlichen Teil der Niederlande, doch diese beiden Namen werden oft praktisch synonym verwendet, so auch in diesem Artikel.

<sup>15</sup> Hastings, *op. cit.*, S. 8.



autonomer Provinzen zusammen (Holland, Seeland, Utrecht, Friesland, Overijssel, Geldern), von denen Holland am bedeutendsten war. Zusammengehalten wurde dieser Staatenbund durch eine gemeinsame Regierung, die so genannten Generalstaaten. Außer diesen Provinzen mit ihrer eigenen autonomen Regierung gab es noch das Territorium von Drente, das den Generalstaaten unmittelbarer unterstand, sowie jene Regionen, die mehr oder weniger mit der heutigen Provinz Brabant zusammenfallen und die ganz direkt von den Generalstaaten regiert wurden. Während des Achtzigjährigen Krieges (1568–1648) blieben Teile dieser Regionen noch unter spanischer Besatzung, bis der Krieg schließlich mit dem Westfälischen Frieden von 1648 ein Ende fand. Die Republik der aus sieben Provinzen bestehenden Vereinigten Niederlande entwickelte sich zu einer starken Kolonialmacht und umfasste lange Zeit hindurch sogar das heutige Belgien.

Von 1795 bis 1815 gerieten die Niederlande stark unter französischen Einfluss und gehörten für kurze Zeit sogar zum französischen Kaiserreich (1810–1813). Nach dem Fall des Napoleonischen Kaiserreichs im Jahr 1813 kehrte das Herrschergeschlecht der Oranier, das in der Zeit vor den Franzosen zumeist eine dominierende Rolle gespielt hatte, in die Niederlande zurück und übernahm erneut die Macht. 1815 wurde das Königreich der Vereinigten Niederlande ausgerufen mit Wilhelm I. als erstem Monarchen. 1830 sagte sich Belgien los und wurde eine unabhängige Nation, und 1890 wurde auch die Personalunion mit Luxemburg aufgehoben (Luxemburg und die Niederlande hatten bis dahin ein und denselben König). Seit 1830 ist die Größe der Niederlande praktisch unverändert geblieben.<sup>16</sup> Die Gründe, weshalb sich die südlichen Niederlande gegen den Norden stellten, sind vielfältig, und die Religion war bestimmt ein wesentlicher Faktor. Belgien war und ist immer noch vorwiegend katholisch, wohingegen sich die Bevölkerung der Niederlande mehrheitlich zum Protestantismus bekannte.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Es wurden einige gute Werke zur Geschichte der Niederlande in englischer Sprache herausgegeben. In jüngster Zeit z.B.: Thomas Colley Grattan: *Holland: The History of the Netherlands*, BiblioBazaar, 2006. Ausführlichere Informationen liefert: Jonathan Irvine Israel: *The Dutch Republic, Its Rise, Greatness and Fall, 1477–1806*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1995; ein Klassiker ist nach wie vor: John Lothrop Motley: *The Rise of the Dutch Republic*, New York, Harper and Bros., 1978.

<sup>17</sup> John Myhill: *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East*, Amsterdam/Philadelphia, 2006, S. 184, 185.



Wilhelm I. von Oranien-Nassau, Führer im niederländischen Unabhängigkeitskrieg gegen Spanien.  
Porträt von Adriaen Thomasz Key (um 1575).

*Foto: Wikipedia*

Bis vor wenigen Jahrzehnten orientierte sich das Leben in den Niederlanden weitgehend an einem System verschiedener „Säulen“. Noch heute ist das Erziehungswesen stärker als in den meisten anderen Ländern nach den unterschiedlichen religiösen Traditionen in verschiedene Bereiche unterteilt, und auch in der Organisation von Rundfunk und Fernsehen finden sich noch Überbleibsel dieses religiösen Säulensystems (im Französischen spricht man von *pilarisation*, im Holländischen von *verzuiling*). Bis weit ins letzte Jahrhundert hinein waren dieses religiöse Säulensystem und der starke Einfluss religiös ausgerichteter politischer Parteien charakteristisch für die holländische Gesellschaft.

In der gesamten Geschichte Hollands hat die Religion stets eine wichtige Rolle in Politik und Gesellschaft gespielt. Im 19. Jahrhundert wurde das politische Geschehen viele Jahre hindurch dadurch bestimmt, dass sich die orthodoxen Protestanten vollkommen emanzipierten, sich nämlich von der Nationalkirche abspalteten und ihre eigenen Religionsgemeinschaften gründeten. Dabei ging es ihnen besonders darum, dass die Bildungseinrichtungen aller Bekenntnisse vom Staat gleichermaßen finanziell unterstützt werden sollten.<sup>18</sup>

Es ließen sich noch etliche weitere Beispiele dafür anführen, wie die Religion die Politik beeinflusst hat. Nachdem sich die Niederlande im 16. Jahrhundert zum Calvinismus bekannt hatten, führten religiöse Auseinandersetzungen in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts zu ernsthaften Problemen. In der Theologie ging es um die Streitfrage, welche Rolle der menschliche Wille für das Seelenheil spielt. Die freigeistigen Arminianer betonten die Bedeutung der menschlichen Entscheidungsfähigkeit und die Macht des menschlichen Willens, wohingegen Gomarus und seine strenggläubigen Anhänger davon überzeugt waren, dass das Seelenheil allein von Gottes Wahl abhing. Jene, die er für das Heil auserkoren hatte, würden das ewige Leben erhalten, jene aber, die er nicht erwählt hatte, würden der ewigen Verdammnis anheimfallen. Die Arminianer nannte man die Remonstranten, und die Gomaristen waren die Gegenremonstranten. Aus der theologischen Kontroverse entwickelte sich ein tödlicher politischer Kampf, in dem sich der Statthalter Maurits, ein Sohn Wilhelms von Oranien und überzeugter Gegenremonstrant, und Johan van Oldebarnevelt gegenüberstanden, der höchste Staatsbeamte im Lager der Remonstranten. Van Oldebarnevelt starb auf dem Schafott.<sup>19</sup>

Es ist also keineswegs überraschend, dass die Religion im öffentlichen Leben Hollands tatsächlich einen wichtigen Stellenwert einnahm, wenn man bedenkt, dass es im Kampf um die Unabhängigkeit von Spanien im Achtzigjährigen Krieg ja ebenso sehr um die *religiöse* Freiheit wie auch um die *politische* Freiheit ging. Für Wilhelm von Oranien, den „Vater“ der

<sup>18</sup> Eginhard Meijering: *Het Nederlands Christendom in de Twintigste Eeuw*, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 2007, S. 81–112 et passim.

<sup>19</sup> Einen guten Überblick über diese Periode in der holländischen Geschichte findet man in: A.Th. van Deursen: *Maurits van Nassau: de Winnaar die Faalde*, Aula Pocketboeken, 2000, S. 253–278; P. Geyl: *Geschiedenis van de Nederlandse Stam*, Bd. 2, Amsterdam/Antwerpen, Wereldbibliotheek, 1961, S. 445–473.

holländischen Nation, spielte die Religion eine äußerst wichtige Rolle. Wilhelm, Spross einer katholischen Familie, geriet schon bald unter protestantischen Einfluss. Später identifizierte er sich mit dem Protestantismus, wann genau aber er zum Calvinismus übertrat, entzieht sich unserer Kenntnis. Philipp II., König von Spanien, der auch über die Niederlande herrschte, nannte den Fürsten einen „üblen Heuchler“,<sup>20</sup> und auch Peter Dathenus, ein wichtiger Führer der Calvinisten, äußerte sich nicht gerade lobend über Wilhelms religiöses Leben. Er warf ihm vor, er wechsle seine religiöse Überzeugung ebenso leicht wie sein Hemd.<sup>21</sup> Das allerdings scheint mir eine unfaire Kritik zu sein. Mit Fug und Recht dürfen wir nämlich behaupten, dass Wilhelm seine Führerrolle im Kampf der Holländer gegen die Spanier so voller Hingabe erfüllte, weil er auf Grund seines religiösen Glaubens fest davon überzeugt war, dass er als Fürst aus adligem Geblüt das von Gott gegebene Recht besaß, einen bewaffneten Widerstand gegen die Tyrannenherrschaft anzuführen. Es ist hochinteressant, wie Wilhelm die Rechtfertigung für seine Führerrolle im Aufstand gegen die spanische Vorherrschaft in der calvinistischen Theorie fand, der zufolge niedere Amtsträger das Recht haben, gegen Tyrannei aufzubegehren.<sup>22</sup> Wer noch irgendwelche Zweifel an dem religiösen Eifer im Unabhängigkeitskampf sowie dem religiösen Kontext hegen sollte, aus dem heraus die holländische Nation und das holländische Nationalbewusstsein entstanden sind, der sollte sich einmal den vollständigen Wortlaut (15 Strophen zu je 8 Zeilen) der holländischen Nationalhymne ansehen. Sie liest sich eher wie ein religiöser Lobgesang und nicht so sehr wie ein politischer Hymnus.<sup>23</sup> Bevor wir uns nun der Gegenwart zuwenden, sollten wir aber noch eines erwähnen: In der holländischen Geschichte haben die Religion und religiöse Auseinandersetzungen immer wieder

---

<sup>20</sup> L.N. Lehman (Übers. und Hrsg.): *The Drama of William of Orange: Being a Reprint of the Actual Ban of Proscription of King Philip of Spain Against Him*, New York, Agora Publishing Company, 1937, S. 34.

<sup>21</sup> Siehe: E. Eekhof: *De Drie Fasen in de Godsdienstige Ontwikkeling van Prins Willem van Oranje*, *Stemmen des Tijds*, 1933, S. 267, 268.

<sup>22</sup> Einen Überblick sowie eine Bibliographie findet man in: Reinder Bruinsma: *The Calvinistic Theory of the Right of Resistance and its Influence on the Dutch Revolt Against Spain*, Berrien Springs, MD, USA, Andrews University, unveröffentlichte Magisterarbeit, 1966.

<sup>23</sup> In den meisten holländischen Kirchengesangbüchern ist der *Wilhelmus*, die Nationalhymne, enthalten. Siehe z.B.: *Liedboek van de Adventkerk*, Kerkgenootschap der Zevendags Adventisten, 1982, S. 740–745.

Nachbau eines Handelsschiffes der Ostindien-Gesellschaft im Hafen von Amsterdam. Die Vereingde Oostindische Compagnie, zu der sich 1602 die niederländischen Kaufmanns-Kompagnien zusammenschlossen, erhielt vom Staat Hoheitsrechte und Handelsmonopole. Ihre wirtschaftliche Stärke beruhte vor allem auf der Kontrolle der Gewürzroute von Hinterindien nach Europa.



Foto: Wikipedia

eine wichtige Rolle gespielt,<sup>24</sup> doch auch die religiöse Toleranz war erstaunlich stark ausgeprägt und hat langfristig betrachtet normalerweise gesiegt.

### **Die Lage heute: Religion und holländisches Nationalbewusstsein**

Fest steht, dass die Religion in der holländischen Gesellschaft stets ein Hauptfaktor war. Solange es ein parlamentarisches System mit politi-

<sup>24</sup> Ein bemerkenswertes Beispiel für eine religiöse Auseinandersetzung behandelt Reinder Bruinsma in: „The 1834 Secession and its Aftermath: Intolerance in a Mostly Tolerant Society“, in: John Graaz: *Building Bridges of Faith and Freedom – a Festschrift Written in Honour of Bert Beach*, Silver Spring, MD, 2005, S. 76–89.

schen Parteien im modernen Sinn gibt, haben christliche politische Parteien immer eine entscheidende Rolle gespielt. Nachdem sich 1980 die drei wichtigsten religiösen Parteien (eine katholische und zwei protestantische) zur CDA zusammengeschlossen haben, hat diese Partei in zwanzig der vergangenen achtundzwanzig Jahre entweder in Koalition mit den Sozialisten oder aber den Konservativen die Regierung gestellt. Gegenwärtig (Mai 2008) ist der CDA-Politiker Jan Peter Balkenende Regierungschef. Nach längeren Verhandlungen erklärte sich die sozialistische Partei (PvdA) zu einer Koalitionsregierung bereit, doch um eine Mehrheit von einhundertfünfzig Sitzen im Parlament zu erreichen, war eine dritte Partei vonnöten. Zur Bestürzung vieler trat die *Christenunie* mit ins Kabinett ein, eine christliche Partei mit vorwiegend evangelikaler Wählerschaft, die über sechs Sitze im Parlament verfügt. Ihr Führer André Rouvoets ist einer der beiden Stellvertreter des Ministerpräsidenten. Wohin würde das führen? Würde die „liberale“ Gesetzgebung in Fragen wie Sterbehilfe, sanfte Drogen, Abtreibung oder Homo-Ehe nun abgeändert? Gewiss dachten viele weltlich gesinnte Holländer, dass die Gesellschaft einen ihrer Meinung nach hohen Preis für das unerwartete Eindringen strenggläubiger religiöser Auffassungen und traditioneller Moralvorstellungen in die Regierung zahlen müsste, und sie befürchteten, die Uhr werde nun in vielen Lebensbereichen unweigerlich wieder zurückgestellt. Für andere wiederum bedeutete ein stärkerer christlicher Einfluss eine gute Nachricht. Und allen wurde bald klar, dass von nun an religiöse Fragen, über die jahrelang nicht mehr (oder zumindest nicht häufig) diskutiert worden war, wieder auf der Tagesordnung standen (etwa Ladenöffnungszeiten am Sonntag, Gotteslästerung oder die Erwähnung Gottes in der jährlichen Ansprache der Königin zur Eröffnung einer neuen parlamentarischen Sitzungsperiode).

