

Weitere Artikel

zur aktuellen Ausgabe

Die folgenden Artikel zur aktuellen Ausgabe
Nr. 64 werden vollumfänglich auf unserer
Website veröffentlicht

Religion und Gesellschaft im geschichtlichen Wandel

Winfried Noack

Professor für Sozialpädagogik und angewandte Theologie an der Theologischen Hochschule Friedensau bei Magdeburg, Deutschland

Wenn wir in die Geschichte schauen, sind die säkularen und die religiösen Gewalten stets die schärfsten Konkurrenten gewesen, weit stärker als etwa die Konkurrenz zwischen Herrscher und Volk. Zuweilen beherrschte die weltliche Gewalt die geistliche, dann entstand eine totale weltliche Herrschaft, etwa in der Form des Gottkönigtums, oder die geistliche gewann die Oberhand, woraus sich dann ein totalitärer Gottesstaat entwickelte. Ich möchte dies in drei Abschnitten entfalten. Zunächst untersuche ich das Verhältnis von Religion und Gesellschaft, dann die Beziehung zwischen Politik und Religion und schließlich eine mögliche Verbindung von Nationalstaat und Religion.

1. Gesellschaftsform und Religion

Bei der Betrachtung der Gesellschaftsformen halte ich mich an Luhmann (Luhmann 1995, S. 237–264; Luhmann 1997; Gestrinch, Raphael 2004; Noack 2006, S. 55–61).

1.1. Religion und Herrschaft in der Urgesellschaft

In der Urgesellschaft war die Familie die gesellschaftsformende Gruppe. Die Familie bestand nicht nur aus den Eltern und Kindern, sondern auch aus wirtschaftlich abhängigen Verwandten und der Schar der Sklaven. Wenn diese Wirtschaftsfamilien Nomaden waren, vor allem in den Steppenländern, bestand der wandernde und viehzüchtende Stamm nur aus einer Familie. Hier bestimmte das Sippenoberhaupt die Religion und entschied, was alle Mitglieder seiner Sippe zu glauben hatten.

Allerdings gab es in den Waldländern bereits Familienansammlungen. Mehrere Familien bildeten ein Dorf. Jede Familie war ein Segment des Dorfes (segmentierte Gesellschaft). Hier entstand die erste Spannung zwischen Religion und Politik. Denn an der Spitze des Dorfes standen der Häuptling und der Medizinmann. Manchmal unterstützte letzterer den Häuptling, aber in der Regel standen sie in Konkurrenz zueinander.

Auch im Dorf gab es keine Möglichkeit anders zu glauben als die Gesamtheit des Dorfes glaubte und wie der Medizinmann es lehrte.

1.2 Religion und Herrschaft in der geschichteten Gesellschaft

Als durch den Ackerbau ein Nahrungsmittelüberschuss entstand, wurden Kriegsgefangene nicht mehr getötet, sondern sie mussten als Sklaven die Äcker bestellen. Nun beobachten wir zweierlei Entwicklungen: Erstens konnten sich einige Personen mehr Land aneignen und mehr Sklaven beschäftigen als andere, was zu einer Kluft zwischen Arm und Reich führte. Zweitens nahm die Bevölkerungszahl durch den Ackerbau zu. Die Bauern siedelten nun in Städten.

Hier bildete sich nun endgültig eine soziale Schichtung heraus. An der Spitze standen der König und der Oberpriester, darunter befanden sich die Bürger, die ihrerseits durch Beruf und Einkommen geschichtet waren, und die Basis bildeten die rechtlosen Sklaven. Königtum und Priesterschaft teilten sich selten einmütig die Macht in der Stadt. In der Regel konkurrierten sie. Wenn der Herrscher noch ein Kind oder schwach war, siegten in diesem Machtkampf die Priester und bauten ihre Macht aus, während starke Herrscher die Priestermacht beschränkten. Deutlich können wir dies in den Danielberichten der Bibel lesen, wie dort der König Nebukadnezar die Priester entmachtete (Daniel 2, 1–13). Diese wiederum rächen sich, indem sie unter dem schwachen König Beltsazar den Persern, die das uneinnehmbare Babylon belagerten, nachts heimlich die Tore öffneten, um den Feind einzulassen (Herodots Geschichte vom abgelenkten Euphrat ist durch neuere Quellen widerlegt).

Diese geschichtete (stratifizierte) Gesellschaft bestand in den meisten Teilen der Erde, und teilweise gibt es sie noch heute. Was uns jedoch interessiert, ist, wie sich die stratifizierte Gesellschaft zur modernen Gesellschaft in Europa entwickelte. Als das Römische Reich sich langsam auflöste, übernahmen die germanischen Könige die römische Herrschaft. Dadurch gabelte sich unsere Geschichte in zwei Richtungen: Die Kirche setzte die römische Verwaltung fort. Darunter fielen auch das römische Recht, die lateinische Sprache, die römische Stadtkultur und die römische Herrschaftsform. So waren die Diözesangrenzen identisch mit den alten römischen Provinzen, und die Päpste beanspruchten, Nachfolger der römischen Kaiser zu sein.

Die Germanen hingegen lebten in einzelnen Bauernhöfen, zuweilen auch in kleinen Dörfern. Da auch der König ein Großgutsbesitzer war und in einem großen Bauernhof residierte, kam es zum allmählichen Verfall der Römerstädte. Der König wurde vom Adel und den freien Bauern in seiner Macht begrenzt. Nur in Italien und Südfrankreich bestand die römi-



Eigenkirchen waren im frühen Mittelalter Gotteshäuser, welche die Grundherren auf eigenem Grund und Boden errichten ließen. Die Grundherren hatten das Recht, die Geistlichen ohne Bewilligung durch den Diözesanbischof ein- und abzusetzen.

Das Bild zeigt die gegen Ende des 12. Jh. erbaute Dorfkirche von Rochau in der Altmark (Landkreis Stendal, Sachsen-Anhalt), die zweifellos zum alten Stamm Sitz des Rittergeschlechts v. Rochow gehörte.

Foto: Ulf Frommhagen

sche Kultur weiter. Südfrankreich, Italien und die dort erhalten gebliebenen Römerstädte wurden die Kulturzentren des Mittelalters.

Die germanische Gesellschaft war sehr einfach geschichtet. An der Spitze stand der König, es folgten der Adel und die Freien, darunter befanden sich die Leibeigenen (die nicht rechtlos waren). Für das germanische Recht war charakteristisch, dass der Besitz von Land zugleich der Besitz von Leuten war. Die Rechtsformel hieß: Land und Leute. Als die Germanen Christen wurden, gehörten auch die Priester zu den Leuten. Sie galten nicht mehr als die Leibeigenen. Dies bezeichnet das germanische Eigenkirchenrecht. So wird berichtet, dass noch um 800 der Grundherr dem Priester befahl, am Samstagabend den alten Göttern zu opfern und am Sonntagmorgen die Messe zu lesen. Darum war es für die fränkischen

Könige und später die Kaiser selbstverständlich, die Priester, Bischöfe, Erzbischöfe und sogar den Papst einzusetzen.

Die Kirche dagegen lebte, wie wir gesehen haben, in der römischen Tradition. Schon Gregor d. Gr. sah sich als Nachfolger der römischen Kaiser. Allerdings zerfiel die Kirche. Die Millionenstadt Rom war ein Ruinenfeld geworden, in dem nur noch einige Tausend Menschen lebten, die sich aus den Trümmern ihre Häuser bauten. Im Übrigen wurde die Stadt von Adelshäusern beherrscht, die sich blutig bekriegten. Der Papst in Rom hatte in dieser Zeit einen schweren Stand.

Erst Gregor VII. (1073–1085) bestritt das germanische Eigenkirchenrecht und beanspruchte umgekehrt die Einsetzung der weltlichen Herrscher durch die Kirche. Damit beginnt der wechselhafte Kampf zwischen Kaiser und Papst um die Herrschaft in Europa. Es geht darum, wer in der hierarchischen Schichtung die Spitze einnimmt. Der Papst gewann zwar diesen Kampf (1250), aber die Entwicklung der Geschichte ging vom Kaisertum auf die Könige und Territorialherren über, die sich der Papstherrschaft immer mehr entzogen und in ihren Ländern Nationalkirchen entwickelten: den Gallikanismus in Frankreich und den Anglikanismus in England. Diese Konkurrenz zwischen der weltlichen und geistlichen Macht war eine erste Gewaltenteilung in Europa. Während des Mittelalters beobachten wir darum weder eine unbeschränkte weltliche noch eine totale geistliche Herrschaft.

1.3. Die parallel geordnete Gesellschaft und ihr Verhältnis zur Religion

Die moderne Gesellschaft ist in ihren Funktionen differenziert. Ihre Teilsysteme stehen parallel nebeneinander geordnet: das politische System, das Wirtschaftssystem, die Familien, das Erziehungssystem, das Kunstsystem, das Religionssystem, das Wissenschaftssystem, das Medizinsystem und das Rechtssystem. Alle diese Teilsysteme der Gesellschaft waren im Mittelalter, in der geschichteten Gesellschaft, der Kirche unterworfen. Sie allein bestimmt ihre Inhalte, ihre Sinngebung und ihre Zwecksetzungen. Dies hat sich grundlegend geändert. In der modernen Gesellschaft ist die Religion nur ein Teilsystem unter den acht anderen. Und weil diese Teilsysteme Systeme sind, grenzen sie sich voneinander ab und bilden sich eigenständig aus. Sie entwickeln eigene Inhalte, eigene Zielsetzungen und einen eigenen Code. So kann kein Teilsystem in das andere eingreifen und ihm Vorschriften machen, auch wenn sie zum Ganzen der Gesellschaft zusammenwirken. Hinzu kommt, dass das Teilsystem Reli-

gion heute bedeutungslos geworden ist. Wer aus der Kirche ausgeschlossen wird, hat in der Regel keinen Nachteil; wenn das Wohn- und Arbeitsmilieu atheistisch ist, mag es sogar nützlich sein. Das bedeutet, dass die Kirche heute nur noch wenig Macht besitzt, zumal ihre Umwelt säkular ist. Die eigentlichen Träger der Macht sind eher das politische System und das Wirtschaftssystem. So wird heute die Religion nur einen geringen Einfluss auf Politik und Staat nehmen können.

Anders ist es dort, wo heute noch geschichtete (stratifizierte) Gesellschaften existieren, wie es in den meisten moslemischen Staaten der Fall ist. Dort nimmt die Religion die Spitze der Schichtung ein (Gottesstaat). Hier dominiert die Religion nicht nur den Staat, sondern alle Segmente der Gesellschaft: die Politik, das Recht (Scharia), Familien und Ehe, die Kunst, die Erziehung, die Wirtschaft, die Wissenschaft und die Medizin. Politische oder auch nationalstaatliche Gedanken spielen nur insofern eine Rolle, als sie der Religion nützen. Nun könnte man sagen, dass es doch gleich sei, ob eine Gesellschaft geschichtet oder parallel geordnet ist. Aber zwei Gedanken stehen dem entgegen. Erstens ist die geschichtete Gesellschaft historisch alt. Das moslemische Recht, die Scharia, stammt aus dem frühen Mittelalter. Auf Grund dieses vormodernen Gesetzes wurden im Jahr 2007 im Norden von Nigeria 26 Personen gesteinigt und mehreren Hundert die Hand abgehackt. Wenn wir in unserer Gesellschaft noch mittelalterliche Rechtsverhältnisse hätten, würde bei uns Ähnliches geschehen. Zweitens aber ist die parallel geordnete Gesellschaft die moderne, die geschichtlich und sozial fortgeschritten ist (Noack 2002, S. 2 ff.; Noack 2003, S. 99–105).

Darum darf keine Gesellschaft hinter der parallel geordneten zurückbleiben oder gar hinter sie zurückfallen. Für fundamentalistisch beherrschte Gesellschaften gilt in der Regel: Sie sind technisch modern und bleiben weltanschaulich mittelalterlich.

Wenn im Gegensatz dazu die Politik die Spitze einnimmt, dann entwickelt sich eine Diktatur, in der der Staat, also das politische System, alle gesellschaftlichen Bereiche bestimmen will. Dies beobachten wir heute in den zahlreichen Diktaturen der Erde.

2. Politik und Religion

2.1. Politik

Das politische System (Luhmann 1987, S. 126–132; Baraldi, Corsi, Esposito 1998, ist ein Teilsystem der parallel geordneten (funktional dif-

ferenzierten) Gesellschaft mit der Fähigkeit, kollektiv bindend zu handeln.

Politik und Macht sind eng miteinander verbunden. Allerdings sind nicht alle politischen Handlungen mit Macht oder Machtandrohung gepaart, wie eine Debatte im Bundestag oder die Diskussion innerhalb einer politischen Partei. Ein politisches System ist aber nur handlungsfähig, wenn es in der Lage ist, mit Gewalt einzuschreiten, um Entscheidungen, z. B. Gesetze, verbindlich zu machen. Der Code der Macht ist demnach „Unterlegene/Überlegene“ und nicht „Macht/Macht“.

Die Macht und das politische System brauchen sich gegenseitig. Macht benötigt ein politisches System, und ein politisches System bedarf der Macht. Eine Hauptaufgabe der Politik ist die Konzentration der Gewalt durch das Waffenmonopol und Anwendung von Gewalt durch die Polizei. Aber sie darf sich nicht über die gesamte Bevölkerung und über die anderen Teilsysteme erstrecken. Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst usw. beruhen nicht auf der Macht, sondern haben eigene und andere Codes. So ist die Wissenschaft z. B. „wahr/nicht wahr“, die Kunst „schön/nicht schön“, während es bei der Wirtschaft um „haben/nicht haben“ bzw. „zahlen/nicht zahlen“ geht. Sie alle beruhen nicht auf Macht, sondern auf Wahrheit, dem Schönen oder dem Besitz. Die Macht befestigt sich und differenziert sich durch die Staatsämter. Die Unterscheidung „Überlegene/Unterlegene“ zeigt sich nun in der Differenz „Amtsinhaber/Unterworfener“, d. h. Regierende und Regierte. Der formelle Machtbesitz durch Ämter sichert die Kontrolle des Machtgebrauchs. Wenn Amt und Persönliches vermischt werden, sprechen wir von Korruption.

Weil der Besitz eines Amtes andere Machtträger von diesem Amt ausschließt, entsteht der politische Code Regierung/Opposition. Wer Ämter und Macht innehat, regiert; wer sie nicht hat, ist die Opposition. Diese Unterscheidung ist neben der Codierung der Macht eine weitere Codierung des politischen Systems. Sie bezeichnet die Herrschaftsform der Demokratie.

Demokratie kann geradezu definiert werden durch die Unterscheidung Regierung/Opposition. Sie spaltet sozusagen die politische Spitze. Die Spitze kann durch Wahlen periodisch ausgetauscht werden. Darum ist der Besitz der Macht auswechselbar, weil die Personen durch Wahlen neu aufgestellt und ausgetauscht werden können. Diese Unterscheidung zwischen Regierung und Opposition ist so entscheidend, dass dies geradezu das Merkmal der Demokratie ist. Oppositionsmangel ist Demokratie-

mangel. Fehlt eine Opposition, dann fällt die Gesellschaft in die geschichtete Gesellschaftsform zurück, weil sie wieder politisch stratifiziert wird. Die Regierung differenziert nämlich die Macht immer mehr aus, und sie vermag das, weil sich mit dem Verschwinden der Opposition der demokratische Code auflöst. Er wird ersetzt durch die Zentrierung auf die eine Person, die eigene Partei und den Staat.

Aus diesem Grund muss der Machtbesitz in der Demokratie legitim sein. Dies geschieht primär durch Wahlen. Politische Wahlen und legitime Regierungsbildung sind der Vorgang, der die Verbindung von demokratischem Code und Parteiprogrammen ermöglicht. Es gibt Regierungsprogramme und Oppositionsprogramme. Dabei besitzen die Regierungsprogramme den Vorrang, weil sie diese kommunikativ an die Bevölkerung durch die Medien weiterleiten kann und weil sie Entscheidungen trifft.

Die Parteiprogramme erlauben eine weitere Codierung, und zwar die zwischen progressiv/konservativ. Sie haben die Funktion, Werte zu vermitteln, nach denen gehandelt werden soll. Dabei ist zu beobachten, dass die Regierenden im Laufe ihrer Regierungszeit immer konservativer werden, während die Opposition, selbst wenn sie konservativ ist, neue Oppositionsprogramme entwickelt, die progressiv sind.

Eine andere wichtige Funktion des politischen Systems ist die des Wohlfahrtsstaates, den wir auch Sozialstaat nennen. Es ist der Versuch, alle Menschen in die Gesellschaft einzuschließen und Ausgeschlossene wieder einzuschließen. Dies geschieht durch die sozialen Hilfssysteme. Alle Menschen in die Gesellschaft einzuschließen, stößt jedoch auf die Schwierigkeit der Finanzierbarkeit. Die wohlfahrtsstaatliche soziale Politik wird von zwei anderen Teilsystemen beschränkt, und zwar durch das Wirtschaftssystem, den Faktor Geld, denn die sozialen Hilfen müssen finanziert werden, und das Rechtssystem durch den Faktor Recht, weil ja auch der Sozialstaat auf Grund von Gesetzen handeln muss. Geld und Recht beschränken also den Wohlfahrtstaat, so dass die sozialstaatlichen Bemühungen, alle Menschen in die Gesellschaft einzuschließen, scheitern. Vor allem sind die Ausgaben für die sozialen Hilfen und für die Erziehung nicht mehr finanzierbar, auch deswegen, weil der Staat andere Prioritäten setzt.

Politik und Staat sind nicht identisch. Der Staat ist gekennzeichnet durch das Staatsgebiet, das Staatsvolk und durch die Staatsgewalt. So ist die politische Herrschaft nur ein Teil der Gesellschaft.

2.2. Religion

Die Religion (Luhmann 1996; Baraldi, Corsi, Esposito 1998, S. 156–159) unterscheidet zwischen dem, was wahrgenommen werden kann und dem, was nicht wahrnehmbar ist. Dies bedeutet, dass die Religion den Code wahrnehmbar/nicht wahrnehmbar und Immanenz/Transzendenz hat. Nun findet in jeder Kommunikation eine Unterscheidung statt zwischen dem, was wahrgenommen wird, und was nicht. Wenn ich sage: Die Sonne scheint, ist die Dunkelheit nicht beobachtbar. Aber im Religions-system ist das nicht zu Beobachtende von anderer Art: Es ist grundsätzlich und nie zu beobachten, weil es transzendent ist. Hinzu kommt, dass die Unterscheidung Beobachtbarkeit gegenüber Nichtbeobachtbarkeit die Grundstruktur des Religionsystems ist, dem alles in ihr untergeordnet wird.

Religion hat demzufolge immer mit einer zweifachen Wirklichkeit zu tun: Einerseits gibt es die reale, die immanente Welt, andererseits die transzendente, nicht wahrnehmbare Welt.

Die frühe Urgesellschaft wollte die beiden Wirklichkeiten vereinigen. Sie tat es durch Tabuisierung von wahrnehmbaren Gegenständen, die mit dem Geheimnis verknüpft waren. Solche Gegenstände waren Knochen, Statuen, Amulette, heilige Bäume, heilige Tiere, heilige Zeiten, heilige Orte (die nicht betreten werden durften, außer vom Mediziner oder später dem Priester). Dies waren reale Gegenstände, die jedoch gegenüber der Normalität abgetrennt und tabuisiert wurden. Es wurde den Personen etwas angeboten, das anfassbar und beobachtbar war, und das dennoch religiös definiert wurde. In dieser frühen Form der Religion gibt es noch keine Unterscheidung Immanenz/Transzendenz, denn das Heilige war ja anschaulich.

Die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz wurde erst möglich, als der Ackerbau entstand, Städte gegründet wurden, in denen sich Königtum, Priesterschaft und Bürger herausdifferenzierten. Jetzt wird die Wirklichkeit als ganze abgetrennt, und zwar wird sie abgespalten vom Transzendenten. Nun wird die gesamte Wirklichkeit aufgespalten in die wahrnehmbare diesseitige Welt und die nicht wahrnehmbare jenseitige. Vor allem gibt es einen Gott bzw. die Götter, die die Menschen beobachten, belohnen und bestrafen. Besonders in der israelitisch-jüdischen Religion war Gott so jenseitig und so heilig, dass sein Name nicht ausgesprochen werden durfte. Er entzog sich jeder Wahrnehmung und trat lediglich als Text, in der heiligen Schrift, in Erscheinung. Dieser indes konnte und

musste interpretiert werden. Daraus entwickelten sich gegensätzliche Meinungen, und es bildete sich eine Tradition der Interpretationen heraus. Dieser Text wurde zur Lebensrichtschnur. Dadurch wurde jede Heiligkeit nicht nur auf den Text, sondern vor allem auf Gott bezogen.

In der Hochreligion tritt ein weiterer Code auf, denn diese wird an die Moral gebunden. Es ist der Code „gut/schlecht“. Damit wird aber auch eingeschlossen, dass Gott böse Handlungen zulässt. Auf der menschlichen Seite bedeutet der Code gut/schlecht zugleich die Wahlmöglichkeit zwischen beiden. Die Gefahr dieser Codierung sehe ich darin, dass Gut und Böse radikal getrennt werden. Keiner ist jedoch nur gut oder nur böse. Hinzu kommt, dass dieser Code ein duales Weltbild erzeugt, das die Menschen in gut und böse einteilt. Wenn dies geschieht, gibt es Verfolger und Verfolgte, weil die Priester definieren, was gut und böse ist. Dadurch hat die Religion die Form des Absoluten, der absoluten Macht, des Grausamen, des Tötens und Folterns angenommen (Noack 1996, S. 120 ff).

Auf der Stufe der geschichteten Gesellschaft nahm Gott eine Position über der gesellschaftlichen Spitze ein. Diese leitete ihre gottgleiche Stellung aus dem direkten Kontakt mit der Gottheit ab, oder die Gottkönige bezeichneten sich als direkte Abkömmlinge eines Gottes. Da die Stratifizierung die Schichten voneinander trennte, die höheren für die niedrigeren nicht zugänglich waren (kein Zutritt, Verehrung durch Distanz, Unterwerfung, knien oder Proskynese – sich auf dem Bauch liegend unterwerfen), war auch die Gottheit unzugänglich und unbegreifbar.

Mit dem Übergang zur parallel geordneten Gesellschaft findet sich die Religion in einer neuen Situation wieder. In der geschichteten Gesellschaft lag die Religion in der Hand der obersten Spitze, dem Gottkönig oder den Priestern. So wie sie die Menschen willkürlich beherrschten, so bestimmten sie auch für alle die Religion. Wer ihr nicht folgte, wurde getötet. In der modernen Gesellschaft hingegen ist die Religion nur ein Teilsystem unter den anderen, ohne die Möglichkeit, bestimmend auf sie – geschweige denn auf das Ganze der Gesellschaft – Einfluss zu nehmen. Denn die gesellschaftlichen Verhältnisse bilden sich durch das sich gegenseitig beeinflussende Verhältnis zwischen den verschiedenen Funktionssystemen. Und auch die Moral, die ja ein Zweitcode der Religion ist, hat keine unbestrittene und gesellschaftsbestimmende Funktion mehr. Vor allem hat sie sich, meine ich, von der Religion gelöst und nimmt die Form der Ethik an. Das bedeutet, dass sie nicht mehr primär religiös bestimmt ist, sondern eher philosophisch, politisch und sozial. Das Religionssystem

selbst ist nicht mehr den anderen Teilsystemen übergeordnet, es kann nicht mehr der Kunst, der Politik, dem Recht, der Religion, den Familien, der Erziehung usw. die Zwecke setzen, sondern es ist nur eines unter anderen und mit ihnen parallel geordnet. Durch den Prozess der Säkularisierung befindet sich die Religion in einer ihr fremden Umwelt.

Den Code Immanenz/Transzendenz möchte ich in einer weiteren Weise deuten: Jede Religion, die die Immanenz vereinseitigt, gelangt zum sozialen Evangelium. Wenn sie dagegen die Transzendenz als absolut setzt, verliert sie den Bezug zum Leben, und sie entwickelt eine Tendenz zum Totalitarismus. Denn das Jenseitige, die Gottheit, beansprucht in den Religionen immer Totalität und Absolutheit. Darum tritt sie auch als absoluter Machtanspruch der Religion mit totalem Machtwillen auf. Wenn sich im Gegensatz dazu Immanenz und Transzendenz in der einzelnen Person sinnvoll vereinigen, lebt der Mensch ausgeglichen in dieser Welt und erfüllt seine Lebensaufgaben Liebe, Arbeit, Gemeinschaft und Lebensgenuss, und er fühlt sich zugleich getragen von einem gütigen und liebenden Gott. Gott ist nicht einfach gespalten in Diesseitigkeit und Jenseitigkeit, sondern er ist immer beides zugleich. Dies möchte ich im Anschluss an Hans Georg Pöhlmann die Kondeszendenz Gottes nennen (Pöhlmann 1990, S. 261).