Es sind aber auch noch andere Kräfte am Werk, die das Thema Religion in den Vordergrund rücken. Die Niederlande haben seit jeher die Tradition befolgt, Asylsuchenden und anderen Immigranten ihre Tore zu öffnen. In jüngerer Zeit allerdings zeichnet sich ganz deutlich ab, dass auch die Bereitschaft der Holländer Grenzen kennt, immer mehr Menschen die Einreise in ihr Land zu gewähren und mit ihnen in einen Wettstreit um die nationalen Ressourcen zu treten. Pim Fortuyn, einem ebenso flammenden wie opportunistischen Politiker, ist es gelungen, den weitverbreiteten Gefühlen der Unzufriedenheit eine Stimme zu verleihen, und damit wurde er äußerst populär. Seiner Ansicht nach war das Land voll, und

jene, die sich bereits in den Niederlanden aufhielten, sollten so leben und sich so verhalten wie Holländer. Die Botschaft, die sich hinter diesen eher allgemeinen Aussagen verbarg, lautete: Die stetig steigende Zahl von Muslimen, die darauf beharren, ihre eigene Kultur beizubehalten, stellt eine Bedrohung für das holländische Nationalbewusstsein dar. In einem Buch über die „Islamisierung unserer Kultur“ sagt Fortuyn, der Islam müsse sowohl in seiner radikalen als auch in seinen eher liberalen Varianten als ein Feind „unserer“ Lebensart gesehen werden.<sup>25</sup> Es ist unmöglich zu sagen, welche Rolle Fortuyn gespielt hätte, wäre er nicht im Mai 2002 ermordet worden – nur wenige Wochen vor den Wahlen zum Nationalparlament.

2002 zogen die Fortuyn-Anhänger (ohne Fortuyn) mit sechsundzwanzig Vertretern ins Parlament ein – ein sensationelles Ergebnis für eine neue Partei. Doch ohne Fortuyn fehlte der Zusammenhalt, und die Partei brach schon bald wieder auseinander. Die Gefühle, an die Fortuyn appelliert hatte, waren indes damit nicht verschwunden. Im September 2004 beschloss Geert Wilders, Mitglied der (konservativen) VVD-Fraktion im Parlament, aus seiner Partei auszutreten und in Zukunft als Ein-Mann-Fraktion im Parlament zu wirken. Bereits sehr schnell profilierte er sich als jemand, der nicht nur Fortuyns Überzeugung teilte, die Niederlande sollten ihre Grenzen für die meisten Immigranten schließen, sondern er wollte auch, dass die Holländer ihr jüdisch-christliches Erbe bewahrten und den Einfluss der muslimischen Religion und Kultur aktiv einschränkten. Wilders, der zur Zeit auf acht Gesinnungsgenossen im Parlament zählen kann, meint, es gäbe viel zu viele Moscheen und zu viele Imame in den Niederlanden. Eine doppelte Staatsbürgerschaft, wie sie viele Einwanderer aus der Türkei und Marokko besitzen, sollte nicht geduldet werden. Kopftücher, geschweige denn Burkas, müssten verboten werden. Wilders geht sogar so weit zu sagen, der Islam sei eine „rückwärts gewandte“ Religion und müsse verboten werden, weil im Koran zur Gewalt aufgerufen werde. Anfang 2008 sorgte sein islamfeindlicher Film *Fitna* ebenso wie die dänischen Mohammedkarikaturen von 2006 für erhebliche Unruhe. Die Tatsache, dass die holländischen Behörden alles in ihrer Macht Stehende unternommen hatten, um im Voraus zu erklären, dass Wilders nicht für die holländische Regierung spreche, man ihm aber gestattet habe, den Film zu drehen, weil in Holland uneingeschränkte Mei-

---

<sup>25</sup> Pim Fortuyn: *Tegen de Islamisering van onze cultuur*, Utrecht, A.W. Bruna, 1997, S. 17–18.

nungs- und Redefreiheit herrscht, hat dafür gesorgt, dass die Unruhen nicht zu weitverbreiteten Protesten gegen holländische Botschaften und Unternehmen geführt haben.

Weniger radikal aber möglicherweise ebenso einflussreich (wenn nicht sogar einflussreicher) ist eine andere Politikerin, Rita Verdonk, die sich ebenfalls von der VVD losgesagt hat, weil ihre Ansichten für die Linie der Partei zu radikal sind. Sie wurde im September 2007 aus der VVD-Fraktion im Parlament ausgeschlossen, gab aber ihren Sitz nicht auf und arbeitet seither als eine Ein-Personen-Fraktion weiter. Augenblicklich ist sie dabei, eine politische Organisation mit dem Namen *Trots op Nederland* (Stolz auf die Niederlande) aufzubauen. Als frühere Ministerin für Immigration wurde sie (besonders von ehemaligen Fortuyn-Anhängern) gemeinhin dafür bewundert, dass sie in Einwanderungsfragen eine harte Linie vertrat, und Meinungsumfragen haben ergeben, dass sie sehr gut abschneiden würde, wären heute Wahlen. In ihren öffentlichen Äußerungen über den Islam ist sie zwar weniger offensiv als Wilders, sagt aber dennoch sehr deutlich, dass ihrer Meinung nach Menschen aus nichtholländischen Kulturen sehr schnell lernen müssten, was es bedeutet, Holländer zu sein, und dass sie sich an die holländische Lebensweise anzupassen hätten.

In der augenblicklichen Debatte geht es offensichtlich zumeist um Dinge, die nicht unbedingt etwas mit Religion zu tun haben, wie Sprache und doppelte Staatsbürgerschaft, doch nicht immer, wenn von holländischem Nationalbewusstsein die Rede ist, handelt es sich dabei um holländische Innenpolitik. Für manch einen stellt die zunehmende Größe und Macht der Europäischen Union eine immense Bedrohung für das Nationalbewusstsein dar, obwohl es bis heute nur sehr wenige konkrete Hinweise darauf gibt, dass die Mitgliedschaft in der Europäischen Union tatsächlich zu einem Schwinden des nationalen Zugehörigkeitsgefühls führt.<sup>26</sup> [Interessanterweise wirft die Frage, ob Gott in der Verfassung der EU genannt werden soll, bei der Formulierung des Entwurfs zu dieser Verfassung ein wichtiges Problem auf. Hier haben wir ein weiteres Beispiel dafür, dass die Religion auch heute noch mit berücksichtigt werden muss.] Sicher ist jedenfalls, dass das religiöse Element in der Diskussion über die Gegenwart und Zukunft der holländischen Nation nicht unterschätzt werden sollte. Untersuchungen über verschiedene Gruppen von

---

<sup>26</sup> John Hutchinson: „Nations and Culture“, in: Monserrat/Hutchinson (Hrsg.): *op. cit.*, S. 91.



jungen Leuten haben ergeben, dass nur 5,7% der Jugendlichen, die von Geburt aus Holländer sind, in der Religion ein herausragendes Element für die Bestimmung ihrer Identität sehen. Dieser Prozentsatz ist unter Jugendlichen nichtholländischer Herkunft signifikant höher. Für mehr als 56% der Jugendlichen türkischer Abstammung ist die Religion der wichtigste Faktor für ihre Identitätsbestimmung, und bei denen mit marokkanischem Hintergrund steigt er sogar bis auf 73%.<sup>27</sup>

Anscheinend herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass sich Islam und echte Demokratie nicht miteinander vertragen. Das sei ein weiterer Grund, so wird argumentiert, warum die Holländer ihre traditionelle jüdisch-christliche Kultur als die vorherrschende Kultur bewahren sollten.<sup>28</sup> Viele der Meinungsmacher vertreten den Standpunkt, es gäbe so etwas wie eine nationale Kernidentität, die vor „fremden“ Einflüssen geschützt werden müsse. Von dieser Ansicht ist es nur ein kleiner Schritt bis hin zu der Überzeugung, dass „unsere“ traditionelle Kultur den Kulturen der Einwanderer, und insbesondere der islamischen, überlegen ist. Die Ereignisse vom 11. September in den Vereinigten Staaten und der Mord an dem holländischen Publizisten Theo van Gogh, der aus seiner Meinung kein Hehl gemacht hatte (2. November 2002), dienen als Katalysator für verborgene und weniger verborgene antiislamische Ressentiments. Zu den dezenteren, aber ebenso hartnäckigen Verfechtern der Ansicht, die holländische, einheitlich geprägte Kultur sei den Kulturen der arabisch-islamischen Welt überlegen, gehören auch so bekannte Schriftsteller und Wissenschaftler wie B. J. Spruyt und Prof. Paul Cliteur.<sup>29</sup>

### **Religiöse Toleranz**

Das Thema „Religion und Nationalbewusstsein“ beinhaltet weit mehr Aspekte, als in einem kurzen Artikel behandelt werden kann. Es lassen sich jedoch einige Punkte aufzählen, die uns den Weg weisen, wie wir verantwortungsvoll mit den gegenwärtigen und zukünftigen Herausforderungen umgehen können, die durch die religiöse Dimension der multikulturellen Gesellschaft an uns gestellt werden.

---

<sup>27</sup> Maria Grever/Kees Ribbens: *Nationale Identiteit en Meervoudig Verleden*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007, S. 93.

<sup>28</sup> C.C. van Baalen u.a.: *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2007: De Moeizame Worsteling met de Nationale Identiteit*, Amsterdam, Boom, 2007, S. 21.

<sup>29</sup> Fleur Slegers: *In Debat over Nederland*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007, S. 56–58.

1. Die Tatsache, dass die Religion auch weiterhin eine wichtige Rolle spielen und dabei Auswirkungen auf die Gesellschaft und die Politik haben wird, sollte die Holländer nicht allzu sehr beunruhigen. Über Jahrhunderte hinweg war die Religion ein bedeutender und manchmal sogar bestimmender Aspekt der Gesellschaft.

2. Die Behauptung, es gäbe eine holländische Kultur, die über lange Zeit hinweg unverändert und stabil gewesen sei, ist weitgehend ein Mythos. Wie fast überall hat sich die nationale Kultur im Laufe der Zeit entwickelt und unterlag dabei immer wieder großen Veränderungen, die teilweise auf äußere Einflüsse, zum Teil aber auch auf das Eintreffen neuer Bürger zurückzuführen waren. Die Niederlande waren eine relativ offene Gesellschaft, und das hat ganz gewiss das spezifisch „Holländische“ der Nation geprägt.

3. Die holländische Sprache hat sicherlich eine Rolle bei der Entstehung der Nation gespielt, doch ist die Befürchtung, die fehlenden Sprachkenntnisse vieler Immigranten könnten dazu beitragen, diesen Prozess wieder rückgängig zu machen, wahrscheinlich nicht so real wie manch einer behauptet. Die holländische Sprache hat sich stets als fähig erwiesen, Elemente aus vielen anderen Sprachen zu integrieren, und auch die augenblickliche Vorliebe für regionale Dialekte scheint die Stellung der holländischen Sprache nicht zu gefährden.

4. Die Niederlande waren in der Vergangenheit in der Lage, eine große Zahl von Einwanderern aufzunehmen, angefangen bei den zahlreichen Hugenotten und Juden im 16. und 17. Jahrhundert bis hin zu den Hunderttausenden spanischer und portugiesischer „Gast“-Arbeiter in den sechziger und siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts. Das waren Herausforderungen, aber sie wurden gemeistert, und das holländische Nationalbewusstsein hat dadurch keinen Schaden genommen. Warum also sollten die augenblicklichen Herausforderungen so viele Menschen beunruhigen?

5. Die religiöse Dimension spielt bei der heutigen Herausforderung wahrscheinlich eine weit größere Rolle als in der Vergangenheit, denn bisher musste die holländische Gesellschaft sich noch nie auf eine so hohe Zahl von *Muslimen* einstellen. Sie machen heute 5,3% der Bevölkerung aus (und das ist bestimmt wesentlich weniger als die meisten Holländer meinen!).

6. Die Frage, wie mit den Herausforderungen der multikulturellen Gesellschaft umgegangen werden muss, ist ganz *pragmatisch* zu sehen. Die

jüngste Geschichte kann nicht ungeschehen gemacht werden. Holland ist nun einmal (wie die meisten anderen europäischen Länder) eine multikulturelle Gesellschaft, in der viele verschiedene Volksgruppen zusammenleben, und die Vorstellung, eine Kultur sei den anderen überlegen, führt zwangsläufig zu allergrößtem Unmut.

7. Außerdem geht es um eine *Grundsatzfrage*. Die Niederlande haben sich im Laufe ihrer Geschichte als weitgehend tolerant gegenüber allen Religionen erwiesen. Auch wenn dieser Haltung gelegentlich eher merkantile Interessen zugrunde gelegen haben mögen als moralische Überlegungen, hat sie doch eine Tradition geprägt, die zum Holländersein dazugehört. Im Einklang mit dieser Tradition sollten sich die Menschen für den Glauben der anderen interessieren und allen Glaubensrichtungen mit positiver Toleranz begegnen (selbstverständlich nicht, wenn religiöse Ideen gegen die anderen Menschenrechte verstoßen).

8. Deshalb ist die religiöse Toleranz keineswegs eine überholte Vorstellung, die zugunsten einer absolut säkularen Weltanschauung über Bord geworfen werden sollte. Angesichts der Tatsache, dass die Religion im öffentlichen Leben der Holländer stets eine Rolle gespielt hat (oder sogar zunehmend wichtiger wird), wäre solch ein Ansatz zum Scheitern verurteilt. In der holländischen Gesellschaft müssen wir die religiöse Toleranz entschieden fördern, denn sie ist ein unverbrüchlicher Bestandteil des holländischen Nationalethos. Außerdem ist das der einzige vernünftige pragmatische Ansatz, und ganz gewiss ein wertvoller Grundsatz.

Die jüngsten Entwicklungen in den Niederlanden stellen eine sehr interessante Fallstudie darüber dar, welche Rolle die Religion bei der Ausprägung eines Nationalbewusstseins spielen kann. Betrachtet man die Entwicklung in anderen Ländern, so wird man feststellen, dass dort dieselben Aspekte zu finden sind, und Ansätze, die sich in den Niederlanden als erfolgreich erweisen, sind es wert, auch anderswo erprobt zu werden!

# **Religiöse Minderheiten und ihre Rolle bei der Entstehung und dem Auseinanderbrechen von Staaten**

*Natan Lerner*

Professor für internationales Recht am Interdisziplinären Zentrum in Herzliya sowie an der Rechtsfakultät der Universität Tel Aviv, Israel

Im Rahmen einer Veröffentlichung zu dem faszinierenden Thema „Nationalismus und Religion“ beschränkt sich dieser Beitrag auf die Rolle, welche religiöse Minderheiten unter bestimmten Bedingungen im Prozess der Entstehung bzw. des Auseinanderbrechens von Staaten spielen können. Das ist zwar nicht immer legitim, in manchen Fällen aber schlichtweg unvermeidlich. Mit diesem Problem beschäftigen sich die folgenden Gedanken.

Zu der Zeit, da dieser Artikel entsteht, ist der jüngste neu gegründete Staat die Republik Kosovo (17. 2. 2008). Zwar hat bisher nur eine Minderheit der bestehenden Staaten die neue Republik anerkannt – denn nur von Staaten wird erwartet, dass sie neu gegründete Staatengebilde anerkennen –, doch es spricht sehr viel dafür, dass trotz der Einwände Serbiens (und seiner Schutzmächte) die Anzahl der Staaten, die zu einer Anerkennung und zur Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Kosovo bereit sind, mit der Zeit steigen wird. Was immer man von der Zerschlagung Ex-Jugoslawiens und den an seiner Stelle entstandenen sieben neuen Staaten halten mag, und obschon gegen die ethnisch-religiöse Struktur des neuen politischen Gemeinwesens möglicherweise Vorbehalte bestehen, steht doch unbestreitbar fest, dass die Errichtung des Kosovo als unabhängiger Staat die Folge der extremen Spannungen und der Gewalt ist, welche die Entwicklung im ehemaligen Jugoslawien beherrschten. Völkermord, „ethnische Säuberungen“, religiöse Intoleranz und Hass haben es für Serben und Albaner unmöglich gemacht, gemeinsam in einer von vielen Kulturen, Religionen und Volksgruppen geprägten Gesellschaft zu leben, obwohl der Kosovo unbestreitbar stets ein Teil der Geschichte Serbiens war. Aus dem Fall Kosovo lassen sich keine universal gültigen Schlussfolgerungen ziehen. Unter anderen Mehrheiten- und Minderheitenverhältnissen war und ist ein solches Miteinander in anderen Regionen durchaus möglich. Doch was uns der Fall Kosovo gelehrt hat, dürfen wir nicht wieder vergessen.

## Gründe für das Auseinanderbrechen von Staaten

Dieses Phänomen ist in der politischen Geschichte der Menschheit kein Einzelfall. Obwohl sich die Vereinten Nationen zum Ziel gesetzt haben, die territoriale Unversehrtheit bestehender Staaten zu schützen, ist die Aufsplitterung von Staaten ein immer wiederkehrendes Problem. Volkszugehörigkeit, Religion und Sprache sind häufig entscheidende Faktoren, die zur Trennung oder Abspaltung führen oder zumindest zu den Versuchen dazu. Sobald ethnische, religiöse oder sprachliche Minderheiten Verfolgung oder schwerwiegender Verletzung ihrer Rechte ausgesetzt sind, und wenn die Bevölkerungsstruktur sowie die territorialen Gegebenheiten es ermöglichen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, ja grenzt an Gewissheit, dass alte Staaten auseinander brechen und neue politische Gebilde entstehen. In dieser Hinsicht kommt der Religion schon auf Grund ihres Wesens und der mit ihr verbundenen Emotionen eine Hauptrolle zu. Häufig sind aber auch noch zwei weitere Faktoren mitbeteiligt.

In der jüngsten Ausgabe von *Foreign Affairs* schreibt der Historiker Jerry Z. Muller über „die nachhaltige Macht des ethnischen Nationalismus“ und behauptet, dass „der ethnische Nationalismus eine stärkere und nachhaltigere Rolle in der neueren Geschichte gespielt hat als gemeinhin angenommen, und dass die Prozesse, die zur Vorherrschaft des ethnisch geprägten Nationalstaates und zur Abspaltung ethnischer Gruppen in Europa geführt haben, sich überall wiederholen können“. Die zentrale Aussage, auf die sich der Ethno-Nationalismus stützt, ist, so fügt er hinzu, die Überzeugung, dass sich Nationen „durch ein gemeinsames Erbe“ herausbilden und definieren, „zu dem gewöhnlich eine gemeinsame Sprache, ein gemeinsamer Glaube sowie die gemeinsame ethnische Herkunft gehören“. Demzufolge „müsste jede Nation ihren eigenen Staat erhalten“, und „jeder Staat sollte aus den Angehörigen einer einzigen Nation bestehen“.<sup>1</sup>

Die drei Faktoren, nach denen sich Nationen definieren, entsprechen offensichtlich genau den drei Kategorien von Minderheiten, die im modernen internationalen Recht anerkannt werden. In einigen Dokumenten wird der verwirrende Begriff der „nationalen Minderheit“ als Äquivalent für die drei klassischen Minderheiten verwandt oder soll sie umfassen. Im Grunde gibt es entweder ethnische (rassische), kulturelle

<sup>1</sup> Jerry Z. Muller: „Us and Them – The Enduring Power of Ethnic Nationalism“, in: *Foreign Affairs*, März/April 2008, S. 18-35.

(sprachliche) oder religiöse Minderheiten (außer der Religion werden hier auch Überzeugungen mit religiösem Charakter mit berücksichtigt). Spricht man hingegen von „nationalen Minderheiten“ als einer vierten Kategorie, führt das unweigerlich zu der Vorstellung von Abspaltung, zu dem Wunsch, „zumindest teilweise Herr über das eigene Schicksal zu werden“, wie es Christian Tomuschat ausdrückt, und dies beinhaltet „definitiv ein politisches Element“.<sup>2</sup>

Artikel 27 des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Rechte bezieht sich nicht auf nationale Minderheiten. In der Erklärung der Vereinten Nationen von 1992 über die Rechte von Personen, die nationalen oder ethnischen, religiösen und sprachlichen Minderheiten angehören, wird der Begriff als Äquivalent für die drei Kategorien von Minderheiten verwendet. *Nationale Minderheiten* werden auch im Titel des Europäischen Rahmenabkommens zum Schutz nationaler Minderheiten genannt, das der Europarat am 10. November 1994 verabschiedet hat. Ich habe mich damals dafür ausgesprochen, den komplexen Begriff „Minderheit“ zu vermeiden, doch dessen Gebrauch ist so üblich geworden, dass sich daran nichts mehr ändern lässt.<sup>3</sup> Natürlich gibt es viele Arten von Minderheiten, wie schon in einer früheren Publikation der Vereinten Nationen über die *Definition und Klassifizierung von Minderheiten* aus dem Jahr 1949 hervorgeht.<sup>4</sup> Es mag auch unterschiedliche Ansichten darüber geben, ob nicht auch noch andere Gruppen berechtigterweise als Minderheit bezeichnet werden sollten oder nicht, etwa je nach ihrer Herkunft, ihrer sexuellen Ausrichtung, ihres Gesundheitszustands oder ihrer politischen Orientierung. Doch die drei wichtigen und allgemein anerkannten Kategorien waren und sind die drei oben genannten. Und im Hinblick auf sie hat die Frage der Entstehung neuer Staaten heutzutage eine so große Bedeutung erhalten. Schwierigkeiten bereiten dabei die

---

<sup>2</sup> Christian Tomuschat: „Protection of Minorities under Article 27 of the International Covenant of Civil and Political Rights“, in: *Festschrift für Herman Mosler*, hrsg. von R. Bernhardt u.a., 1983, S. 950-979.

<sup>3</sup> Siehe: Natan Lerner: *Group Rights and Discrimination in International Law*, 2. Aufl., 2003. Zum Text des Europarates siehe auch: P. Thornberry/ M.A. Martin Estebanez: *The Council of Europe and Minorities*, 1994. Für weitere Informationen zu dem Rahmenabkommen siehe: Europarat: *Framework Convention on the Protection of National Minorities*, 1994.

<sup>4</sup> UN Doc. E/CN.4/Sub.2/85. Die Literatur über Minderheiten ist außerordentlich umfangreich. Einen Teil davon erwähne ich in dem oben in Anmerkung 3 genannten Buch.