Luhmann hat übersehen, dass mit dem neutestamentlichen Evangelium etwas Neues, und zwar absolut Neues, in die geschichtliche Welt eingetreten ist. Nicht mehr „Immanenz/ Transzendenz“ und „gut /böse“ sind die Codes, sondern „Evangelium/nicht Evangelium“. Das Evangelium ist die Nachricht, dass Gott herabgestiegen ist, sich entäußerte, Sklavengestalt annahm, sich töten ließ, um alle Mensch zu erretten, ohne dass sie etwas leisteten und ohne eine sittliche Voraussetzung mitzubringen. Es geht darum, das Evangelium anzunehmen, ihm gemäß zu leben und alles Vertrauen und alle Liebe in den erlösenden und immer gegenwärtigen Gott in Christus zu setzen.

2.3. Das Verhältnis von Politik und Religion

Wir haben gesehen, dass der Code der Politik Macht/nicht Macht ist, während der Code der Religion Immanenz/Transzendenz und gut/böse und nach dem Neuen Testament

Evangelium/nicht Evangelium ist. Wie ich bereits gezeigt habe, kann die Transzendenz hin zum Absoluten vereinseitigt werden. Deshalb haben sich in den früheren und in den noch heute geschichteten Gesellschaften

die politische Macht und die Religion zur absoluten Macht vereinigt. Um dies zu verhindern, ist es ein Muss, dass sich alle Gesellschaften zur parallel geordneten Gesellschaft weiterentwickeln. Sie ordnet Politik und Religion in die Reihe der anderen Teilsysteme ein und trennt sie. Diese Trennung von Politik und Religion garantiert die Religionsfreiheit und die Möglichkeit für Freikirchen zu existieren, aber auch die Freiheit, glaubenlos zu leben. Aber mehr noch: Kirche und Staat haben ihre bestimmende Zwecksetzung für die anderen Teilsysteme der Gesellschaft verloren. Sie haben nicht mehr die Möglichkeit, die Familien oder das Erziehungssystem zu einem bestimmten Staatszweck oder einer Religion zu zwingen. Das Rechtssystem ist völlig unabhängig. Auch die Wirtschaft verfolgt ausschließlich kapitalorientierte Ziele. Die Kunst ist weder Staatskunst noch Kirchenkunst, sondern sie folgt ihren eigenen inneren Gesetzen. Wissenschaft und Medizin sind frei von staatlichen oder kirchlichen Zwängen. Zwar sind sie streng parallel geordnet, aber durch die strukturelle Koppelung wirken sie aufeinander ein und bereichern sich dadurch oder werden durch sie eingeschränkt. So ist die Aufklärung, ist der Weg zur parallel geordneten Gesellschaft, der Weg des Menschen aus der Unmündigkeit zur Mündigkeit, zum Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, unabhängig von äußeren Gewalten.

3. Nationalstaat und Religion

Der Nationalstaat ist eine neue Entwicklung. Ihre Wurzel hat er in der englischen Aufklärung. Das gebildete englische Bürgertum suchte eine Rechtfertigung für die Beschränkung der königlichen Macht. John Locke entwickelt in seinem Werk „Two Treatises on Government“ (zwei Abhandlungen über Herrschaft, 1690) den Gedanken, dass die Menschen im Urzustand, als es noch keinen Staat gab, frei und gleich gewesen seien. Durch ihre Vernunft wussten sie, dass das Recht auf Leben, Freiheit und Eigentum existierte. Diese sind für Locke das unvergängliche Naturrecht. Ein Problem trat erst auf, als es Gesetzesbrecher gab, die verfolgt und bestraft werden mussten. Weil aber noch keine Organisation bestand, war jeder auf Selbsthilfe angewiesen. Darum gebot ihnen die Vernunft, freiwillig einen Vertrag zu schließen, einen Gesellschaftsvertrag, in dem sich jeder verpflichtete, auf Selbsthilfe zu verzichten. Noch fehlte jedoch eine Institution, die ständig für die Sicherheit der Bürger sorgte. Darum übertrugen die Bürger in einem zweiten, dem Staatsvertrag, die Leitung des Staates durch periodische Wahlen auf eine

Person oder eine Gruppe, um den Staat zu leiten. John Lockes Gedanken hatten eine weitreichende Wirkung. Sie gab dem revolutionierenden Bürgertum die Argumentation in die Hand, die es für sein Handeln brauchte. Und noch heute beruhen alle Verfassungen auf der Idee der unantastbaren vorstaatlichen Rechte und der Übertragung der Macht vom Volk auf eine Regierung. Das bedeutet, dass die Souveränität beim Volk liegt. Die Lehre von der Volkssouveränität ist die Grundlage des Nationalstaates. Der Nationalismus und der Nationalstaat beruhen also auf der Identität von Volk und Staat.

Eine zweite Wurzel war die Entdeckung des Volksbegriffs. Herder war es, der in den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“ (1767/68) die Auffassung vertrat, dass Dichtung nicht in der Nachahmung (damals der Griechen) bestehe, sondern Gemeingut der jeweiligen Völker sei. Er entdeckte damit den Individualitätscharakter der Völker.

Geschichtlich entstand der Nationalstaat, als sich im 18. Jahrhundert die Lebenslage der Bevölkerung außerordentlich verschlechterte. Der ausschweifende Lebensstil der Könige bzw. der Fürsten und des Adels besonders in Frankreich, und damit verbunden immer höhere Steuern, die Geld verschlingenden Kriege sowie die unübersehbare Schere zwischen reichem Adel und verarmtem Volk, machten die Bevölkerung unzufrieden und offen für revolutionäre Ideen. Vor allem aber war in Frankreich ein gebildetes, aufgeklärtes und wohlhabendes Bürgertum entstanden, das aber keinen Anteil am Staat hatte. Einerseits war dieses die neue Elite, andererseits waren alle Privilegien sowie der Zugang zu den hohen Ämtern dem Adel vorbehalten. Dieser Widerspruch in der Gesellschaftsordnung führte zur Revolution. Als König Ludwig XVI. die Generalstände einberief (dies war seit 1617 nicht mehr geschehen), damit sie ihm neue Steuern bewilligten, erklärten sie sich stattdessen zur Nationalversammlung. Sie begannen, eine Verfassung für Frankreich auszuarbeiten und gründeten sich damit zur Verfassungsgebenden Versammlung. Durch diesen Vorgang lösten sie die Souveränität von der Person des Königs und übertrugen sie auf das Volk. Damit war eine philosophische Idee geschichtliche Wirklichkeit geworden: die Volkssouveränität, der Volksstaat, der Nationalstaat (Noack 1996, S. 15–18).

Wenn aber der Nationalstaat die Identität von Volk und Staat ist, dann erhebt sich die Frage: welches Volkes? Denn es gibt Staaten, die aus mehreren Völkern bestehen, wie beispielsweise das deutsche. Kann ein Vielvölkerstaat ein Nationalstaat sein? Er ist es, wenn die Souveränität beim

Volk liegt, wobei das Volk die Einheit aller anderen Völker des Staatsgebietes umschließt. Was macht denn Deutschland zum Nationalstaat trotz seiner vielen Völker und trotz zweier großer Religionsgemeinschaften? Es sind Kultur (Kulturgemeinschaft), Geschichte, gemeinsames Geschick, die Verfassung, nicht aber Stand, Klasse, Dynastie und auch nicht die Konfession (P. Alter 1985). Vor allem scheint die Nation gebildet zu werden durch gemeinsame kulturelle, geschichtliche und politische Vorstellungen, zusammenschließende Werte und Normen und ein für alle ähnliches Welt- und Gesellschaftsbild.

Wenn wir nun über das Verhältnis von Nationalstaat und Religion nachdenken, stellen wir fest, dass die Nation meist nicht durch die gemeinsame Religion gebildet wird. Dieser Zusammenhang ist also nicht zwingend. Wohl gibt es Staaten, die die Religion als Bindekraft benutzen, wie Serbien, das sich als christliches Bollwerk gegen den Islam empfindet. Aber in den USA ist es der „American Way of Life“, in Frankreich die „Große Nation“ als Kulturträgerin für alle Völker, in England ist es die angelsächsische Tradition und die Seeherrschaft, in Russland ist es die Geschichte, und Deutschlands Identität ist der Kultur- und Verfassungsstaat.

Das Grundproblem vom Verhältnis zwischen Gesellschaft und Religion scheint mir heute jedoch der Zusammenstoß zweier Gesellschaftsformen zu sein: der geschichteten und der parallel geordneten. Und unsere Aufgabe ist es, die parallel geordnete Gesellschaft zu bewahren, weil sie das Beste ist, was die Menschheit bisher hervorgebracht hat.

Bibliographie

- Alter, P.: Nationalismus. Frankfurt a. M. 1985.
- Baraldi, C., Corsi, G., Esposito, E.: Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a. M. 2. Aufl. 1998.
- Gestrich, A., Raphael, L. (Hrsg.): Inklusion/Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2004.
- Luhmann, N.: Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1997.
- Luhmann, N.: Die Sinnform Religion. In: Soziale Systeme Bd. 2 1996. S. 3–33.
- Luhmann, N.: Die Zukunft der Demokratie. In: Soziologische Aufklärung. Bd. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. Opladen 1987. S. 126–132.

- Luhmann, N.: Inklusion und Exklusion. In: Soziologische Aufklärung. Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch. Opladen 1995. S. 237–264.
- Noack, W.: Die NS-Ideologie. Frankfurt a. M. 1996.
- Noack, W.: Westliche und islamische Länder: ein Konflikt der Gesellschaftsformen. In: Dialog 7/8 (2002). S. 2.f.
- Noack, W.: Identifikatorische Moslemarbeit. In: evangelikale Missiologie. 3 (2003). S. 99–105.
- Noack, W.: Inklusion/Exklusion in der Sozialen Arbeit. In: Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit. 3 (2006). S. 55–61.
- Pöhlmann, H. G.: Abriss der Dogmatik. 5. Aufl. Gütersloh 1990.

Die Auswirkungen des Gesetzes über die Religionsfreiheit auf die Kulte in Rumänien

Viorel Dima

Sekretär der rumänischen Sektion der internationalen Vereinigung zur Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit, Bukarest, Rumänien

Einleitung

In den siebzehn Jahren nach dem Zusammenbruch des Kommunismus hat das Staatssekretariat mehrmals versucht, in Zusammenarbeit mit den Vertretern der religiösen Kulte einen Gesetzentwurf zur Religionsfreiheit und zum allgemeinen Umgang mit den Kulturen zu erstellen. Einem dieser Entwürfe, in dem den Kulturen ganz deutlich Unterstützung zugesagt wurde, hat die rumänische Regierung 1999 zugestimmt. Ihre Billigung hat allerdings den erheblichen Unmut der Mehrheitskirche erregt, und die Regierung sah sich deshalb gezwungen, das für die Kulte zuständige Staatssekretariat um die Vorlage einer zweiten Fassung des Entwurfs zu ersuchen. Einige Tage später unterbreitete die Regierung dem Parlament einen Entwurf, den die religiösen Kulte jedoch nicht unterstützten und der sich zudem als äußerst restriktiv erwies. Auf Drängen der anerkannten Kulte sowie einer Organisation mit Sitz im Ausland wurde der Entwurf abgelehnt. Ein weiterer, in der Zeit von 2000 bis 2004 ansatzweise erarbeiteter Entwurf blieb jedoch ergebnislos.

Am derzeitigen Gesetzentwurf waren, wie beim vorherigen, die Vertretern der anerkannten Kulte mitbeteiligt. Im Laufe der Debatten wurde vorgeschlagen, einen Dialog zwischen den Kulturen einerseits und dem Ministerium für Kultur und Kulte andererseits ins Leben zu rufen. Dieser Vorschlag stieß auf große Zustimmung. Er hatte den Vorteil, dass die an der Verwirklichung des Entwurfs beteiligten gesellschaftlichen Partner angeregt wurden, nach Formulierungen zu suchen, mit denen alle Parteien einig gehen würden, anstatt auf Vorstellungen zu beharren, die eher trennend gewirkt hätten.

Der auf diese Weise ausgehandelte Entwurf wurde von allen an den Gesprächen beteiligten Kulturen unterzeichnet, mit Ausnahme der Griechisch-katholischen Kirche. Außerdem hatte sich die Gemeinschaft der Zeugen Jehovas geweigert, an den Debatten teilzunehmen. Schließlich haben dann sechzehn der achtzehn anerkannten Kulte den Gesetzentwurf über die Religionsfreiheit und den allgemeinen Umgang mit den Kulturen

unterzeichnet. Das Ministerium für Kultur und Kulte hat die parlamentarischen Kommissionen und das Parlament aufgefordert, dieses Übereinkommen zu verabschieden. Deshalb wurden nur einige wenige Änderungen an diesem Entwurf vorgenommen.

Die Religionsfreiheit des Einzelnen

Die Bestimmungen des Gesetzes Nr. 489/2006 über die Religionsfreiheit und den allgemeinen Umgang mit den Kulturen betreffen zum einen den Schutz der Freiheit und Gleichheit jedes Einzelnen in religiösen Dingen, und zum anderen gewährleisten sie ein System der Kooperation zwischen dem Staat und den religiösen Konfessionen. So heißt es z.B. in dem Kapitel „Allgemeine Bestimmungen“:

1. Der rumänische Staat verpflichtet sich, das Recht eines jeden auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit zu achten. (Artikel 1, Absatz 1).

2. Niemand darf daran gehindert oder dazu gezwungen werden, einen religiösen Glauben, der seiner Überzeugung widerspricht, anzunehmen oder ihm beizutreten.

3. Niemand darf auf Grund seiner religiösen Überzeugungen diskriminiert, verfolgt oder benachteiligt werden. (Artikel 1, Absatz 2).

In Artikel 3 geht es um das Verfassungsprinzip, dass die Eltern das Recht haben, ihre Kinder gemäß ihren eigenen Überzeugungen zu erziehen. In diesem Artikel heißt es: „Die Eltern haben das allgemeine Recht, für ihre minderjährigen Kinder die religiöse Erziehung zu wählen, die ihren eigenen Überzeugungen entspricht.“ Allerdings heißt es weiter, dass „die Religion eines Kindes, das bereits das vierzehnte Lebensjahr vollendet hat, nicht ohne dessen Zustimmung geändert werden darf“. Kinder, die älter sind als sechzehn Jahre, haben das Recht, über ihre Religion selber zu bestimmen. (Artikel 3, Absatz 2).

Das Verhältnis von Staat und Kirche

Die Beziehungen des Staates zu den religiösen Kulturen werden durch das Gesetz über die Religionsfreiheit und den allgemeinen Umgang mit den Kulturen geregelt (im Folgenden: Gesetz über die Religionsfreiheit).¹

¹ Das Gesetz wurde am 28. Dezember 2006 vom rumänischen Parlament verabschiedet und vom Präsidenten Rumäniens unterzeichnet. (Verordnung Nr. 1437 vom 27. Dezember 2006, veröffentlicht im ersten Teil des *Amtsblattes* Nr. 11 vom 8. Januar 2007.)

Einige spezifische Aspekte bezüglich der Tradition der Kulte können durch „Übereinkommen“ zwischen den Kulturen und den zentralen Staatsbehörden geregelt werden. Diese Übereinkommen benötigen eine gesetzliche Grundlage (Artikel 9, Absatz 5). Der rumänische Gesetzgeber will es vermeiden, die Trennung von Kirche und Staat zu verkünden, bestätigt aber, dass sich der Staat gegenüber jeder religiösen Überzeugung und atheistischen Ideologie neutral verhält und die Autonomie der religiösen Kulte gewährt.

Der Staat ist gegenüber der Religion insofern neutral, als er „keinem Kult Privilegien einräumt oder dessen bevorzugte Stellung fördert und nicht dazu aufruft, irgendeinen Kult zu diskriminieren“. (Artikel 9, Absatz 2). Er zieht es vor, gegenüber allen eine gleichermaßen distanzierte Haltung einzunehmen. Die Autonomie der Kulte besteht darin, dass sie „sich nach ihren eigenen Statuten organisieren und sich ihre eigenen kirchenrechtlichen Gesetze geben dürfen“. (Artikel 8, Absatz 1). Es steht ihnen frei, „die Form der Vereinigung zu wählen, in der sie ihre religiösen Überzeugungen bekunden wollen: als anerkannter Kult, Religionsgemeinschaft oder als religiöse Gruppierung.“ (Artikel 5, Absatz 3).

Angesichts des religiösen Pluralismus hat sich der rumänische Staat dafür entschieden, gegenüber allen religiösen Kulturen eine Position der Neutralität einzunehmen, und zwar eine wohl ausgewogene Neutralität. Denn ein differenziertes Anerkennungssystem bietet den anerkannten Kulturen einen Status an, der ihnen gegenüber den anderen eine Reihe von Privilegien einräumt.

Der rumänische Staat unterhält auf diese Weise eine bevorzugte Beziehung zu den anerkannten Kulturen und kooperiert mit ihnen in „Bereichen von allgemeinem Interesse“ (Artikel 9, Absatz 4), indem er ihnen Folgendes gewährt:

- Direkte Unterstützung bei der Zahlung der „Gehälter für die geistlichen und nichtgeistlichen Mitarbeiter“ (Artikel 10, Absatz 4), für die Arbeit der „Unterabteilungen des Kultes, für Reparaturarbeiten und den Bau von Gebäuden“ (Artikel 10, Absatz 6) sowie für die Förderung ihrer Arbeit als „soziale Dienstleistende“ (Artikel 10, Absatz 7).
- Indirekte Unterstützung durch „Steuererleichterungen“ (Artikel 11); so sind z. B. die „Beiträge der Bürger für die Kulte von der Einkommensteuer abzugsfähig“, und der Staat unterstützt „Spenden zugunsten der Kulte“ (Artikel 10, Absatz 3).

Gleichzeitig erhalten die anerkannten Kulte auch Unterstützung für

ihre „kulturellen und sozialen Tätigkeiten im Ausland“ (Artikel 9, Absatz 4). Es steht ihnen außerdem die Möglichkeit offen, mit den zentralen Behörden Abkommen in den „Bereichen von allgemeinem Interesse“ zu schließen (Artikel 9, Absatz 5). Einige der anerkannten Kulte haben einen Großteil dieser Vergünstigungen bereits während der kommunistischen Zeit genossen und ebenso in den zurückliegenden siebzehn Jahren nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes.

Der wichtige Fortschritt, den das Gesetz von 2006 im Hinblick auf die Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat gebracht hat, besteht darin, dass es der unterschiedlichen Behandlung der Kulte durch den Staat eine Rechtfertigung verleiht. So gewährt dieses Gesetz den anerkannten Kulturen den Status von „gemeinnützigen juristischen Personen“ (Artikel 8, Absatz 1), weil der rumänische Staat ihre „geistliche, erzieherische, karitative und kulturelle Bedeutung anerkennt und sie als gesellschaftliche Partner und als wichtige soziale Faktoren betrachtet“ (Artikel 7, Absatz 1). Somit bedeuten die Vorteile, die die anerkannten Kulte im Gegensatz zu den nicht anerkannten genießen, keine Diskriminierung mehr, weil die ihnen gewährte Unterstützung durch die öffentlichen Dienstleistungen, die sie erbringen, gerechtfertigt wird.

Der Rechtsstatus der Religionsgemeinschaften

Das Gesetz über die Religionsfreiheit unterteilt die religiösen Konfessionen in drei Kategorien:

Die religiösen Kulte. Laut Gesetz gibt es achtzehn anerkannte Kulte.² Auch wenn ihnen die Anerkennung gewährt wurde, müssen sie ihre Satzungen vorlegen, welche mit dem Kultgesetz in Einklang stehen müssen, um gebilligt zu werden.

Auf Beschluss der Regierung können Religionsgemeinschaften den Status eines anerkannten Kults erhalten. Der Vorschlag hierzu muss vom

² Die Rumänisch-orthodoxe Kirche, das Serbisch-orthodoxe Bistum von Temischar, die Rumänisch-katholische Kirche, die mit Rom unierte Kirche Rumäniens, die Griechisch-katholische Kirche, das Erzbistum der Armenischen Kirche, die Altrussische Kirche Rumäniens, die Reformierte Kirche Rumäniens, die Evangelische Kirche C.A. Rumäniens, die Lutherische Kirche Rumäniens, die Unitarische Kirche Siebenbürgens, die Union der Christlich-baptistischen Kirchen Rumäniens, die Christliche Kirche nach dem Evangelium, die Evangelisch-rumänische Kirche, die Union der Pfingstgemeinden, die Apostolische Kirche Rumäniens, die Christliche Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten Rumäniens, die Föderation jüdischer Gemeinden in Rumänien, die muslimische Gemeinschaft, und die Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas.

Ministerium für Kultur und Kulte eingebracht werden (Artikel 17, Absatz 1), wenn die Gemeinschaften den Beweis erbracht haben, dass sie bereits seit langer Zeit bestehen, Stabilität gewährleisten und ihre Existenz von öffentlichem Interesse ist. Dazu sind dem Ministerium folgende Nachweise zu erbringen:

- der Beweis dafür, dass die Gemeinschaft über eine ordentliche Satzung verfügt und ohne Unterbrechung seit mindestens zwölf Jahren auf rumänischem Boden tätig ist;
- die Originale der von den Mitgliedern unterzeichneten Mitgliederlisten. Es müssen rumänische Staatsbürger mit Wohnsitz in Rumänien sein, deren Zahl mindestens 0,1% der Gesamtbevölkerung des Landes ausmacht (ungefähr 21 500 Mitglieder);
- ihr Glaubensbekenntnis, die Organisations- und Funktionsstatuten sowie weitere Dokumente.

Die anerkannten Kulten genießen den Rechtsstatus gemeinnütziger Organisationen (Artikel 8, Absatz 1). Die Kulten sowie „ihre in ihren Satzungen oder kirchenrechtlichen Kodizes aufgeführten Teile sind juristische Personen“, die gesetzlich nicht dazu verpflichtet sind, sich gerichtlich oder notariell eintragen zu lassen.

Die Religionsgemeinschaften sind juristische Personen des Privatrechts. Sie bestehen aus natürlichen Personen, die sich zu denselben religiösen Überzeugungen bekennen und diese praktizieren (Artikel 6, Absatz 2). Sie erlangen den Status der Rechtspersönlichkeit, wenn sie sich bei einem Gericht ins Register der Religionsgemeinschaften eintragen lassen. Dort müssen sie den Antrag auf Registrierung, ein Original ihrer Satzungen, die Daten und Unterschriften von mindestens dreihundert Mitgliedern, ein Glaubensbekenntnis sowie Dokumente über ihren Sitz und das Vermögen der Vereinigung vorlegen.

Um den Rechtsstatus zu erhalten, müssen sie auch ein Gutachten des Ministeriums für Kultur und Kult sowie einen Beleg des Justizministeriums vorlegen, aus dem hervorgeht, dass der Name der Vereinigung noch nicht anderweitig verwendet wird.

Die zum Zeitpunkt der Verabschiedung des Gesetzes bereits bestehenden Vereinigungen, deren Haupttätigkeit die Ausübung religiöser Überzeugungen ist, können nach dem oben beschriebenen Verfahren den Status von Religionsgemeinschaften erlangen. Über ihre Umwandlung von einer Vereinigung in eine Religionsgemeinschaft und über ihre amtliche Eintragung als solche entscheidet der zuständige Richter. Er stellt fest, seit

wann die Vereinigung bereits ihre religiöse Überzeugung ausübt, denn dieser Zeitraum kann bei der Bestimmung der Dauer ihrer Tätigkeit mitberücksichtigt werden, sollte sie später einmal beantragen, als Kult anerkannt zu werden.

Religionsgemeinschaften genießen Steuervorteile im Zusammenhang mit ihren religiösen Aktivitäten, werden aber nicht direkt vom Staat subventioniert.

Religiöse Gruppierungen. Das ist die Form von Vereinigung ohne den Status der Rechtspersönlichkeit, in der sich Personen zusammenschließen können, die sich aus freiem Willen zu denselben religiösen Überzeugungen bekennen und diese praktizieren.

Dem Gesetz über die Religionsfreiheit zufolge gibt es also drei verschiedene Kategorien von Organisationsformen für die Kulte. Man kann auch sagen, dass der Status der Religionsgemeinschaft eine gewisse Anerkennung voraussetzt, bedenkt man, dass die betreffende religiöse Organisation der Zustimmung des Ministeriums für Kultur und Kult bedarf, um den Rechtsstatus zu erhalten; außerdem muss sie die Bedingungen hinsichtlich der Mitgliederzahl erfüllen (dreihundert) und über eine nationale Dachorganisation verfügen. In seinen an das Parlament gerichteten Erklärungen zur Begründung des Gesetzentwurfs über die Religionsfreiheit bestätigt das Ministerium für Kultur und Kult, dass „das System zur Regelung des religiösen Lebens, für das man sich entschieden hat, [...] zwei unterschiedliche Ebenen der Anerkennung vorsieht“, es sei somit „ein Regelsystem auf zwei Ebenen“.³

Doch nicht nur Kulte, die sich dem Anerkennungsverfahren unterzogen haben, genießen den Status von Rechtspersönlichkeiten. Aus Artikel 47 geht implizit hervor, dass jene Vereinigungen und Stiftungen, die gemäß dem Gesetz über Vereinigungen und Stiftungen⁴ den Status von Rechtspersönlichkeiten genießen und deren Haupttätigkeit die Ausübung religiöser Überzeugungen ist, auch weiterhin nach dem Gesetz über Vereinigungen und Stiftungen tätig sein können, sofern sie nicht als Religionsgemeinschaften anerkannt werden wollen. In dieser Lage können sich zum einen solche Vereinigungen befinden, die nicht den Status der Religions-

³ http://www.culte.ro/ClientSide/lege_libertate_rel.aspx oder in französischer Sprache: http://www.culte.ro/Files/Files/Law_489_2006.pdf.