Die Kirche der Jungfrau Hodegetria gehört zum serbisch-orthodoxen Patriarchenklster in Peć, Kosovo. Das Kloster beherbergt einen reichen Schatz an Ikonen vom 13. bis zum 19. Jh. Es wurde 2006 in die Liste des UNESCO-Weltkulturerbes aufgenommen. *Foto: Wikipedia*

religiösen Minderheiten, und vor allem jene Gruppen, bei denen religiöse, sprachliche und ethnische Komponenten zusammenfallen.<sup>5</sup>

### **Die Rolle der Religion**

Im Zusammenhang mit Nationalismus und der Bildung von Staaten hat die Religion in der Geschichte ganz unterschiedliche Rollen gespielt. Einerseits sind weltweite Religionen an die Stelle des Zugehörigkeitsgefühls des Einzelnen zu einer bestimmten Nation oder einem Staat getreten. Andererseits aber hat das religiöse Element nationalistische Tendenzen stark beeinflusst und in einigen Fällen entscheidend zum Entstehen oder zur Konsolidierung von Staaten beigetragen. Die Religion war

---

<sup>5</sup> Das Thema religiöse Gruppen und Minderheiten erörtere ich in: *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, 2006, siehe insbesondere die Kapitel 2 und 3.

dabei sicherlich nicht das allein ausschlaggebende Element, spielte aber eine dominierende Rolle, sobald sich eine Gruppe über ihre Religion definierte. In seinem Buch *The Construction of Nationhood – Ethnicity, Religion and Nationalism*<sup>6</sup> stellt Adrian Hastings die Behauptung auf, dass die Verbindung von Nationalismus und Religion „selten so stark und mächtig“ war wie in drei Fällen aus der jüngeren Vergangenheit:

- Das stalinistische Reich zerfiel, weil es eingestehen musste, mit dem katholischen und nationalistischen Polen nicht fertig werden zu können;
- das Britische Empire scheiterte am katholischen, nationalistischen Irland;
- und das orthodoxe, nationalistische Serbien entspricht ganz und gar nicht den liberalen Standards der Europäischen Union (Ergebnis dieser Unfähigkeit war die Republik Kosovo).

Abgesehen von diesen Beispielen wies der Nationalismus in Europa zumeist „eindeutig starke religiöse Bezüge“ auf, von einigen wenigen Ausnahmen einmal abgesehen.<sup>7</sup> Über das Judentum sagt Hastings, der Zionismus sei keine religiöse Bewegung gewesen, sondern „eine nationalistische Bewegung, die durch den Druck anderer nationalistischer Bewegungen in der europäischen Welt entstanden ist“. Über den Islam meint er, „das Ziel der Bildung einer Nation war stark abhängig von der Islamisierung der Gesellschaft und der Anwendung der Scharia“. Nach Ansicht von Javid Rehman „bedeutete das die Politisierung der Religion und die zwangsweise Assimilierung ethnischer sowie religiöser Minderheiten“.<sup>8</sup>

Es sollte aber auch darauf hingewiesen werden, dass in einigen Fällen der eigentliche Ethno-Nationalismus und die Sprache bei der Entstehung von Staaten möglicherweise eine viel wichtigere Rolle gespielt haben als die Religion. In einem erst kürzlich erschienenen Beitrag<sup>9</sup> stellt John

---

<sup>6</sup> Erstveröffentlichung 1997, im Verlag Cambridge University Press.

<sup>7</sup> Hastings erörtert, welche unterschiedlichen Rollen das Christentum, das Judentum und der Islam bei der Bildung von Nationen und Staaten gespielt haben. Das ist ein wichtiges Thema, das in Arbeiten über den Nationalismus häufig angesprochen wird, steht aber nicht in einem direkten Zusammenhang mit der Zielsetzung dieses Artikels.

<sup>8</sup> Javid Rehman: „Nation-Building in an Islamic State: Minority Rights and Self-determination in the Islamic Republic of Pakistan“, in: *Religion, Human Rights and International Law*, 2007, hrsg. von Javid Rehman und Susan C. Breau, S. 430.

<sup>9</sup> „Religion and Nationalism in the First World“, in: *Ethnonationalism in the Contemporary World*, hrsg. von Daniele Conversi, 2002, S. 206 ff.





Stadtkern der kosovarischen Hauptstadt Pristina.

*Foto: Wikipedia*

Coakley die These auf, dass die meisten religiösen Konflikte in Europa im 20. Jahrhundert nicht ethno-nationalistischer Natur waren, und dass „den meisten ethno-nationalen Konflikten keine bedeutende religiöse Dimension zugrunde lag“. In der Zeit davor war das anders, als politische Grenzen zugleich auch religiöse Grenzen waren. Wie wichtig die großen Volksreligionen für den Nationalismus sind, beweisen auch die nationalistischen Strömungen im Hinduismus, in der Shinto-Religion und im Judentum.<sup>10</sup>

### **Der Schutz von Minderheiten**

Welche Rechte sollten Minderheiten zuerkannt werden, damit Staaten zusammengehalten werden, deren Bevölkerung sich aus Menschen unterschiedlicher Volkszugehörigkeit, Religionen und Sprachen zusammensetzt, und damit die Entwicklung abspalterischer Tendenzen vermieden wird? Wie dringend diese Frage ist, beweist die Tatsache, dass die Organi-

---

<sup>10</sup> Ibid., S. 215.

sation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa es für notwendig erachtete, das Amt eines Hohen Kommissars für nationale Minderheiten zu schaffen.<sup>11</sup> In den vergangenen Jahren ist enorm viel über den Status und die Bedingungen von Minderheiten in Europa geschrieben worden, das belegt z.B. das seit 2001/2 vom Europäischen Zentrum für Minderheitenfragen herausgegebene *European Yearbook of Minority Issues*. Immer wieder stellt sich die Frage, wie Auseinandersetzungen über die Selbstbestimmung beigelegt werden können, wobei es zu den Hauptaufgaben des Hohen Kommissars gehört, frühzeitige Warnsignale wahrzunehmen.

Der internationale Schutz bedrohter religiöser Minderheiten ist bei weitem noch nicht zufriedenstellend, obwohl die internationale Gemeinschaft bereits einige Schritte unternommen hat. Schon am 9. Dezember 1948, also einen Tag vor der Verkündung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, haben die Vereinten Nationen die Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermords angenommen. Doch auch wenn dieses ehrgeizige Dokument, dessen sechzigster Jahrestag sich nun bald nähert, weitgehend ratifiziert wurde, war seine Wirkung doch nur sehr gering, denn es fehlte ein System zur Anwendung. Erst jetzt, im Februar 2007, hat der Internationale Gerichtshof in einer sowohl umstrittenen wie auch sehr wichtigen Entscheidung<sup>12</sup> verfügt, dass alle Staaten gesetzlich dazu verpflichtet sind, die Anwendung der Konvention zu unterstützen. Dennoch wird es weiterhin ein großes Hindernis bleiben, den Beweis zu erbringen, ob die Absicht zum Völkermord vorliegt oder nicht. Diese Frage stellte sich etwa im Fall Bosniens, respektive Serbiens.

Das internationale Strafrecht wurde seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs weiterentwickelt, und ein internationaler Strafgerichtshof existiert bereits. In dem besonderen Fall Ex-Jugoslawiens rief der Sicherheitsrat ein spezielles Gericht ins Leben, das sich mit den dort begangenen schweren Verbrechen befassen soll, die ohne jeden Zweifel im Zusammenhang mit den oben genannten politischen Ereignissen stehen. Einem ähnlichen

---

<sup>11</sup> Über dessen Aufgaben und Arbeit siehe: Walter A. Kemp (Hrsg.): *Quiet Diplomacy in Action: the OSCE High Commissioner on National Minorities*, 2001. Seine Hauptaufgabe ist vor allem die Verhütung von Konflikten.

<sup>12</sup> Anwendung der Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Verbrechens des Völkermords (*Bosnien-Herzegowina gegen Serbien-Montenegro*), 2007, I.C.J., 140.

Zweck dient der Gerichtshof, der sich mit den Verbrechen von Ruanda beschäftigt. Wohl existieren wichtige Dokumente zum Schutz vor Diskriminierung, in denen Diskriminierung und die Aufhetzung gegen Gruppen von Minderheiten ausdrücklich verboten werden. Sie beinhalten gewisse Durchführungsmaßnahmen, die den Minderheiten – selbstverständlich auch den religiösen – eine gewisse Sicherheit geben und den begrenzten Schutz erweitern, den ihnen der *Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte* bereits gewährt. Wir können hier nicht im Detail auf diese Bestimmungen eingehen, doch eines ist nur allzu deutlich: Sie werden bei weitem nicht den menschlichen Tragödien gerecht, die durch Völkermord und ethnische Säuberungen ausgelöst werden und in deren Folge ganze Staaten auseinanderbrechen, und die wahrscheinlich auch die Ursache für das verzweifelte Streben nach Selbstbestimmung sind, aus welchem neue politische Rahmenbedingungen erwachsen.

### **Ein Katalog von Rechten**

Es wäre naiv, wollte man glauben machen, eine gute Menschenrechtsgesetzgebung und noch weitere Fortschritte auf dem Gebiet des internationalen Strafrechts wären ausreichend, um bedrohte religiöse Gruppen zu schützen und ihre Versuche zu verhindern, aus den bestehenden politischen Strukturen auszubrechen und nach neuen zu suchen. Beides ist zwar sehr wichtig, doch letzten Endes hängt die Effizienz aller Maßnahmen davon ab, ob ein befriedigendes internationales Sicherheitssystem entwickelt wird, das Verfolgung und schwerwiegende Verstöße gegen das Völkerrecht unmöglich macht. Dennoch ist es sinnvoll, die in den Menschenrechtsdokumenten verkündeten Rechte und Garantien aufzulisten, um einen derartigen Schutz zu ermöglichen. Sie stehen in den Internationalen Pakten und in den Dokumenten zum Schutz verfolgter und/oder diskriminierter religiöser und anderer Minderheiten. Wir brauchen wohl nicht darauf hinzuweisen, dass an allererster Stelle das Recht auf Leben – d.h., das Verbot des Völkermords und damit verbundener Gräueltaten wie ethnische Säuberungen – verkündet und geschützt werden muss. Sodann folgt die Ächtung von Rassendiskriminierung und religiöser Intoleranz. Hier gibt es allerdings einen wesentlichen Unterschied. Während Rassismus in einem verbindlichen Übereinkommen verboten wird, wird das Thema der religiösen Intoleranz und der Diskriminierung auf Grund der Religion oder Überzeugung durch eine Erklärung abgedeckt. Diese enthält allerdings Durchführungsmaßnahmen.

Desgleichen sollten die einzelnen Rechte aufgezählt werden, die im Zusammenhang mit der Religion stehen und die, sofern sie massiv missachtet oder verletzt werden, separatistische Tendenzen fördern können. In Artikel 1 und 6 der Erklärung von 1981 wird sozusagen ein Mindeststandard von religiösen Menschenrechten aufgestellt. Während die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit geschützt und jeglicher Zwang verboten sind, sind Einschränkungen der Religionsausübung möglich, wenn sie gesetzlich vorgesehen und im Interesse der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit oder Sittlichkeit oder zum Schutz der Grundrechte anderer notwendig sind. Besondere Bestimmungen gelten für die Errichtung von Kultstätten und entsprechenden Einrichtungen; für den Erwerb der für den jeweiligen Ritus notwendigen Gegenstände; die Veröffentlichung religiöser Schriften; die Erteilung von Religionsunterricht; für die Berechtigung, finanzielle Unterstützung zu empfangen; für die Ausbildung und Ernennung von Geistlichen; die Einhaltung von Ruhetagen, religiösen Feiertagen und Zeremonien, sowie für das Recht, auf nationaler und internationaler Ebene zu kommunizieren.

Es gibt noch weitere Rechte im Zusammenhang mit der Religion, die in den genannten Dokumenten nicht angesprochen werden, aber in anderen enthalten sind, etwa im Entwurf für eine Konvention über religiöse Intoleranz, die zwar ansteht, aber höchstwahrscheinlich nicht in absehbarer Zukunft erörtert wird; desweiteren in der Schlussakte der Konferenz von Wien aus dem Jahr 1989 sowie in Dokumenten zu Minderheitenfragen auf globaler und regionaler Ebene. Natürlich ist die Verletzung eines oder mehrerer dieser Rechte sehr bedauerlich und gesetzwidrig, doch stellt sie keine Aufforderung dar, einen Staat zu zerschlagen und einen neuen zu gründen. Wenn sich allerdings derartige Verletzungen häufen und die Menschenrechte dadurch schwerwiegend unterhöhlt werden, und wenn die Sicherheit ganzer Gruppen von Menschen, vor allem von Minderheiten, angegriffen und bedroht wird, und wenn die Demographie und die Geographie solche Entwicklungen ermöglichen, dann kommt es unweigerlich zum Zusammenprall – und manchmal auch zum „Zusammenprall von Völkern“, wie es in dem Artikel in *Foreign Affairs* heißt. In den allertragischsten Fällen – und der Kosovo war ein Beispiel hierfür – führt das schließlich zur Abspaltung und unter Voraussetzung der notwendigen Bedingungen zur Schaffung eines neuen Staates.