⁴ Regierungsverordnung Nr. 26/2000 über Vereinigungen und Stiftungen, mit allen Abänderungen und Zusätzen gebilligt durch das Gesetz Nr. 246/2005.

Seine Seligkeit Teoctist (1915-2007), 5. Patriarch der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.



*Foto: churchphoto /
Matthias Mueller*

gemeinschaft anstreben, zum anderen aber auch jene mit weniger als dreihundert Mitgliedern, für die es aus diesem Grund nicht möglich ist, diesen Status zu beantragen.

So gesehen lässt sich also sagen, dass es vier Ebenen von Religionsgemeinschaften gibt:

1. die anerkannten religiösen Kulte;
2. die Religionsgemeinschaften;
3. die Vereinigungen, deren Haupttätigkeit der Praktizierung religiöser Überzeugungen gilt und die den Status gemeinnütziger Organisationen genießen, und
4. religiöse Gruppierungen.

Einige neue Elemente mit Auswirkung auf die Religionsfreiheit

Nach Artikel 5 (Absatz 5 und 6) ist es *verboten, Informationen oder persönliche Daten im Zusammenhang mit der persönlichen Überzeugung oder der religiösen Überzeugung einzufordern oder zu verbreiten*; außerdem ist es nicht mehr verpflichtend, „im Umgang mit staatlichen Behörden oder Rechtspersonlichkeiten des privaten Rechts seine Religion anzugeben“. Diese Bestimmung verringert die Gefahr der Diskriminierung aus religiösen Gründen, etwa bei der Arbeitsplatzsuche, im Wettbewerb um bessere Stellen oder bei schulischen Prüfungen, und sie verhindert den Missbrauch vonseiten der Behörden. Absatz 5 sieht zwei Ausnahmefälle vor, in denen persönliche Angaben zur Überzeugung oder Religionszugehörigkeit eingefordert werden dürfen: Bei gesetzlich genehmigten Volkszählungen oder in solchen Fällen, in denen der Betroffene „seine ausdrückliche Zustimmung erteilt hat“.

Nach Artikel 23 (Absatz 3) *dürfen Pastoren und Priester nicht gezwungen werden, Fakten offen zu legen, die ihnen anvertraut wurden* oder von denen sie im Rahmen ihrer Amtsausübung Kenntnis erlangt haben.

Die Frage, ob Geistliche den Behörden Informationen über das Privatleben ihrer Gemeindeglieder geben dürfen, wird in der rumänischen Öffentlichkeit immer noch diskutiert. In diesem besonderen Fall ist der Schutz der Geistlichen, so wie ihn der genannte Artikel fordert, ganz besonders wichtig. Diese Bestimmung ist auch deshalb gerechtfertigt, weil nach dem Sturz des kommunistischen Regimes Geistliche wiederholt gezwungen wurden, vor Gericht als Zeugen aufzutreten und Aussagen zu Tatbeständen zu machen, von denen sie bei der Anwendung der Kirchenordnung erfahren hatten.

Jeder Versuch, die Ausübung einer religiösen Handlung zu verhindern oder zu stören, ist strafbar (Artikel 13, Absatz 1). Dieses Gesetz schützt die Kirche vor Personen oder Gruppen von außen aber auch aus den eigenen Reihen. Solche Handlungen werden nach Artikel 246 des Strafgesetzbuchs⁵ geahndet und ziehen eine Haftstrafe von einem bis sechs Monaten oder eine Geldstrafe nach sich. Die gleiche Strafe erwartet jeden, der einen anderen dazu zwingt, an einem Gottesdienst teilzunehmen oder eine Kulthandlung zu verrichten. Die Schändung eines „Grabmals, einer Urne oder eines Leichnams wird mit Haft von einem bis fünf Jahren oder eine Geldstrafe geahndet“.

⁵ Die Abänderungen des Gesetzes Nr. 301/2004 des Strafgesetzbuchs wurden im *Amtsblatt*, 1. Teil, Nr. 303 vom 12. April 2005 veröffentlicht.

Hinsichtlich der *Anwendung der Kirchenordnung* anerkennt Artikel 26 die Zuständigkeit der „kircheneigenen Rechtsorgane“ entsprechend den betreffenden Satzungen und Bestimmungen und stellt fest, dass „für interne Probleme bezüglich der Kirchenordnung ausschließlich die kirchenrechtlichen Statuten und Bestimmungen Anwendung finden“. Wenn also die Kirche Disziplinarmaßnahmen gegen einige ihrer Mitglieder anwendet und diese dagegen klagen, entscheidet das Kirchengericht auf der Grundlage der geltenden Gesetze des jeweiligen Kultes. Desgleichen können gemäß Artikel 23, Absatz 2 und Artikel 32, Absatz 3 Angestellte eines Kultes nach dessen Satzungen und Bestimmungen Disziplinarmaßnahmen unterworfen werden, wenn sie gegen Prinzipien der Lehre oder der Moral des Kultes verstoßen haben.

Diese Bestimmungen schützen die Kirche vor den Angriffen der eigenen Mitglieder oder Angestellten; sie gewährleisten, dass nach der Kirchenordnung verfahren wird, deren Normen und Maßnahmen eingehalten werden müssen.

Artikel 27 erklärt, dass die heiligen Gegenstände der Kirche nicht beschlagnahmt werden dürfen und unantastbar sind, selbst dann, wenn die Kirche außerstande ist, ihre Schulden zu begleichen. Des weiteren heißt es, dass die Kirchen selber bestimmen dürfen, unter welchen Bedingungen es zulässig ist, die heiligen Gegenstände zu entfernen. „Die Entfernung heiliger Besitztümer ist nur unter den vom jeweiligen Kult festgesetzten Bedingungen möglich.“ Außerdem stellt das Gesetz fest, dass „Personen, die aus dem Kult wieder austreten, *keine Ansprüche auf dessen Stammvermögen geltend machen können* (Artikel 31), d.h. sie dürfen die Spenden und Beiträge, welche sie an den besagten Kult geleistet haben, nicht zurückfordern.

Die Ausgaben für die Gewährleistung und Förderung der Tätigkeiten des Kultes werden in erster Linie aus eigenen Mitteln gedeckt. Neben der finanziellen Unterstützung für die Zahlung von Gehältern und Betriebskosten sowie für die Kosten von Reparaturarbeiten und Neubauten können die religiösen Kulte außerdem Subventionen für ihre karitative Tätigkeit in Krankenhäusern, Kinder- und Altenheimen und für sonstige Wohltätigkeitsarbeit in Anspruch nehmen.⁶

⁶ Regierungsverordnung Nr. 82 vom 30. August 2001 über die Bereitstellung bestimmter Arten von finanzieller Unterstützung für Unterabteilungen der anerkannten Kulte in Rumänien, gebilligt durch das Gesetz Nr. 125 vom 18. März 2002, Artikel 3, Absatz 1.

Die Beiträge und *Spenden der Gläubigen sind von der Einkommensteuer abzugsfähig* (Artikel 10, Absatz 3). Das Steuergesetz⁷ erlaubt es juristischen Personen, die eine Kirche finanziell unterstützen, den gezahlten Betrag in Höhe von bis zu 3/1000 ihres Umsatzes von der Gewinnsteuer abzusetzen. Allerdings dürfen dabei 20% der zu zahlenden Gewinnsteuer nicht überschritten werden. Natürliche Personen können den Betrag, den sie an die Kirchen entrichtet haben, in Höhe von bis zu 2% der Gewinnsteuer in Abzug bringen. Bei den Bestimmungen von Artikel 10, Absatz 3 des Gesetzes über die Religionsfreiheit geht es um mehr als nur um Steuervergünstigungen. In den Debatten zwischen dem Ministerium für Kultur und Kulte und den Vertretern der anerkannten Kulte über den Entwurf zu diesem Gesetz hat man sich auf diese Bestimmung geeinigt, weil man die Ungleichheit zwischen den Kulturen, die finanzielle Unterstützung vom Staat erhalten, und jenen verringern wollte, die darauf verzichten. Deshalb hat man beschlossen, dass Spenden an Kulte, die keine öffentlichen Gelder erhalten, in höherem Maß von der Gewinnsteuer der Spender abzugsfähig sind als dies bei anderen gemeinnützigen Organisationen der Fall ist. Die Zeit wird zeigen, ob diese Norm dem politischen Willen des Staates entspricht, oder ob sie nur in das Gesetz aufgenommen wurde, um die Verhandlungen über das Gesetz zu beschleunigen und nie Anwendung finden wird. Die Anwendung dieses Artikels ist möglich, wenn das Gesetz über die Staatsfinanzen und das Haushaltsgesetz mit dem Gesetz über die Religionsfreiheit in Einklang gebracht werden. Meiner Ansicht nach wird diese Bestimmung voraussichtlich für alle anerkannten Kulte angewandt werden, selbst wenn das Gesetz über die Staatsfinanzen den steuerabzugsfähigen Prozentsatz erhöht, weil das Gesetz keine unterschiedliche Anwendung je nach Kirche vorsieht.

Die Schwachpunkte des Gesetzes

Das Gesetz über die Kulte betrifft einen sehr heiklen Bereich, der großem Druck vonseiten der Mehrheitskirche, der Interessengruppen und der Menschenrechtsorganisationen ausgesetzt ist und in dem die internationalen Organisationen über die Einhaltung der internationalen Verpflichtungen und der Standards der Religionsfreiheit wachen. Wenn es also zutrifft, dass „jedes Gesetz verbesserungsfähig“ ist, so gilt diese Aussage im besonderen Maß für eines, das den so sensiblen Bereich der reli-

⁷ Steuergesetz, Artikel 21, Abschnitt 4.

giösen Kulte regelt. Das von uns betrachtete Gesetz enthält einige Bestimmungen, die nicht die glücklichsten Lösungen anbieten oder aber nicht angewendet werden können, selbst wenn sie vernünftig sind. Ich möchte hier einige anführen.

Artikel 12, in dem es um das Verbot geht, religiöse Symbole in der Öffentlichkeit zu beleidigen, schützt zwar die religiösen Symbole der Kulte, birgt aber dennoch ein hohes Risiko, fehlinterpretiert zu werden. Das Bekenntnis zu einem bestimmten Kult könnte als eine Beleidigung der religiösen Symbole eines anderen ausgelegt werden, da manche Fragen in der Lehre der verschiedenen Kulte ganz unterschiedlich gesehen werden. Deshalb wird dieser Artikel von mehreren Kulturen und Nichtregierungsorganisationen in Frage gestellt. Der zum Zeitpunkt der Annahme des Gesetzes amtierende Staatssekretär für die Kulte betont, dass diese Bestimmung „lediglich als eine Grundsatzäußerung zu verstehen ist, die in der Praxis keinerlei rechtliche Folgen nach sich zieht“.⁸ Diese Auslegung befriedigt die Kritiker keineswegs, denn sie befürchten, dass sich hinter dieser Bestimmung gefährliche Absichten verbergen könnten.

Auch der *Zugang zu den Friedhöfen* ist ein heikler Punkt. An vielen Orten gibt es nur konfessionelle Friedhöfe, die der Mehrheitskirche gehören, und in einigen weigert sich das Kirchenpersonal, dort Personen zu bestatten, die religiösen Minderheiten angehören, es sei denn, sie sind bereit, sich nach orthodoxem Ritus beisetzen zu lassen. Um derartige Situationen zu vermeiden, haben die Minderheitenkulte darauf gedrängt, dass das Gesetz über die Religionsfreiheit Lösungen für diese Probleme anbieten möge.

Die gefundene Lösung lautet, wie aus Artikel 28 hervorgeht, dass die lokalen Behörden verpflichtet werden sollen, „in jeder Gemeinde Friedhöfe einzurichten“, in denen „Zonen für jeden anerkannten Kult vorgesehen sind“. Im selben Artikel heißt es auch, dass in solchen Gemeinden, in denen es noch keinen derartigen Friedhof gibt, die Verstorbenen auf dem alten Friedhof „nach dem Ritus des Kultes“ zu bestatten sind, „dem sie angehören“, und das auch, wenn es sich um einen konfessionellen Friedhof handelt (eine Ausnahme bilden jüdische und muslimische Begräbnisstätten).

⁸ Das sagte er in dem Gespräch, das nach der Verabschiedung des Gesetzes über die Religionsfreiheit und den allgemeinen Umgang mit den Kulturen vom Ministerium für Kultur und Kulte zusammen mit den Vertretern der anerkannten Kulte geführt wurde.

Ein Jahr nach der Verabschiedung des Gesetzes stellte man fest, dass dieser Artikel nicht die erwarteten rechtlichen Folgen zeitigte. So wurde auf dem Lande kein einziger Friedhof neu angelegt, und wie es aussieht, betrachten die rumänischen Behörden das Problem nicht als vorrangig. Manch einer ist hinsichtlich der Anwendung dieser Vorschrift skeptisch, denn eine ähnliche Bestimmung gab es bereits im Gesetz über den allgemeinen Umgang mit den religiösen Kulturen aus kommunistischer Zeit, und auch sie war wirkungslos, denn es gibt immer noch Orte ohne einen Friedhof. Zu kommunistischer Zeit besaß jeder das Recht, nach dem Ritus des Kultes bestattet zu werden, dem er angehörte. Trotz der Bestimmung des vorliegenden Gesetzes, wonach Verstorbene auf den bestehenden Friedhöfen nach dem Ritus des Kultes bestattet werden können, dem sie angehören, hat sich die Lage praktisch nicht geändert, und die Minderheitenkulte sehen sich immer noch mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert wie in den vergangenen sieben Jahren.

Artikel 39 besagt, es bestehe für alle Schüler und Studenten gleich welcher Religion oder Konfession die Möglichkeit, Konfessionsschulen zu besuchen, und *es werde ihnen die Freiheit der religiösen Erziehung gemäß ihrer eigenen Religion oder Konfession garantiert*. Im staatlichen Schulwesen ist eine solche Bestimmung absolut normal und notwendig, für Konfessionsschulen indes ist sie falsch. Warum? Weil die Schüler, die sich für eine solche Schule entscheiden, dies aus dem Grund tun, dass sie die Bedingungen und die Qualität der betreffenden konfessionell ausgerichteten Schule bevorzugen. Die Konfessionsschule darf die religiöse Freiheit der Schüler nicht verletzen, und letztere dürfen nicht verlangen, dass ein anderer Religionsunterricht angeboten wird als der, zu welcher sich die Konfessionsschule, die sie besuchen, bekennt.

Schlussfolgerung

Das Gesetz über die Religionsfreiheit und den allgemeinen Umgang mit den Kulturen stellt einen konkreten Fortschritt in der Entwicklung der Religionsfreiheit und der Beziehungen von Staat und Kirche dar und wird von der großen Mehrheit der anerkannten Kulturen unterstützt. Es gewährt den Bürgern die religiösen Rechte, die ihnen in den internationalen Menschenrechtsdokumenten garantiert werden. Was das Verhältnis des Staates zu den Kirchen betrifft, so wird durch das Gesetz ein Anerkennungssystem für die Kulturen geschaffen, und die Privilegien gelten für alle achtzehn anerkannten Kulturen. Der Rechtsstatus der Kulturen wird rein vom

Gesetz her auf drei Stufen geregelt. In Wirklichkeit aber lassen sich die Kulte in Rumänien in vier Kategorien einteilen:

- die anerkannten Kulte, unter denen die Orthodoxe Kirche immer noch zumindest die „erste unter gleichen“ ist
- die Religionsgemeinschaften
- die Vereinigungen des allgemeinen Rechts (mit Vereinsstatus)
- und die religiösen Gruppierungen

Die großen Probleme, für die das Gesetz noch keine befriedigende Lösung anbietet, sind die Restriktionen bei der Erlangung des Status einer Religionsgemeinschaft und eines anerkannten Kultes. Die Gefahr, dass das Verbot, sich öffentlich über religiöse Symbole zu mokieren, falsch interpretiert wird, und auch die Bestimmungen hinsichtlich der religiösen Erziehung bergen die Gefahr von Diskriminierung und Spannungen unter den Kulturen. Die interkonfessionellen Streitigkeiten auf Grund der Schwierigkeiten, mit denen die Minderheitenkirchen bei der Bestattung ihrer Mitglieder konfrontiert sind, werden in Rumänien auch weiterhin bestehen. Eine Lösung für dieses Problem ist nur auf administrativem Weg möglich, indem jedem Verstorbenen eine angemessene letzte Ruhestätte gewährleistet wird, wo er nach dem besonderen Ritus seiner Religion beigesetzt werden kann.

Trotz all seiner Unzulänglichkeiten hat dieses Gesetz jedoch wesentliche Verbesserungen gebracht, weil es die Neutralität des Staates und die religiöse Tätigkeit der Kulte gewährleistet sowie die Bürger vor Diskriminierung schützt.

Welche Rolle spielt die Versöhnung bei der Festigung der Religionsfreiheit?*

Alain Garay

Anwalt am Pariser Berufungsgericht und Mitglied der beratenden Expertengruppe zu Fragen der Religions- und Überzeugungsfreiheit (OSZE), Frankreich

Soll ich der Hüter meines Bruders sein? (1 Mo 4,9)

Einleitung

Wenn wir uns der Frage widmen, welche Rolle die „Versöhnung“ bei der Festigung der Religionsfreiheit spielt, so erfordert das zunächst eine kritische Betrachtung dieses Begriffs. Die Veranstalter dieser Expertentagung haben das Thema ganz allgemein formuliert und erklärt: *„Die meisten von Ihnen sind mit Fragen der Rechtsstaatlichkeit bestens vertraut, insbesondere, wenn es um deren Auswirkungen auf die Religionsfreiheit geht. Das Prinzip der Versöhnung, welches ja von den Glaubensgemeinschaften stammt, ist eine weitere Möglichkeit, die Religionsfreiheit nachhaltig zu fördern.“* Diese Aussage kommt einer ideologischen Kehrtwendung gleich, denn a priori ist die Festigung der Religionsfreiheit ausschließlich eine Sache des Rechts und nicht der Religionen.¹

Zunächst einmal besteht weder Einvernehmen noch Einhelligkeit darüber, was unter dem Begriff der „Versöhnung“ im religiösen Sinn zu verstehen ist, denn es handelt sich hier um einen moralischen und somit kulturell unterschiedlich aufgefassten Begriff. Er gehört in den Bereich der Moral und ist deshalb nicht neutral, ganz im Gegensatz zum Recht, das den Grundsatz der Religionsfreiheit allgemeingültig festlegt. Andererseits aber kann dieser Begriff, sofern man ihn wie hier im Zusammenhang mit der Festigung der Religionsfreiheit nennt, auch zu einem Werkzeug werden, mit dem sich Spannungen und Konflikte lösen lassen, bei denen man mit den wesentlichen Garantien der Religionsfreiheit als einem Men-

* Referat vorbereitet für die Zusammenkunft der beratenden Expertengruppe der OSZE zu Fragen der Religions- und Überzeugungsfreiheit, die vom 9.-13. September 2007 in Richmond, Virginia, USA, stattfand, an welcher der Autor jedoch leider nicht teilnehmen konnte (Anm. d. Red.).

¹ Einen religiösen Ansatz vertritt z.B. Kardinal Paul Shan in seinem Artikel: *Role of Peacemakers*, in: *Fides et Libertas*, Zeitschrift der International Religious Liberty Association, Silver Spring, Maryland, USA, 2005, S. 79-84.

schenrecht nicht mehr weiter kommt. Deshalb darf man sich fragen, ob und wie man auf diesen moralischen Begriff (Teil 1) zurückgreifen kann, um ihn besser in die Rechtsordnung zu integrieren, die diesen ja durchaus auch kennt (Teil 2).

Offensichtlich ist nämlich eine Versöhnung nicht möglich, wenn nicht zuallererst die Ausübung der Religionsfreiheit rechtlich bestätigt und garantiert wird.

I. Reichweite und Grenzen des Versöhnungsbegriffs bei der Festigung der Religionsfreiheit

1. Die Wurzeln des Versöhnungsbegriffs liegen in der Vorstellung von einer „auf Verträgen beruhenden Gesellschaft“

Sowohl im moralischen als auch im religiösen Sinn beruht der Begriff der „Versöhnung“ auf einer Logik des Einfühlens. Er setzt voraus, dass die betreffenden Parteien miteinander in Einklang lebten oder sich zumindest gegenseitig achteten. So gesehen hätten wir es also mit einer Annäherung und Abstimmung aufeinander zu tun, deren Ziel es ist, eine frühere Übereinstimmung wiederherzustellen. Die Beziehungen der religiösen Gruppen oder der Gläubigen untereinander sind nicht unbedingt versöhnlicher Natur. Man betrachte doch nur, wie sehr sich die interreligiösen Spannungen auf internationaler Ebene zuspitzen. Aus vielerlei Gründen gilt das Gleiche für das Verhältnis der religiösen Gruppen zu manchen Staaten.

Als Ersatz für die Mechanismen des Rechtsstaates erscheint die Versöhnung manchem als eine Alternative zum Recht als grundlegender Garantie für die Religionsfreiheit. Warum? Einerseits sind die rechtlichen Garantien der Religionsfreiheit in einigen Situationen nicht effektiv, weil keine Strafverfolgungs- oder Sanktionsmaßnahmen vorgesehen sind. Regelmäßig erreichen uns Meldungen aus aller Welt darüber, dass das Recht auf Religionsfreiheit gelehnet oder missachtet wird. Das berichten die Gläubigen selber oder aber Dritte. Deshalb ist die Versuchung groß, auf so genannte „Versöhnungsmechanismen“ zurückzugreifen, um die Krisen und Konflikte friedlich beizulegen, in denen die Religionsfreiheit verletzt wird. Vom Standpunkt der betreffenden Religionen aus betrachtet, die selber häufig über interne Normen zur Konfliktregelung verfügen, erscheint die Aussöhnung diesen Normen besser gerecht zu werden, bedeutet doch eine Versöhnung, dass man die Parteien einander

annähert, sie zusammenbringt, ohne sich auf die von außen kommende Rechtsordnung zu berufen. Der Gedanke der Versöhnung würde demnach besser akzeptiert und wäre besser geeignet, die Parteien einander näher zu bringen, ohne dass dazu Strafverfolgungs- und Sanktionsmaßnahmen von außen eingeleitet werden müssten. Indem sich also die Logik der Versöhnung auf die „Geltung“ von privaten Interessen beruft, nimmt sie dem Staat und den staatlichen Behörden die ihnen zukommende Macht zur Intervention. (Viele nationale Rechtssysteme weisen dem Staat und den staatlichen Behörden die Rolle von Garanten oder Schiedsrichtern für die Ausübung der Religionsfreiheit zu. Das ist die Grundlage für die laizistische Auffassung vom Verhältnis der religiösen Bewegungen zur Gesellschaft.) Die Vorstellung vom privaten Charakter der Interessen stützt sich auf ein Gesellschaftsmodell, das seine Probleme selber löst. In einem solchen Rahmen bewahrt sich die Zivilgesellschaft ihre persönliche Autonomiesphäre und greift auf ihre eigenen Regulierungsmechanismen zurück.² Laurent Cohen-Tanugi schlägt vor, dieses selbstregulierte Gesellschaftsmodell als „société contractuelle“ zu bezeichnen, als eine „auf Verträgen beruhende Gesellschaft“: „... d.h. eine multipolare Gesellschaft, in der die Macht aufgeteilt ist und die im Wesentlichen durch Verträge zusammengehalten wird. Nicht nur im übertragenen Sinn bedeutet ein Vertrag ein System von Rechten und Verpflichtungen zwischen dezentralisierten Partnern, ein System also, das die Machtverteilung und die Selbstregulierung der Gesellschaft sicherstellt.“

Grundlage für jede Versöhnung im moralischen Sinn stellt der klassische Mechanismus der Vermittlung dar, der all jenen wohl vertraut ist, die praktisch mit dem internationalen Recht zu tun haben (Diplomaten, Unterhändler, internationale Organisationen, manche Nichtregierungsorganisationen). Wenn die Ausübung der Religionsfreiheit gefährdet ist, lässt sie sich mit Hilfe solcher Mechanismen wieder stärken, etwa durch Beratungen, gegenseitigen Austausch, Diskussionen, durch Arbeitsgruppen und Kommissionen, durch Mediation und Aussöhnung, durch Vergleich und gütliche Einigung, kurz, durch alternative, nichtrechtliche Methoden zur Konfliktlösung. Die bedeutendsten Religionen der Welt greifen von jeher in vielen Bereichen auf diese Form des religiösen, kulturellen oder politischen Austausches zurück.

² Laurent Cohen-Tanugi: *Le droit sans l'Etat*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1992, S. 5 ff.

Religionsführer sind, soziologisch betrachtet, von Natur aus Profis für den Meinungsaustausch und die Konfliktlösung innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaften. In vielen christlichen Gruppen spielt der Begriff der Versöhnung als religiöser Handlung eine zentrale Rolle in der Religionsausübung. So kommt der Versöhnung in der katholischen Kirche z.B. ein ebenso wichtiger Stellenwert zu wie einem Sakrament oder einer liturgischen Bußhandlung.