### **Wenn die Abspaltung unvermeidbar wird**

In ihrem Bericht an die Vereinten Nationen stellt die Sonderberichterstatterin für Religions- und Überzeugungsfreiheit, Asma Jahangir, heraus, in welchem Ausmaß die Verletzung von religiösen Grundrechten von Personen und Gemeinschaften durch Staaten oder nichtstaatliche Verursacher sowie die Aufstachelung zu religiösem Hass das Zusammenleben in vielen Ländern unterminieren. Wie traurig es um die Lage in der Welt bestellt ist, zeigt die Tatsache, dass die Sonderberichterstatterin selber eine Zeit lang in ihrem eigenen Land (Pakistan) inhaftiert war.<sup>13</sup> Doch kleinere Zwischenfälle gehören nun einmal dazu, leben wir doch in einer gefährlichen Welt. Es sind Verfolgungen und Rechtsverletzungen größeren Ausmaßes, die die Unversehrtheit von Staaten, ihre Zersplitterung und die Schaffung neuer politischer Gebilde auslösen können, mit und ohne Absegnung durch die Organe der internationalen Gemeinschaft. Auch in dieser Hinsicht ist der Kosovo von Bedeutung. In einer am 10. März 2008 veröffentlichten Stellungnahme weist die Föderalistische Union europäischer Volksgruppen (FUEV) auf die „besondere Situation“ der serbischen Bevölkerungsteile im Kosovo hin, sowie auf die Stellung der übrigen Minderheiten wie „Roma, Torbeschen, Goranen, Aschkali, Kosovo-Ägypter, Janjevci (Kroaten), Türken und Bosniaken“. Diese Minderheiten sollten „umfassende und nachhaltige Autonomierechte“ erhalten, heißt es in der Stellungnahme. Klugerweise hat sich die neue internationale Aufsichtsbehörde, die die Entwicklung im Kosovo überwachen soll, gegen eine Aufspaltung oder separate Sicherheitseinrichtungen in dem neuen Land ausgesprochen. Das hat ihr Leiter verkündet, der gleichzeitig auch der Vertreter der Europäischen Union ist.<sup>14</sup> Es reicht, wir wollen keine weitere Zersplitterung, scheint die Botschaft zu lauten. Doch dazu muss die Verfolgung endgültig aufhören, und die Menschenrechte müssen geachtet werden.

---

<sup>13</sup> Frau Jahangir wurde 2004 zur Sonderberichterstatterin ernannt. Ihre Berichte siehe: E/CN.4/2005/61 und ff.

<sup>14</sup> International Herald Tribune, 29. Februar 2008.

# **Vom territorialen Prinzip zur freien Wahl? Die Menschenrechte und ihr gesellschaftlicher Kontext\***

*David Martin*

Professor emeritus für Soziologie an der London School of Economics sowie Autor zahlreicher Bücher und Publikationen über Religionssoziologie, Großbritannien

Die Überzeugung, dass die Religionszugehörigkeit der Entscheidung des Einzelnen überlassen bleiben soll, hat historisch gesehen ebenso wie der habeas-corpus-Gedanke ihren Ursprung in Westeuropa, wurde aber erst im Amerika des 18. Jahrhunderts zum ersten Mal verwirklicht, als man dort in der Verfassung die „freie Ausübung“ der Religion verankerte. Im „alten Europa“ konnte sich der Gedanke von „einer freien Kirche in einem freien Staat“ erst, und auch dann nur teilweise, im späten neunzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert durchsetzen. Ein Meilenstein in dieser Entwicklung war die im Jahr 1905 vollzogene Trennung von Kirche und Staat in Frankreich. Der bedingt akzeptierte Pluralismus, der bereits früher in Polen/Litauen und in Siebenbürgen praktiziert worden war, sah sich unter dem Druck eines völkisch-religiösen Nationalismus zunehmend gefährdet.

In der Praxis nimmt die relativ freie Religionsausübung zwei verschiedene Formen an: Zum einen die halbherzige Duldung von Minderheitengemeinschaften, wie sie im Edikt von Nantes aus dem Jahr 1598 vorgesehen war, sowie die halbherzige Duldung des freien Bekenntnisses, wie sie ab Beginn der 1640er Jahre bis 1660 unter dem englischen Commonwealth akzeptiert wurde. Die nach 1660 wieder eingeführten Sanktionen gegen Glaubensabweichler, Nonkonformisten oder Katholiken wurden nur sehr zögerlich wieder gelockert, und im Falle der Katholiken erst 1829 aufgehoben. In der Praxis allerdings konnte sich der Grundsatz von der freien Religionswahl mit der starken Verbreitung der Methodistischen Kirche bereits in der Zeit von 1780 bis 1840 endgültig durchsetzen. Eine Parallelentwicklung vollzog sich in Amerika, wo sich in Virginia und Massachusetts zunächst Staatskirchen etablierten (erst seit 1830 gibt es dort keine offizielle Kirche mehr). Mit der Einwanderung von immer mehr

---

\* Aufzeichnungen zu einem Vortrag, den der Autor im Oktober 2006 auf der Konferenz von *Faith in Europe* in Manchester gehalten hat.

Menschen, die sich zu unterschiedlichen Überzeugungen bekannten (in erster Linie Protestanten), und mit der von Rhode Island verfolgten Politik, wo man sich offen für die Religionsfreiheit aussprach, brach dieses System jedoch endgültig zusammen. Die amerikanische Revolution sorgte schließlich dafür, dass aus der religiösen Toleranz rasch die volle Gleichberechtigung erwuchs.

Man könnte sagen, von Sachsen bis Neuengland herrschte eine ansatzweise und unterschiedlich ausgeprägte Form der Toleranz, die zunächst in den Niederlanden ihren höchsten Stand erreichte. Innerhalb dieses geographischen Raums, ob in Halle, Amsterdam, London oder Rochester N.Y., fanden Hugenotten Zuflucht, die durch die Aufhebung des Edikts von Nantes ihre Heimat verloren hatten. Die Vertreibung der Hugenotten steht ganz in der Logik des Nationalismus, angefangen bei den verschiedenen Vertreibungswellen, zu denen es nach 1492 in Spanien kam, bis hin zu den Vertreibungen von Minderheiten in Griechenland und der Türkei nach 1920. Diese Logik kennt zwei Formen. Die eine fand Anwendung in den absolutistischen Monarchien, die darum bemüht waren, die Unverletzlichkeit und Einheit ihres Staates zu wahren. Das von Joseph II. in Österreich-Ungarn verkündete Toleranzedikt aus dem Jahr 1781 beweist allerdings, dass dies nicht für alle gilt. Das österreichisch-ungarische Kaiserreich war letzten Endes ein Vielvölkerstaat mit vielen unterschiedlichen Religionen. Die andere Form ist die eines völkisch geprägten religiösen Nationalismus unter der Ägide einer nationalistischen Führungsschicht, und diese Form hat sich als nachhaltiger und dauerhafter erwiesen. Vielleicht waren ja die umfangreichen Umsiedelungen und Vertreibungen von Muslimen (respektive auch Christen) während der Expansion des Russischen Reichs nach Süden in erster Linie Teil einer absolutistischen Politik des Zaren, aus der sich dann der ethnische Nationalismus entwickelt hat. Auf jeden Fall hat der romantische völkische Nationalismus in Osteuropa zu einem Schema der ethnischen Säuberung und der erzwungenen Auswanderung geführt, und dasselbe haben wir im vergangenen Jahrhundert überall im Nahen Osten erlebt, wo Christen und Juden (Israel einmal ausgenommen) zunehmend verdrängt wurden. Der Druck auf die Juden in Polen, Rumänien und Russland ist ein deutliches Beispiel für dieses Schema, in dem sich ein althergebrachtes Vorurteil der Christen gegen die Juden fortsetzt. Selbst der bürgerliche oder „staatsbürgerliche“ Nationalismus in Westeuropa hat alte christliche Vorurteile aufgenommen. Das gilt ganz besonders für Frankreich, wie die Affäre Dreyfus

auf dramatische Weise bewiesen hat. Während der gesamten, relativ jungen Phase der nationalen Mobilmachung ist die Religion zu einem Identitätsmerkmal geworden (ebenso wie die Sprache und die Forderung, die herrschende Elite habe derselben ethnischen Gruppe anzugehören wie die von ihnen Beherrschten). (In diesem Zusammenhang ist es vielleicht interessant zu erwähnen, dass laut John Esposito aus Meinungsumfragen hervorgeht, dass die Betonung einer gemeinsamen Zugehörigkeit zum Islam, wie wir sie heute erleben, positiv mit dem Bildungsstand und dem Streben nach demokratischen Werten korreliert, und nicht so sehr mit dem religiösen Eifer. Das besagt, dass die Religion als Identitätsmerkmal in einem anderen Kontext auftritt.)

Hier müssen wir auf einen anderen Gegensatz hinweisen, auf den zwischen Nordwesteuropa und den Ländern des Nordatlantiks einerseits und Südwesteuropa und den Ländern des Südatlantiks andererseits. Jahrhunderte lang stellte in Mittel- und Südamerika der Katholizismus die unangefochtene Religion der Mehrheit dar, akzeptierte aber neben sich noch andere Religionen. Allerdings war es noch bis vor kurzem für nichtkatholische Gemeinschaften schwierig, den Status einer Rechtspersönlichkeit zu erlangen, und religiöse Konkurrenz wurde in den so genannten von Natur aus katholischen Gebieten nur widerwillig hingenommen.

Hier haben wir es mit demselben territorialen Prinzip zu tun, wie es bis vor kurzem auch noch in Teilen Osteuropas galt und erst vor gar nicht langer Zeit von der Russischen Föderation erneut bestätigt wurde. Im Fall Russlands ist dies sowohl bedauerlich als auch verständlich: man kann nicht siebenzig Jahre lang Verfolgung erdulden und dann „sektiererischen“ Missionaren mit Gleichmut begegnen. In Russland ist der Kenntnisstand über die orthodoxe Religion gering, das Maß an Identifikation jedoch hoch. Außerdem ist die Teilnahme von Nichtkirchenmitgliedern an Wallfahrten beinahe ebenso groß wie in Spanien und Portugal. Das kann politische Resonanz zeitigen, aber auch so etwas wie eine Volksreligiosität ausdrücken. Wallfahrten sind jedenfalls überall sehr beliebt.

Zu den heftigsten Bekundungen völkisch geprägter Religiosität und zur Verteidigung des territorialen Prinzips kommt es immer dann, wenn der Eindruck besteht, Gebiete würden bedroht, die der Nation als heilig oder unverletzlich gelten, und dort, wo Grenzstreitigkeiten zwischen Gruppen bestehen, die potentiell feindlichen Religionen angehören. Serbien, das immer ein Grenzstaat zum osmanischen Islam war und das stets den Groll über die Vertreibungen nach der historischen Niederlage von 1308 im





Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der „große Kurfürst“, empfängt die aus Frankreich geflohenen Hugenotten im Potsdamer Schloss.  
Holzstich 1885

*Foto: Wikipedia*

Kosovo geschürt hat, hat sich immer als eine Märtyrernation verstanden. Das soll nicht heißen, dass dort die Religion besonders intensiv praktiziert wird oder dass die Menschen besonders orthodox sind, sondern dass die Kirche im Vergleich zu den Katholiken in Kroatien und den Muslimen in Bosnien mit dem Volk ganz besonders stark in einem Gefühl des Nationalismus und der historischen Nostalgie verbunden ist. Diese Art von Nationalismus ist hervorgegangen aus der panjugoslawischen und nationalen Identität, die Marschall Tito mit seiner kommunistischen Politik gefördert hat. Griechenland ähnelt in gewisser Weise Serbien, auch wenn die Grenzprobleme mit Mazedonien weniger akut sind. Die heftige Auseinandersetzung darüber, ob Griechenland sich den Normen der Europäischen Union anpassen und darauf verzichten soll, die Religionszugehörigkeit seiner Bürger in den Pässen einzutragen, zeigt, welche Leidenschaften mit im Spiel sein können.

Weitere Beispiele für die Berufung auf das territoriale Prinzip finden wir in Georgien und der Ukraine, wengleich in beiden Ländern keine

Staatskirchen, sondern unabhängige Religionsgruppen am Werk sind und in der Westukraine rivalisierende Gebietskirchen miteinander konkurrieren. In Rumänien wurden unter Ceaucescu sowohl die katholischen als auch die protestantischen Kirchen der ungarischen Minderheit unterdrückt, und seit 1989 hat sich die (bis dahin unterdrückte) Unierte Kirche im Westen des Landes zur einzig wahren Wächterin der rumänischen Identität gegenüber der rumänisch-orthodoxen Kirche aufgeschwungen. Die Integration verschiedener Nationalitäten macht ein friedliches Nebeneinander immer schwierig, und das gilt sogar für so säkulare Länder wie Estland, wo 16% der Bevölkerung der Lutherischen Kirche angehören, vor allem Esten, und die Orthodoxe Kirche 17% der Einwohner vertritt, in erster Linie Russen. Diese Spaltung findet sich vor dem Hintergrund eines wieder belebten Heidentums nicht nur in der Sprache. Die unterschiedlichen Darstellungen der qualvollen jüngsten Vergangenheit, die das Land sowohl unter den Deutschen als auch unter den Russen durchlebt hat, sind ein weiterer Grund für Angst und Spaltung.

Wir können also feststellen, dass es im Wesentlichen zwei Stoßrichtungen gibt: Die eine zielt ab auf eine freie Kirche in einem freien Land und die Aufgabe des territorialen Prinzips, so wie es im Vertrag zum Westfälischen Frieden von 1648 vorgesehen war; die andere aber strebt eine ethnische Religiosität oder einen religiös gefärbten Nationalismus an, der sich auf eben dies territoriale Prinzip beruft. Grob gesprochen, entspricht dies dem Standardunterschied zwischen einem völkisch geprägten Nationalismus und einer ausschließlich auf der Staatsbürgerschaft (sowie einem gewissen Grad an ethischer und politischer Übereinstimmung) beruhenden Zugehörigkeit zu einer Nation. Die Form, in der sich der völkische Nationalismus äußert, ist abhängig von den jeweiligen historischen Umständen, wobei die Reaktion eines unterdrückten Nationalgefühls auf eine Beherrschung und Kolonialisierung von außen die größte Rolle spielt. Die offensichtlichsten Beispiele hierfür sind die Reaktion der Iren auf die britische Vorherrschaft, die der Polen und Litauer auf die Besetzung durch die Russen, und die der Rumänen, Bulgaren, Griechen und Serben auf die türkische Kolonialherrschaft. Die extremsten Fälle von bürgerlichem respektive ethnischem Nationalismus finden sich außerhalb Europas. Saudi-Arabien gestattet noch nicht einmal den Bau nichtmuslimischer Kultstätten, weil Arabien ein heiliges, unverletzliches Territorium ist. Natürlich zahlt man auch überall sonst in der muslimischen Welt, von Marokko bis Malaysia, einen hohen Preis für den Über-



Weltkulturerbe und Wahrzeichen der Stadt Mostar in Bosnien-Herzegowina: Stari Most („die alte Brücke“) über die Neretva. Jahrhunderte lang verband die Brücke den muslimischen mit dem kroatischen Teil der Stadt. Die im jugoslawischen Bürgerkrieg zerstörte Brücke wurde im Auftrag der EU und mit Spenden in 6 Jahren detailgetreu wieder aufgebaut und 2003 offiziell eröffnet. Sie ist für viele ein Symbol der Hoffnung, dass die Menschen der Stadt wieder zueinander finden.

*Foto: WWEDU World Wide Education – Center for European Security Studies  
<http://www.european-security.info>*

tritt zu einer anderen Religion, und die Demokratie ist bei weitem keine Garantie gegen eine von der Mehrheit unterstützten Tyrannei. In Qatar können Nichtmuslime lediglich Land erwerben, das dem Meer künstlich abgetrotzt wurde. Vergleichbare Beispiele in Europa sind wohl am ehesten Serbien, wo die Religion überaus nationalistisch geworden ist, und Griechenland. Dort ist man sich stets der Nähe zur christlich-islamischen Grenze bewusst sowie der Lage auf Zypern, und man hat bis heute auch nicht vergessen, dass eineinhalb Millionen Griechen aus der Türkei vertrieben wurden, die dort seit über zweieinhalb Tausend Jahren gelebt hatten.

Doch nicht nur ethnisch-religiöse Reaktionen auf eine Kolonialherrschaft können Anlass zu Konflikten und gesetzlichen Einschränkungen sein, sondern auch ein radikal weltlicher Nationalismus, wie etwa in Frankreich, wo eine vereinheitlichende republikanische Ideologie im Katholizismus auf ein ebenso vereinheitlichendes Prinzip traf. Dies spiegelt sich heute darin wider, dass der französische Staat im Umgang mit religiösen Gemeinschaften, ganz gleich ob Muslime oder „Sekten“, immer noch das gleiche Schema verfolgt wie früher gegenüber der Katholischen Kirche. Die größte Loyalität gebührt eben Frankreich. Die republikanische Ideologie wurde zwangsläufig mit nichtkatholischen Formen von Religion assoziiert, in erster Linie mit dem Protestantismus und dem Judentum, allerdings stets unter der Bedingung der *laïcité*, jenem Prinzip, das sich nach 1870 in der Dritten Republik schließlich durchsetzen konnte. Von nun an wurde die Republik selber zu einem Gegenstand der Verehrung, zu einem geheiligten Wesen. Der christliche Begriff der Glorie wurde zu *la gloire*, und die Heilige Jungfrau Maria mutierte zur *Marianne*. Die Kopftuchaffäre, bei der es um die angemessene Kleidung muslimischer Frauen ging, hat erst vor kurzem gezeigt, wie aktiv das laizistische Prinzip auch heute angewandt wird. Das Gleiche gilt für die Gesetze gegen die Aktivität von Sekten. Die gesetzlichen Restriktionen in Belgien orientieren sich weitgehend am französischen Vorbild, und betroffen davon sind die etablierten Religionen ebenso wie die so genannten „Kulte“.

Blicken wir nach Süd- und Osteuropa, so sehen wir, dass das Vorbild des französischen Säkularismus, der *laïcité*, in Ländern oder Regionen seine Entsprechung gefunden hat, in denen es noch Überreste einer einstigen Monopolstellung der Katholischen Kirche, oder - im Falle der kemalistischen Türkei - starker islamischer Tradition gab. So war es zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Italien z.B. erlaubt, Angehörige der Pfingstgemeinden als „schlimmer als der Teufel“ zu beschimpfen, und in Spanien hatten es die protestantischen Kirchen ziemlich schwer. Heutzutage beschränken sich offene Restriktionen eher auf den inoffiziellen Druck zur Quasiuniformität. In diesen Regionen, zumeist entlang des Mittelmeers, etwa in Süditalien und Sizilien, erleben wir unter dem Mantel der Vereinheitlichung einen ganz natürlichen Selektions- und Vermischungsprozess von christlichen und anderen Motiven, den Katholiken weiter oben im Norden als primitiv und anstößig empfinden.

Betrachtet man die Lage in Süd-, Ost- und Südosteuropa, könnte man sagen, die Rahmenbedingungen für die Monopolstellung sind immer noch

gegeben. Doch es gibt dazu auch den rechtlichen Rahmen für die freie Wahl der Religion und in gewisser Weise die Einsicht, dass spezifisch katholische oder orthodoxe Normen nicht die Grundlage für das säkulare Recht sein können. Das gilt in zunehmendem Maße in Spanien nach der Franco-Ära, in Italien seit dem Referendum für die Scheidung im Jahr 1974, und sogar im postkommunistischen Polen. Obwohl fast die Hälfte der polnischen Bevölkerung regelmäßig den Gottesdienst besucht, ließ sich diese Identifizierung mit der Katholischen Kirche doch nicht dahingehend umsetzen, dass katholische Normen in die Gesetzgebung des Staates Eingang fanden oder vom Volk akzeptiert wurden. Überall in Süd- und Osteuropa äußert sich das nationale Selbstverständnis in der Religion oder der Sprache in Verbindung mit der Kultur, oder aber in Religion und Sprache zusammen. Die Türkei, wo der säkulare Charakter des Staates mit Hilfe der Armee aufrecht erhalten wird und gleichzeitig die islamischen Parteien immer mehr an Macht gewinnen, ist ein Sonderfall. Augenblicklich geht die Diskussion darum, ob das Bekenntnis der größten islamischen Partei zur Mitgliedschaft in der Europäischen Union und zu den EU-Normen ein taktisches Manöver oder ehrlich gemeint ist.

In Nord-, West- und Nordwesteuropa finden wir einen weitgehenden Pluralismus und eine größere Akzeptanz multikultureller Strömungen vor, wobei die Stellung der etablierten Kirchen oft schwach ist. Deutschland ist ein Beispiel für einen Staat mit zwei großen Konfessionen, der gegenwärtig erlebt, dass immer mehr Menschen aus der Kirche austreten, während gleichzeitig die in ganz Nordwesteuropa verbreitete frei fließende „Spiritualität“ immer größeren Zulauf erfährt. Das größte Problem stellen die etlichen Millionen Türken dar, die den Status von Gastarbeitern haben. Aus Gründen, deren Ursprung in der nationalsozialistischen Vergangenheit liegt, sind die Deutschen „Kulten“ gegenüber misstrauisch. Letztere werden nicht automatisch anerkannt. Sowohl der Staat als auch die Länder befassen sich mit solchen Fragen, die als ein Problem für die beiden großen Konfessionen angesehen werden. Diese wiederum betrachten sie als ein Jugendproblem, dem man unter anderem mit Berufsmoralisten wie Pastor Haack begegnen muss. (Siehe: Elisabeth Arweck: *Researching New Religious Movements*, London, Routledge, 2006.)

Holland und das Vereinigte Königreich zählen zu den Ländern, in denen die Säkularisation am weitesten vorangeschritten ist. In Holland brachen die „Deiche“ des „Säulen“- oder Ghettosystems mit seinen

eigenständigen protestantischen, katholischen und neu reformierten Gemeinschaften etwa in den 1960er und 1970er Jahren. Das augenblickliche Problem der kulturellen Segregation ist kein interkonfessionelles Problem an sich, sondern betrifft hauptsächlich die große muslimische Subkultur, die auf jede Erschütterung ihres Zusammenhalts und auf Beleidigungen äußerst empfindlich reagiert. Wie im Vereinigten Königreich stellt die kulturelle Distanz zwischen einer Minderheit von Muslimen aus unterschiedlichen Herkunftsländern und der christlichen und säkularen Mehrheit eine starke Belastung für die Voraussetzungen einer multikulturellen Gesellschaft dar. Holländische und britische Liberale verbiegen sich, um den Gefühlen und/oder Forderungen der Muslime gerecht zu werden, sind sich aber gleichzeitig der drohenden Gewalt sowie der Probleme von Frauen und Homosexuellen klar bewusst. Auch wenn im Vereinigten Königreich gelegentlich Menschen aus der Karibik, Westafrikaner, Polen und Rumänen in kulturelle Auseinandersetzungen verwickelt sind, so ist der kulturelle Unterschied zu ihnen doch weniger groß als zu den Muslimen vom indischen Subkontinent. Was den „Weg der Selbstbesinnung“ oder den „Triumph der Therapie“ betrifft, für die es so viele Beispiele gibt, treffen wir heute in Westeuropa auf kulturelle Formen, die von Migranten und ebenso von den neuen Mitgliedern der Europäischen Union mitgebracht wurden. Manchmal können diese Migranten und neuen EU-Mitglieder sogar die Agenda der Menschenrechte für sich geltend machen, ohne sie ihrerseits verinnerlicht zu haben oder sie selbst anzuwenden.

Es gibt einen strittigen Bereich, bei dem es nicht darum geht, dass EUNormen dem kritischen Druck vonseiten der neuen Mitglieder ausgesetzt sind, sondern bei dem es sich um jene Normen handelt, die über alle Grenzen hinweg einen kritischen Druck auf alle religiösen Subkulturen ausüben. Ein Beispiel aus jüngster Zeit aus dem Vereinigten Königreich zeigt auf, was passieren kann, wenn individuelle Menschenrechte (in diesem Fall die Rechte der Homosexuellen) gegen die kollektiven Menschenrechte religiöser Subkulturen stehen (in diesem Fall die der Katholischen Kirche). Dies aber ist Teil eines weitergehenden Problems, nämlich der Frage, inwieweit alle Themen öffentlicher Moral in die angeblich gemeinsame Sprache des säkularen Liberalismus zu übertragen sind. Dieses Problem ist bisher noch ungelöst. (Siehe: Calvin Smith: „The Re-Privatisation of Faith and Evangelicals in the Public Sphere“, Leitartikel in: *Evangelical Review of Society and Politics*, Bd. I, Nr. 1, Februar 2007.)