Dennoch ist es paradox, wenn in jüngster Zeit auf internationaler Ebene bei der Lösung unterschiedlicher Konfliktsituationen in Südafrika, Mozambique, in Marokko und Kolumbien auf so genannte Versöhnungsmechanismen rekurriert wird, denn in diesen Fällen geht es doch gerade darum, dass die Maßnahmen zur internen Selbstregulierung versagt haben. Gerade weil es den betreffenden Gruppen nicht gelingt, ihre unterschiedlichen Interessen miteinander zu vereinbaren, werden Versöhnungsmechanismen als Hilfsmittel herangezogen.

2. Versöhnungsmechanismen können die gesellschaftliche Verantwortung der Beteiligten gefährden

Bei der moralischen Versöhnung liegt es allein in der Macht und Befugnis der beteiligten Parteien, gemeinsam den Rahmen abzustecken, in dem Lösungen möglich sind, die ausschließlich den Anforderungen der betroffenen Parteien gerecht werden. Die beteiligten Parteien können einen fruchtbaren Rahmen für den gegenseitigen Austausch und den Dialog herstellen, ohne dass von außen die Rechtsordnung eingreifen muss. Versöhnung findet statt in Form von gütlichen Einigungen, Arrangements und Anpassungen, also durch Konzessionen und Kompromisse, die allerdings auch dazu führen können, dass die Parteien bei ihrer Suche nach einem Terrain, auf dem sie zu einer gegenseitigen Verständigung gelangen können, ihre eigene Verantwortlichkeit aufgeben. Warum?

Zunächst einmal ist durch nichts gewährleistet, dass in den Phasen der Versöhnung und bei der Lösung des Konflikts das geltende Recht geachtet wird, vor allem dann, wenn es um Fragen geht, mit denen die Parteien überfordert sind oder die sie nicht betreffen (z.B. die Beteiligung an öffentlichen Arbeiten und Untersuchungen zur Religionsfreiheit, bei denen die Religionsdemographie eines bestimmten Landes unberücksichtigt bleibt, oder bei denen die eine oder andere Dimension im Zusammenhang mit Minderheitenbewegungen vernachlässigt wird,

usw.³) Deshalb muss sich jegliches Handeln auf diesem Gebiet in einem demokratischen Rahmen vollziehen und sich auf eine demokratische Methode stützen, so dass die allgemeinen Prinzipien des Rechts geachtet werden. Dabei dürfen die Regeln für das Leben in der Gemeinschaft, also das *ius communis*, bzw. der Rousseausche Gesellschaftsvertrag, nicht außer Acht gelassen werden.

Außerdem darf auf diesem Gebiet nichts unternommen werden, ohne dass zuvor die möglichen Auswirkungen auf die Gesellschaft insgesamt ermittelt worden sind (z.B. darf nicht unberücksichtigt bleiben, wie hoch die Bereitschaft innerhalb der Bevölkerung oder einer Bevölkerungsgruppe ist, eine bestimmte Gesetzgebung anzunehmen). In einigen Ländern hat man sich bei den Auseinandersetzungen um das „islamische Kopftuch“, in denen letztendlich ein Kompromiss zwischen Politik und öffentlicher Meinung erzielt wurde – in Frankreich z.B. durch die „Stasi“-Kommission⁴ –, bemüht, eine „laizistische Versöhnung“ herbeizuführen ... Bei allem Streben nach Versöhnung muss man also aufpassen, dass die Nebenwirkungen bestimmter Formen von Einmütigkeit vermieden werden. Deshalb sagt Danielle Hervieu-Léger: *„Die Religionsfreiheit kann nur dann als ein absolutes Recht eingefordert werden, wenn diese Forderung mit dem uneingeschränkten Bekenntnis zur Achtung der Menschenrechte als System einhergeht. Eine Gruppe, die für sich die Vorteile dieses Systems in Anspruch nimmt, muss sich also bereit erklären, sich selber in die Abhängigkeit dieses Systems zu begeben.“*⁵

Innerhalb der auf Verträgen basierenden Gesellschaft, in der weder die Religionen noch der Staat wie in früheren Zeiten eine monopolistische Machtposition innehaben, darf man sich beim Prozess der Versöhnung nicht über die allgemein gültigen demokratischen Normen hinwegsetzen. Weder die Vertreter der Religionen noch die des Staates sind befugt, allein den Rahmen für die demokratische Ausübung der Religionsfreiheit festzusetzen (man denke nur an die Kompromisse, die früher, zu Zeiten des Kalten Krieges, zwischen bestimmten Kirchen Osteuropas und den Füh-

³ Zu Fragen „nationaler Minderheiten“ siehe: The Lund Recommendations on the Effective Participation of National Minorities in Public Life and Explanatory Note, Büro des Hohen Kommissars für nationale Minderheiten, OSZE, Den Haag, Niederlande, September 1999 (www.osce.org/hcnm/).

⁴ Benannt nach ihrem Vorsitzenden Bernard Stasi.

⁵ Danielle Hervieu-Léger: *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Essais, Flammarion, 1999, S. 263.

ern der ehemaligen kommunistischen Blockstaaten ausgehandelt wurden). Es geht um die Freiheit, ja es geht noch viel mehr um Integration als um Versöhnung. Hier kommen andere Handlungsträger mit ins Spiel, wie die gewählten Volksvertreter und Symbolträger, nämlich die Vertreter internationaler Organisationen (UNO, OSZE, Europarat usw.) und spezieller Nichtregierungsorganisationen sowie Leute aus der Praxis (Richter, Staatsanwälte, Rechtsanwälte) usw.⁶

II. Versöhnung als formale und wirksame Garantie der Religionsfreiheit: die Wahrung des Friedens

1. Die Institutionalisierung von Versöhnungsmechanismen

Im Rahmen der „Übergangsrechtsprechung“ versucht man, durch Vermittlung und Verhandlungen zu versöhnlichen Lösungen zu gelangen, d. h. man möchte eine möglichst gütliche Einigung von Streitsachen erzielen (Prüfung der Rechtssache nach Artikel 38 der europäischen Menschenrechtskonvention). Die vielen verschiedenen Methoden, die zu diesem Zwecke im transnationalen Bereich angewendet werden, haben den Versöhnungsmechanismen einen symbolischen Stellenwert verliehen, der sich unbestreitbar auch in der Praxis auswirkt. Es verwundert deshalb nicht, dass sich die Frage stellt, ob etwas Vergleichbares nicht auch bei der Festigung der Religionsfreiheit möglich ist. Unter Vorbehalt der oben genannten Grenzen und Präzisierungen entspricht die Institutionalisierung von Versöhnungsmechanismen tatsächlich der Tatsache, dass die Zivilgesellschaft als wichtiger Handlungsträger im transnationalen Bereich immer mehr in Erscheinung tritt. Dieses Phänomen hat sich beim Schutz der Menschenrechte und des humanitären Rechts bereits abgezeichnet und ist immer stärker geworden, je mehr Bedeutung der Einzelne als Person erhält. Von nun an rechtfertigt allein schon der Personenstatus – von Einzelpersonen oder Gemeinschaften – bestimmte Rechte oder Garantien. Das beweist z.B. die Entscheidung der interamerikanischen Menschenrechtskommission vom 12. März 2002, in der diese Organisation abschließend zu der Überzeugung gelangt, dass die von den

⁶ 2001 gehörte die Oberste Bundesbehörde der Vereinigten Staaten zu den wenigen Institutionen, die Versöhnungsprogramme in solchen Streitigkeiten förderte, in denen sich Gruppen auf Grund ihrer unterschiedlichen „religiösen Zugehörigkeit“ gegenüberstanden. Siehe hierzu das Interview mit M. Farr, dem Leiter des Büros für Religionsfreiheit in der Welt im amerikanischen Außenministerium (<http://usinfo.state.gov/journals/itdthr/1001/ijdf/frfarr/htm>).

Behörden der Vereinigten Staaten in Guantanamo inhaftierten „Taliban“ sich auf ihr im Frieden wie im Krieg gleichermaßen geltendes unveräußerliches Recht berufen können, ihren Rechtsstatus durch ein zuständiges Gericht feststellen zu lassen.⁷

Auch wenn Versöhnungsmechanismen institutionalisiert und politisch anerkannt werden, stellt sich weiterhin die Frage, inwieweit es legitim ist, den beteiligten Parteien regulierende Funktionen zuzusprechen, insbesondere solchen Nichtregierungsorganisationen, die im Verdacht stehen, private oder Parteiinteressen auf militante Weise zu vertreten. Deshalb sind die Parteien verpflichtet, die Legitimität ihres Wirkens nachzuweisen und für Transparenz zu sorgen - eine Forderung, der nicht leicht nachzukommen ist. Man denke nur rein prosaisch an die materiellen und finanziellen Voraussetzungen für die friedliche Beilegung von Konflikten auf dem Gebiet der Religionsfreiheit: Wer finanziert was, wie und warum? Wie werden die beteiligten Parteien ausgewählt?

Und das Ganze wird immer teurer. Diese Erfahrung hat der Verfasser dieser Zeilen selber machen müssen, als es darum ging, in einer europäischen Hauptstadt unter der Schirmherrschaft der Europäischen Menschenrechtskommission im Rahmen von Diskussionen mit Regierungsvertretern zu einer gütlichen Einigung zu gelangen. Im Anschluss an eine ziemlich hart geführte Auseinandersetzung stellte sich schließlich heraus, dass die Phase der Verhandlungen und des Gedankenaustausches am teuersten gewesen war – und dies auf Grund der damit verbundenen Reisekosten sowie der Honorare für Übersetzer und Dolmetscher.

2. Versöhnung als Möglichkeit der Verhütung, der Vorbeugung und des Umgangs mit Verstößen gegen die Religionsfreiheit

Ziel der Versöhnung als einer Form der friedlichen Konfliktlösung ist es, eine Verbindung wieder aufzunehmen und neu zu knüpfen, über die eine Beruhigung erreicht und die Garantie der Religionsfreiheit wiederhergestellt werden kann. Dazu müssen entweder Gläubige bzw. ihre jeweiligen Gemeinschaften mit Staatsvertretern oder aber Gläubige bzw. ihre Gemeinschaften mit anderen Gläubigen und deren Gemeinschaften zusammengeführt werden. Zu einer Verletzung der Religionsfreiheit kann es nämlich einerseits durch Handlungen kommen, deren Urheber die Gläubigen selber sind (interreligiöse Spannungen); andererseits aber

⁷ International Legal Materials 2002, S. 532.

auch durch Übergriffe vonseiten der Obrigkeit (staatliche Spannungen). Die Versöhnung bietet deshalb eine Möglichkeit der Verhütung, der Vorbeugung und auch des Umgangs mit Verstößen gegen die Religionsfreiheit. Sie ist Methode und Vorgehensweise zugleich: Sie zielt weniger darauf ab, auf der Basis eines Rechtsstreits eine Verbindung wiederanzuknüpfen, sondern ihr geht es vielmehr um die Form. In erster Linie handelt es sich nämlich um eine Frage der Form, um den formalen Rahmen für die aufgetretenen Spannungen, und weniger um den eigentlichen Grund für die Verletzung. Auf dem Gebiet der Religionsfreiheit stehen drei mögliche Wege der Versöhnung zur Verfügung:

a) das Modell der Konsultation von Fachleuten

Hierbei geht es darum, ein Ereignis oder eine Situation herbeizuführen, in deren Rahmen die streitenden Parteien zusammengeführt werden können. Man kann z.B. eine wissenschaftliche oder universitäre Veranstaltung unter der Aufsicht von Fachleuten und in Anwesenheit von fachkundigen Nichtregierungsorganisationen abhalten⁸ (Seminare oder Studientage, Gespräche am runden Tisch, Kolloquien oder Tagungen). Wenn man die Untersuchung oder Befragung unabhängigen Dritten überträgt, also Experten und Fachleuten, kann das ein hohes Niveau an Konsultation und Abstimmung unter den Parteien gewährleisten (siehe die Rolle des Sonderberichterstatters über Religions- und Überzeugungsfreiheit der Vereinten Nationen oder des beratenden Expertengremiums zu Fragen der Religionsfreiheit in der OSZE).

b) Das Modell der „Agora“ (des „ideologischen“ Dialogs)

Dieses Modell stützt sich darauf, nationale oder internationale Instanzen für den interkulturellen Dialog in Anspruch zu nehmen, die eine Mittlerfunktion gewährleisten und mit deren Hilfe eine gütliche Einigung der Parteien herbeigeführt werden kann.⁹ Dazu können so genannte „Kontaktpersonen“ erforderlich sein, die als „Vermittler“ auf Grund ihrer

⁸ Zu dieser Vorgehensweise siehe: SABEL, Procedure at International Conferences: A Study of the Rules of Procedure of Conferences and Assemblies of International Inter-governmental Organizations, Cambridge U.P., XXIX-343 S.