## Weitere Artikel zur aktuellen Ausgabe

Seit 2004 hat die Internationale Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit (AIDLR)\* ihre eigene Website, auf der unter anderem Gewissen und Freiheit in PDF-Format publiziert wird.

Wir freuen uns, unseren geschätzten Leserinnen und Lesern mitteilen zu können, dass die bisherige Website im Frühjahr dieses Jahres umstrukturiert und dreisprachig gestaltet werden konnte (deutsch, französisch, englisch). Sie enthält eine Leseprobe der jeweils aktuellen Ausgabe sowie die vollständigen Nummern früherer Jahre. Artikel, die aus Platzgründen nicht in der aktuellen Ausgabe abgedruckt werden können, finden Sie auf unserer Website unter [www.aidlr.org/deutsch/Gewissen und Freiheit](http://www.aidlr.org/deutsch/Gewissen%20und%20Freiheit). Für die Nr. 64/2008 betrifft dies folgende Artikel:

- **„Religion und Gesellschaft im geschichtlichen Wandel“**  
von *Winfried Noack*, Professor für Sozialpädagogik und angewandte Theologie an der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg, Deutschland
- **„Die Auswirkungen des Gesetzes über die Religionsfreiheit auf die Kulte in Rumänien“**  
von *Viorel Dima*, Sekretär der rumänischen Sektion der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, Bukarest, Rumänien
- **„Welche Rolle spielt die Versöhnung bei der Festigung der Religionsfreiheit?“**  
von *Alain Garay*, Anwalt am Pariser Berufungsgericht und Mitglied der beratenden Expertengruppe zu Fragen der Religions- und Überzeugungsfreiheit (OSZE), Frankreich
- **„Nationale und religiöse Identität in der Geschichte Frankreichs“**  
von *Emmanuel Tawil*, Dozent für öffentliches Recht an der Université Paris II, Dr. der Rechtswissenschaft (Aix-en-Provence), Dr. für Kirchenrecht und Doctor Juris Canonici (Straßburg), habilitiert in Religionswissenschaft an der Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), Paris, Frankreich

---

\* Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (offizieller ursprünglicher Name der Vereinigung).

## Dokumente

---

### Vereinte Nationen – Menschenrechtsrat 9. Sitzungsperiode (8. – 26. September 2008) Palais der Nationen, Genf

#### Die erste Rede der Hohen Kommissarin vor dem Menschenrechtsrat



Die Hohe Kommissarin für Menschenrechte, Navi Pillay, eröffnete die 9. Sitzungsperiode des Menschenrechtsrats und wies dabei darauf hin, wie wichtig Unparteilichkeit und das Bekenntnis zu den in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte verkündeten Standards sind, „die ungeachtet jeder politischen Erwägung für alle Menschen gleichermaßen angewendet werden müssen“.

„Ich gehe von der Prämisse aus, dass die Glaubwürdigkeit der Arbeit für die Menschenrechte davon abhängt, dass sie der Wahrheit verpflichtet ist und weder ungleiche Standards noch eine selektive Anwendung der Rechte toleriert“, sagte die Hohe Kommissarin in ihrer ersten Ansprache vor dem Menschenrechtsrat.

„Auf der Basis der Grundsätze der Vereinten Nationen von Unparteilichkeit, Unabhängigkeit und Integrität“, sagte sie, „bin ich entschlossen, in die Fußstapfen meiner Vorgänger zu treten, die ihr Amt als ein Sprungbrett verstanden und es auch dazu nutzten, um sich für ein besseres Leben und das Wohl aller Menschen einzusetzen, und die darin eine Instanz sahen, die allen auf faire Weise Gehör schenkt.“

Pillay, die das Amt der Hohen Kommissarin am 1. September antrat, wies darauf hin, dass 2008 eine Reihe für die Menschenrechte wichtiger Jahrestage begangen werden. So feiern wir etwa am 9. Dezember den 60. Jahrestag der *Konvention über die Verhütung und Bestrafung des Völkermords*; am Tag darauf jährt sich zum sechzigsten Mal die *Verkündung der Allgemeinen Menschenrechtserklärung*; außerdem werden die *Erklärung zum Schutz von Menschenrechtsverteidigern* sowie die *Leitprinzipien über interne Vertreibung* zehn Jahre alt; und die *Konferenz von Wien* blickt auf ein fünfzehnjähriges Bestehen zurück.

Sie erinnerte die Teilnehmer der 9. Sitzungsperiode des Menschenrechts-



rates daran, dass sowohl die Allgemeine Menschenrechtserklärung als auch die Konvention über die Verhütung und Bestrafung von Völkermord „infolge des Holocausts entstanden sind, dass wir aber unsere Lektion aus diesem Holocaust immer noch lernen müssen, da es weiterhin zu Völkermord kommt“.

Unter Bezugnahme auf ihre langjährige Erfahrung als führendes Mitglied des im Entstehen begriffenen Systems internationaler Gerichtshöfe, die sich mit Kriegsverbrechen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit befassen, rief die Hochkommissarin entschieden dazu auf, sich stärker als bisher auf die Verhütung von Völkermord zu konzentrieren und „den Kreislauf der Gewalt, das Schüren von Angst und die politische Ausnutzung ethnischer, rassischer und religiöser Unterschiede“, welche zu solchen Ausschreitungen führen, zu verhindern.

„Völkermord ist die höchste Stufe der Diskriminierung“, sagte sie. „Wir alle müssen alles in unserer Macht Stehende tun, um ihn zu verhindern. Das, was ich als Richterin am Ruanda-Tribunal an Dingen gesehen und gehört habe, die Menschen einander antun können, wird mich mein Leben lang verfolgen.“

Pillay, die selber im Südafrika der Apartheid auf Grund ihrer Rasse und ihres Geschlechts Opfer von Diskriminierung war, sagte, dass Entwicklung, Sicherheit, Frieden und Gerechtigkeit untergraben werden, „wenn man zulässt, dass Diskriminierung und Ungleichheit – sei es ganz offen oder eher unterschwellig – ein harmonisches Miteinander unterhöhlen und vergiften“.

Sie forderte die Staaten dringend auf, sich nicht durch „unterschiedliche Standpunkte davon abhalten zu lassen, an einer für April 2009 geplanten äußerst wichtigen Antirassismuskonferenz teilzunehmen (an der Durban Review Conference). „Ich glaube nicht“, sagte sie, „dass ‚alles oder nichts‘ der richtige Ansatz ist, um seine Prinzipien durchzusetzen oder sich in der Debatte zu behaupten.“ „... Es wird der Entwicklung sicherlich nutzen, wenn sich alle Staaten aktiv daran beteiligen ... Wenn man zulässt, dass Unterschiede zu einem Vorwand für Tatenlosigkeit werden, dann werden die Hoffnungen und Ziele vieler Opfer von Intoleranz möglicherweise für immer zerschlagen.“

Die Hohe Kommissarin wies auch darauf hin, dass die „Rechte auf freie Meinungsäußerung sowie auf Vereins- und Versammlungsfreiheit, die für das Funktionieren der Zivilgesellschaft unabdingbar sind, in allen Regionen der Welt mittlerweile starkem Druck ausgesetzt sind“.

Sie ermutigte die Zivilgesellschaft, stets wachsam zu sein und sich der Menschenrechtsmechanismen der Vereinten Nationen zu bedienen, um ihre Rechte und Privilegien zu verteidigen.

Sie betonte, dass die Diskriminierung auf Grund des Geschlechts auch weiterhin Anlass zu großer Sorge bietet. „Solche Diskriminierung macht die Zusagen der Allgemeinen Menschenrechtserklärung für Millionen von Frauen und Mädchen zu hohlen Versprechungen“, sagte sie.

„Es sollte keine Mühe gescheut werden, Länder davon zu überzeugen, Gesetze abzuschaffen und Praktiken aufzugeben, durch die Frauen und Mädchen immer noch zu Bürgern zweiter Klasse degradiert werden, und das trotz der internationalen Standards und obwohl sich die Länder besonders verpflichtet haben, sich von solchen Gesetzen und Gepflogenheiten zu trennen.“

Zum Schluss ihrer Rede unterstrich Pillay noch einmal, wie sehr sie sich den Menschenrechten verpflichtet fühlt. „Als neue Hohe Kommissarin für Menschenrechte und als ein Mensch, der in seinem Leben bereits mit ungeheuer großen Herausforderungen konfrontiert wurde“, sagte sie, „werde ich keine Mühe scheuen, die Menschenrechte zu fördern und für sie einzutreten.“

September 2008

**Die vollständige Rede auf Englisch kann unter [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) abgerufen und angehört werden (25 Min).**

## Die französische Ausgabe von *Gewissen und Freiheit* wurde 60

Man schrieb den September des Jahres 1948, als die erste Nummer der französischen Ausgabe von *Gewissen und Freiheit* (*Conscience et Liberté*) in den Druck ging. Herausgegeben wurde sie vom Begründer unserer Vereinigung, Dr. Jean Nussbaum, der zu jener Zeit in Paris lebte und von dort aus alle Aktivitäten verrichtete, die im Zusammenhang mit der religiösen Freiheit standen. Auf der ersten Seite dieser Erstausgabe erklärte er die Gründe für seinen Einsatz für die Religionsfreiheit sowie die Ziele der Zeitschrift wie folgt:

*„Ziel der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit ist es, die Prinzipien dieser Grundfreiheit weltweit zu verbreiten und mit allen legitimen Mitteln das Recht eines jeden Menschen zu verteidigen, die Religion seiner Wahl oder auch gar keine Religion zu praktizieren. Unsere Vereinigung vertritt weder eine bestimmte Kirche noch eine politische Partei. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle spirituellen Kräfte zu vereinen, um Intoleranz und Fanatismus in all ihren Ausprägungen zu bekämpfen. Alle Menschen, unabhängig von Herkunft, Hautfarbe, Nationalität oder Religion, sind aufgerufen, sich am Kreuzzug gegen den religiösen Extremismus zu beteiligen, wenn ihnen der Geist der Freiheit am Herzen liegt. Die vor uns liegende Aufgabe ist enorm. Sie wird unsere Kraft und unsere Mittel jedoch nicht übersteigen, wenn sich ein jeder mutig für diese Sache einsetzt.*

*So verwirklichen wir die ökumenische Idee auf einer ganz besonderen Ebene und in sehr umfassender Weise. Denn wir wenden uns nicht nur an die Christen der Welt, sondern auch an die Gläubigen aller Religionen, und wir hoffen sogar, dass unser Aufruf auch von solchen gehört wird, die keinen Glauben haben. Warum sollten nicht auch sie sich uns anschließen? Wenn wir sie bitten, unsere Anschauung zu respektieren, sind wir bereit, auch die ihrige zu respektieren, und wir werden ihre Rechte mit demselben Eifer verteidigen, wie wir das für die unsrigen tun. Schließlich verteidigen*



*wir weder Interessen noch Kirchen, sondern ein Prinzip, das uneingeschränkt auf alle Menschen angewendet werden soll.“*

Die erste Nummer von *Conscience et Liberté* enthielt außerdem folgenden kurzen Brief von Mrs. Eleanor Roosevelt, der ersten Präsidentin des Ehrenkomitees unserer Vereinigung:

*Sehr geehrte Herren!*

*Es tut mir leid, dass ich Ihnen den gewünschten Artikel nicht senden konnte. Von ganzem Herzen übermittle ich Ihnen aber diese wenigen Zeilen und wünsche Ihnen viel Erfolg. Es freut mich sehr, dass es Ihnen möglich ist, eine Zeitschrift herauszugeben, die sich für die Verteidigung der Religionsfreiheit einsetzt. Ohne Gewissens- und Religionsfreiheit kann niemand wirklich frei sein. Mein Mann war stets davon überzeugt, dass dies die fundamentalen Freiheiten sind. Ich selbst erachte sie als so wichtig, dass ich dafür bete, dass Ihre Zeitschrift einen großen Einfluss ausüben möge.*

*Mit freundlichen Grüßen  
Eleanor Roosevelt*

Erst im Frühjahr 1973 erschien erstmalig die deutsche Ausgabe *Gewissen und Freiheit*, in welcher die Texte der französischen Zeitschrift *Conscience et Liberté* übernommen wurden. *Gewissen und Freiheit* feiert dieses Jahr also auch ein kleines Jubiläum, kann diese Broschüre doch immerhin auf 35 Jahre zurückblicken!

Sowohl die Zeitschrift als auch die Aktivitäten unserer Vereinigung haben die Bewährungsprobe bestanden. Während 60 Jahren konnten die Verteidiger der Menschenrechte im Allgemeinen und der Religionsfreiheit im Besonderen zahlreiche Erfolgsberichte verzeichnen, die allen Einsatz für dieses Grundrecht belohnten. Andererseits aber ereigneten sich in der gleichen Zeitspanne mindestens ebenso viele bedrohliche Zwischenfälle auf diesem Gebiet, so dass der Kampf gegen die Verletzung der Religionsfreiheit unbedingt weitergeführt werden muss.

## 60. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte

Am 10. Dezember 1948 verabschiedete die Generalversammlung der Vereinten Nationen im Palais de Chaillot, Paris, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (Resolution 217 A-III). Sie ist das ausdrückliche Bekenntnis der Vereinten Nationen zu den allgemein gültigen Grundsätzen der Menschenrechte. Sie bildet die Grundlage der internationalen Menschenrechtsgesetzgebung, dient als Vorbild für zahlreiche internationale Verträge und Erklärungen und ist Bestandteil vieler Verfassungen und nationaler Gesetze.

Nach dem 2. Weltkrieg, in dem einige der abscheulichsten Verbrechen der Geschichte verübt worden waren, wurden in dieser Erklärung zum ersten Mal die Rechte und Freiheiten des Individuums im Detail festgelegt. Die UN-Menschenrechtscharta ist das bekannteste und meistzitierte Menschenrechtsdokument der Welt. Sie ist in fast 350 nationale und regionale Sprachen übersetzt worden.

Der Text wurde zu jener Zeit entworfen (Januar 1947–Dezember 1948), als die Menschenrechtskommission zum ersten Mal tagte, um eine Weltgrundrechtscharta (International Bill of Human Rights) zu erstellen. Den Vorsitz der Entwurfskommission führte Eleanor Roosevelt, die Witwe des früheren US-Präsidenten, die von 1946 bis 1962 außerdem Präsidentin des Ehrenkomitees der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung der Religionsfreiheit war. Auf Grund der sehr gegensätzlichen kulturellen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Hintergründe der 58 Mitgliedstaaten folgten zahlreiche Debatten und eine erneute Überarbeitung des Entwurfs, bis dieser schließlich nach eingehender Prüfung durch die Generalversammlung einstimmig bei acht Enthaltungen angenommen wurde. Wahrlich ein großer Triumph, zog man doch in dieser wichtigen Sache an einem Strang! So wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte wahrhaft zu einer „Magna Charta der Menschheit“!

„Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren“ – so lautet es in Artikel 1. Aus gegebenem Anlass drucken wir hier die Präambel der Menschenrechtscharta ab und greifen im Folgenden die Artikel 18 – 20 heraus, welche einen direkten Bezug zum Arbeitsbereich der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit haben.

**Präambel**

*Da die Anerkennung der allen Mitgliedern der menschlichen Familie innewohnenden Würde und ihrer gleichen und unveräußerlichen Rechte die Grundlage der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt bildet,*

*da Verknennung und Missachtung der Menschenrechte zu Akten der Barbarei führten, die das Gewissen der Menschheit tief verletzt haben, und da die Schaffung einer Welt, in der den Menschen, frei von Furcht und Not, Rede- und Glaubensfreiheit zuteil wird, als das höchste Bestreben der Menschheit verkündet worden ist,*

*da es wesentlich ist, die Menschenrechte durch die Herrschaft des Rechtes zu schützen, damit der Mensch nicht zum Aufstand gegen Tyrannei und Unterdrückung als letztes Mittel gezwungen wird,*

*da es wesentlich ist, die Entwicklung freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen zu fördern,*

*da die Völker der Vereinten Nationen in der Satzung ihren Glauben an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau erneut bekräftigt und beschlossen haben, den sozialen Fortschritt und bessere Lebensbedingungen bei größerer Freiheit zu fördern,*

*da die Mitgliedsstaaten sich verpflichtet haben, in Zusammenarbeit mit den Vereinten Nationen die allgemeine Achtung und Verwirklichung der Menschenrechte und Grundfreiheiten durchzusetzen,*

*da die gemeinsame Auffassung über diese Rechte und Freiheiten von größter Wichtigkeit für die volle Erfüllung dieser Verpflichtung ist,*

*verkündet die Generalversammlung*

*die vorliegende Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als das von allen Völkern und Nationen zu erreichende gemeinsame Ideal, damit jeder Einzelne und alle Organe der Gesellschaft sich diese Erklärung stets gegenwärtig halten und sich bemühen, durch Unterricht und Erziehung die Achtung dieser Rechte und Freiheiten zu fördern und durch fortschreitende Maßnahmen im nationalen und internationalen Bereich ihre allgemeine und tatsächliche Anerkennung und Verwirklichung bei der Bevölkerung sowohl der Mitgliedsstaaten wie ihrer Oberhoheit unterstehenden Gebiete zu gewährleisten.*

**Artikel 18:**

(Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit)

*Jeder Mensch hat Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Überzeugung zu wechseln sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekunden.*

**Artikel 19:**

(Meinungsäußerungs-, Informationsfreiheit)

*Jeder Mensch hat das Recht auf Meinungsfreiheit und freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfasst die Freiheit, sich Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu beschaffen, zu empfangen und zu verbreiten.*

**Artikel 20:**

(Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit)

*(1) Jeder Mensch hat das Recht auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit zu friedlichen Zwecken.*

*(2) Niemand darf gezwungen werden, einer Vereinigung anzugehören.*

**Der vollständige Text der UN-Menschenrechtscharta kann unter [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) abgerufen werden.**

*„Eine Regierung,  
die die Gewissens- und  
Religionsfreiheit anerkennt  
und schützt, ist eine Regierung,  
die die ureigene und unverletzliche  
Würde eines jeden Menschen  
verstanden hat.“*

*John Hanford,  
US-Sonderbotschafter für Religionsfreiheit,  
Einleitung zum Vierten Jahresbericht der USA über  
internationale Religionsfreiheit.*



# BESTELLSCHEIN

*für Abonnenten, einzelne Nummern bzw. Jahrgänge*  
**Gewissen und Freiheit**

1. Ich wünsche..... Abonnement(s)
  - Gewissen und Freiheit
  - Ab Nummer .....
  - Ab Jahrgang .....
2. Ich möchte folgende Nummer(n)/Jahrgänge nachbestellen
  - Gewissen und Freiheit
  - Nummer(n): .....
  - Jahrgang: .....
3. Bitte senden Sie mir eine Probenummer
  - Gewissen und Freiheit

.....  
*Name, Vorname (Institution)*

.....  
*Straße*

.....  
*Ort (Land)*

.....  
*Telefonnummer*

.....  
*Datum/Unterschrift*

*Bitte einsenden an:*  
**Redaktion Gewissen und Freiheit**  
**Schosshaldenstraße 17**  
**3006 Bern**  
**Schweiz**



# Grundsatzklärung

---

der Internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung  
der Religionsfreiheit

Wir sind überzeugt, daß Religionsfreiheit, dieses von Gott gegebene Recht, besser gewahrt bleibt, wenn Kirche und Staat voneinander getrennt sind.

Wir sind überzeugt, daß die Regierungen den göttlichen Auftrag haben, die Menschen in der Ausübung ihrer natürlichen Rechte zu schützen und die staatlichen Angelegenheiten zu regeln.

Wir sind überzeugt vom natürlichen und unveräußerlichen Recht eines jeden Menschen auf Gewissensfreiheit: vom Recht auf Glauben oder Nicht-Glauben, seine religiöse Überzeugung zu lehren, auszuüben und zu verbreiten, wobei diese Punkte nach unserer Auffassung das Kernstück der Religionsfreiheit sind. Wir sind weiter überzeugt, dass in der Ausübung dieses Rechts jeder dem anderen das gleiche Recht einräumen muß.

Wir sind überzeugt, daß jede Gesetzgebung oder jeder andere Akt der Regierung, der Kirche und Staat vereinigt, in sich den Keim für Verfolgung trägt, den Interessen von Kirche und Staat entgegensteht und Einschränkungen der Menschenrechte und Gewissensfreiheit mit sich bringt.

Wir sind überzeugt, daß unsere Aufgabe darin besteht, alles einzusetzen, um gegen diese Grundsätze gerichtete Angriffe abzuwehren, damit alle Menschen das Recht der religiösen Freiheit in Anspruch nehmen können.

Wir sind überzeugt, daß diese Freiheit dem Grundsatz entspricht:  
*„Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, das tut ihnen auch!“*

## **Folgende Themen wurden bisher u. a. in „Gewissen und Freiheit“ behandelt:**

- 1/73 Die Religionsfreiheit in den internationalen Konventionen
- 2/74 Religiöse Freiheit in den sozialistischen Ländern
- 3/74 Die Religionsfreiheit in den katholischen Ländern
- 4/75 Israel und die Religionsfreiheit
- 5/75 Die Wehrdienstverweigerung
- 6/76 Die Religionsfreiheit in den protestantischen Ländern
- 7/76 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 8/77 Die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten
- 9/77 Erster Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 10/78 Geschichte der Religionsfreiheit (I)
- 11/78 Geschichte der Religionsfreiheit (II)
- 12/79 Die orthodoxe Kirche
- 13/79 Der Islam
- 14/80 Die Inquisition
- 15/80 Die Französische Revolution
- 16/81 Das Augsburger Bekenntnis
- 17/81 Das religiöse Leben in der Sowjetunion
- 18/82 Johann Hus
- 19/82 Die Sekten
- 20/83 Der Antisemitismus
- 21/83 Die Täufer
- 22/84 Die Religionen in den Vereinigten Staaten von Amerika
- 23/84 Die Waldenser
- 24/85 Die Religion in Ungarn
- 25/85 Zweiter Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 26/86 Int. Seminar der UNO: Religions- und Überzeugungsfreiheit
- 27/86 Kirchen und Staaten im Europa der Zwölf
- 28/87 Der Konfessionalismus im Libanon
- 29/87 Die Religion in Polen
- 30/88 Untersuchung der UNO: Ausmaß des Problems der Intoleranz und Diskriminierung aufgrund der Religion oder Überzeugung
- 31/88 Asiatische Religionen und die Religionsfreiheit
- 32/89 Die neuen religiösen Bewegungen – juristische Probleme
- 33/89 Die Französische Revolution und die Religionsfreiheit
- 34/90 Dritter Weltkongreß über Religionsfreiheit
- 35/90 Die großen Lehrmeister der Menschheit
- 36/91 Die Religionsfreiheit in den moslemischen Ländern
- 37/91 Die Religionsfreiheit in Osteuropa vor und nach der Wende
- 38/92 Die Religionsfreiheit in Afrika
- 39/92 Die UNO und das Recht auf Religionsfreiheit
- 40/93 Religionsfreiheit in Lateinamerika
- 41/93 Religionsfreiheit in Albanien
- 42/94 Religionsfreiheit im südpazifischen Raum
- 43/94 Der Europarat und die Religionsfreiheit
- 44/95 UNESCO und die Toleranz (I)
- 45/95 UNESCO und die Toleranz (II)
- 46-47/96 Religiöse Menschenrechte heute
- 48/97 Die Rolle der Kirchen in den neuen Gesellschaften
- 49/97 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (I)
- 50/98 Religionsfreiheit in einer pluralistischen Gesellschaft (II)
- 51/98 50. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte  
Gesetz der Russischen Föderation über Gewissensfreiheit
- 52/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (I)
- 53/99 Religiöse und spirituelle Minderheiten (II)
- 54/00 Europäische Staaten: ihr Verhältnis zur Überzeugungs- und Religionsfreiheit
- 55/00 Aktuelle Debatten zur Religionsfreiheit
- 56/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und Religionsfreiheit (I)
- 57/01 Internationales Seminar für Menschenrechte und Religionsfreiheit (II)
- 58/02 Fünfter Weltkongreß zur Religionsfreiheit – Manila (Philippinen)
- 59/03 Kolloquium Menschenrechte: Religionsfreiheit und öffentliche Sicherheit
- 60/04 Lateinamerika: Neue Perspektiven der Religionsfreiheit
- 61/05 Aktuelle Lage der Religionsfreiheit in Rumänien
- 62/06 Postmoderne und Religionsfreiheit
- 63/07 Sechster Weltkongress zur Religionsfreiheit – Kapstadt (Südafrika)
- 64/08 Religionsfreiheit und Nationalismus