⁹ Mediation und Vermittlung herkömmlicher Art wurden in den Konventionen der Haager Friedenskonferenz vom 29. Juli 1899 und vom 18. Oktober 1907 kodifiziert. Siehe: „Dialogue serving intercultural and inter-religious communication“, Expertenkolloquium, Straßburg, 7. bis 9. Oktober 2002, Europarat, 105 S.

Kompetenz, ihrer Legitimität oder ihrer Problemvertrautheit einen ideologischen Dialog oder Meinungsaustausch in Gang bringen können: Das können Politiker sein oder Intellektuelle, ehemalige „Weggefährten“ religiöser Gruppen, Menschen, die früher einmal religiös engagiert waren und sich in den betreffenden Ideologien und mit den Konfliktgegnern gut auskennen, oder aber unabhängige Fachorganisationen.¹⁰ Außerdem stellen die Akteure der „interkulturellen Diplomatie“ „Brückenköpfe“ erster Ordnung dar, weil sie über ihre diplomatischen, geopolitischen und wirtschaftlichen Verbindungen Einfluss auf die staatlichen, zivilen und religiösen Entscheidungsträger ausüben können.

c) Das „gerichtliche“ Modell (Gerichtsverfahren)

Dieses Modell beruht auf der Annahme, dass auch durch eine gütliche Beilegung von Konflikten vor Gericht eine Aussöhnung der Parteien herbeigeführt werden kann.¹¹ Wird ein Richter in Anspruch genommen, bedeutet das nicht immer Strafen oder Wiedergutmachung. Die Anrufung eines Gerichts eröffnet auch Raum für Diskussion und Austausch, und das sogar im Rahmen eines Gerichtsverfahrens. Gedacht ist hierbei an das oben erwähnte Verfahren der gütlichen Einigung vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte (46 Mitgliedstaaten), das den Parteien ohne Gerichtsverfahren die Möglichkeit bietet, zu einer einvernehmlichen Lösung zu finden, die vom Europäischen Gerichtshof gebilligt und deren spätere Umsetzung vom Ministerkomitee des Europarates gewährleistet wird. Das Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte der Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa

¹⁰ W.J. Dixon: *Third Party Techniques for Preventing Conflicts Escalation and Promoting Peaceful Settlement*, International Organisations, 1996, S. 653-681; M. Bothe u.a. (Hrsg.): *The O.S.C.E. in the Maintenance of Peace and Security. Conflict Prevention, Crisis Management and Peaceful Settlement of Disputes*, Kluwer, Den Haag, 1997, XIX-557 S. Siehe auch die Interventionsmechanismen auf Ebene der Europäischen Union, des Europarats und der OSZE. Eine Zusammenstellung findet sich in: „International Action Against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region – A Comparative Study“, OSCE/ODIHR, Warschau, September 2004, 94 S.

¹¹ Ein hervorragender Beitrag zum Thema: *The Rule of Law and the Virtuous Circle of Symbolic Negotiations* stammt von Pauline Côté. (Siehe ihren schriftlichen Beitrag *Could the Rule of Law be Successfully Negotiated? The Case of Jehovah's Witnesses* zu der Tagung über *Law and Religion in Transitional Societies – Comparative Approaches to the Rule of Law*, die vom 1. bis 4. Dezember 2006 in Oslo stattfand und in erster Linie von der Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief der Universität von Oslo veranstaltet wurde).

(Warschau) kann ebenfalls auf der Grundlage von „Einzelklagen“ („individual human rights complaints“) beschließen, eine Reihe von Interventionsmaßnahmen einzuleiten. Eine genaue Beschreibung dieser Maßnahmen findet sich im Handbuch *Individual Human Rights Complaints – A Handbook for OSCE Field Personnel* (S. 89-96).¹² In zahlreichen Staaten sieht zudem das nationale Recht nach einer vorherigen Gerichtsentscheidung zivil- und strafrechtliche Mediationsverfahren vor, von denen die streitenden Parteien Gebrauch machen können.

Auf der Grundlage dieser drei Modelle bieten die Versöhnungsmechanismen tatsächlich in etlichen Situationen Möglichkeiten, eine Wiederherstellung der Garantie der Religionsfreiheit zu erreichen. Dass sich die Religionsfreiheit allerdings als so ineffizient erweist, resultiert zum Teil daraus, dass bestimmte staatliche oder religiöse Obrigkeiten diese Mechanismen nicht zur Kenntnis nehmen, sich passiv oder schlichtweg böswillig verhalten; und damit schaden sie den Gläubigen, aber auch der Zivilgesellschaft.¹³ Wenn man den staatlichen oder religiösen Behörden die alleinige Entscheidungsgewalt überlässt, so ist das ebenfalls eine Ursache für Spannungen und Rechtsverletzungen, die zu Lasten der Gläubigen selber gehen. Auf jeden Fall ist es die Pflicht der Religionen, ernsthaft über die oben beschriebenen Möglichkeiten nachzudenken, um praktische Wege zu erkunden, die zu einer einvernehmlichen Lösung bei Verstößen gegen die Religionsfreiheit führen können. Dabei sind die Kompetenz und der Wille derer gefragt, die über die Religionsfreiheit entscheiden und die für sie verantwortlich sind. Es kommt einem unweigerlich einer der ersten Fälle in den Sinn, bei dem die Religionsfreiheit verletzt wurde. Damals hat Jahwe, die höchste Autorität, Kain gefragt: „*Wo ist dein Bruder Abel?*“, und dieser, eifersüchtig auf seinen Bruder, weil dessen Opfer wohlwollend angenommen worden war und das seine nicht, antwortete: „*Ich weiß nicht. Soll ich meines Bruders Hüter sein?*“

¹² OSCE/ODIHR, Warschau, 2003 (www.osce.org/odihr). Siehe auch: *Common Responsibility – Commitments and Implementation – Report submitted to the OSCE Ministerial Council in response to MC Decision n° 17/05 on Strengthening the Effectiveness of the OSCE*.

¹³ Für Jeremy Gunn „*sind sowohl gute als auch böse Menschen mit Religionsfragen befasst*“, (schriftlicher Beitrag zur Tagung über Law and Religion in Transitionnel Societies – Comparative Approaches to the Rule of Law, Oslo, 1. bis 4. Dezember 2006, Hauptveranstalter Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief der Universität von Oslo.

Kain und Abel. Relief am Hauptportal des Doms zu Speyer, Deutschland.



Foto: Wikipedia

Schlussfolgerung

Mit diesem Beitrag möchten wir deutlich machen, dass eine Versöhnung nur möglich ist, wenn zuvor die Ausübung der Religionsfreiheit rechtlich bestätigt und garantiert worden ist. Das ist die Grundvoraussetzung. Da aber das Recht der kleinste gemeinsame Nenner für den Schutz der privaten und öffentlichen Freiheiten ist,¹⁴ dürfen wir uns angesichts der ständigen Bedrohungen der Religionsfreiheit nicht etwa einem Gefühl der Schuld hingeben, das die Logik der Versöhnung rechtfertigen würde.¹⁵ Wenn man das tut, setzt die Versöhnung nämlich ein religiöses Scheitern voraus, einen moralischen und gesellschaftlichen Bruch, der ein-

¹⁴ Das Recht ist zur letzten gemeinsamen „Moral“ in einer Gesellschaft geworden, die von sich behauptet, eine Moral zu besitzen.

¹⁵ „Und wenn nun die Reue das andere Gesicht des Verzichts wäre“, Pascal Bruckner: *La tyrannie de la pénitence*, Essai über den Masochismus der westlichen Welt, Paris 2006, 4. Aufl.

Welche Rolle spielt die Versöhnung bei der Festigung der Religionsfreiheit?

gestanden werden muss, bevor man den Weg beschreiten kann, der zur Wiederherstellung der bestehenden Interessen führt. In gewisser Weise verlangt Versöhnung dann auch, dass man seinen Standpunkt immer wieder auf ermüdende Weise wiederholt, obwohl es doch weder Ausdruck von Schwäche noch von Vergebung ist, wenn man sich auf die Ausübung der Religionsfreiheit beruft. Ganz im Gegenteil, die Festigung der Religionsfreiheit ist ganz wesentlich abhängig von den rechtlichen Garantien und den Mechanismen, die im Rahmen des nationalen und internationalen Rechts geschaffen wurden. Wäre das nicht der Fall, hätten wir das Recht des Stärkeren, und es stünde in der Macht der Stärksten, Minderheiten, Ketzer und sonstige Dissidenten von der religiösen Karte zu löschen. Bei einer Gefährdung der Religionsfreiheit stellen deshalb die Versöhnungsmechanismen nicht die alleinige Methode zur Regelung der freien Religionsausübung dar, sondern sie sind vielmehr ein vorgeschaltetes Element, das die Beteiligten zusammenführt und miteinander reden lässt. So gesehen ist die Versöhnung eine der Voraussetzungen für die Religionsfreiheit.

Nationale und religiöse Identität in der Geschichte Frankreichs

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

I. Methodische Probleme

Die Antwort auf die Frage, ob zwischen der religiösen und der nationalen Identität in der Geschichte eines Landes eine Beziehung besteht, ist nicht so einfach, wie es den Anschein haben mag. Mit dieser Frage sind nämlich etliche Probleme verbunden.

1. Wann bildet sich eine spezifische nationale Identität heraus? Hierbei geht es weder um das Recht noch um Fakten, es geht um die Frage des Selbstverständnisses. Wann hat ein Volk zum ersten Mal das Empfinden gehabt, sich von anderen Völkern zu unterscheiden? Im Fall des französischen Volkes müssen wir also fragen: Wann haben die Franzosen das Bewusstsein entwickelt, anders zu sein als ihre Nachbarn? Wann haben die Franzosen zum ersten Mal den Gedanken gehabt, dass sie etwas anderes sind als die Untertanen des (deutschen) Kaisers oder des Königs von England?

Diese Frage lässt sich nicht mit der Nennung eines Datums oder eines Ereignisses beantworten, die den Entstehungszeitpunkt der Nation auf den Tag genau angeben. Solche Ereignisse stehen keineswegs für die Geburt einer Nation. Einer der Gründe für die Bildung einer nationalen Identität liegt darin, dass diese Ereignisse vom Volk als Ursprung seiner Nation empfunden werden.¹ Dies ist etwas ganz anderes! Deshalb spielt es auch keine Rolle, ob die Ereignisse wirklich stattgefunden haben oder nicht. Das Beispiel der Schweiz beweist, dass für das Volk auch ein Mythos als Ursprung der nationalen Identität gelten kann. Wichtig ist nicht die historische Realität, sondern die Tatsache, dass es so etwas wie eine gemeinsame Erinnerung gibt.

¹ So z.B. die Schlacht von Bouvines. Siehe: Duby, G.: *Le dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1982.

2. Ist eine religiöse Identität ausschlaggebend dafür, dass sich eine Nation als eigenständig und von den anderen abgehoben versteht? Diese Frage setzt voraus, dass Unterschiede zwischen zwei oder mehr Religionen vorhanden sind, so wie in der Türkei und in Griechenland, in Irland und England usw.

3. Kommt es vor, dass eine gemeinsame Religion als nationale Besonderheit verstanden wird? Diese Frage bezieht sich auf orthodoxe Länder, aber ebenso auf die Situation in Frankreich.

4. Wie reagiert die nationale Gemeinschaft, wenn sich auf ihrem nationalen Territorium eine neue Religion herausbildet? Gelten die Angehörigen dieser Religion dann als Verräter?

5. Diese Fragen sind nicht ausschließlich rechtlicher Natur. Es wäre falsch, rechtliche Aspekte nicht zu berücksichtigen, aber es wäre ebenso falsch, sich ausschließlich auf Rechtsfragen zu konzentrieren. So bedeutet z.B. die Tatsache, dass das Gesetz seinen Bürgern gestattet, einen anderen Glauben zu haben, nicht unbedingt auch, dass die gesamte Nation solche Andersgläubigen als Teil der nationalen Gemeinschaft ansieht. Und die Tatsache wiederum, dass das Gesetz gegenüber Andersgläubigen Diskriminierungen vorsieht, besagt nicht zwangsläufig, dass die ganze Nation Andersgläubige nicht als Mitglieder der nationalen Gemeinschaft betrachtet.

II. Die übliche Antwort: ein „laizistischer“ Mythos

Die meisten Autoren sind der Ansicht, dass sich das Verhältnis von Religion und Nation in Frankreich nach der Französischen Revolution von 1789 verändert hat.

Diesen Autoren zufolge hat der französische Staat in der Zeit vor der Revolution religiöse Abweichler nicht akzeptiert. Der Staat war offiziell katholisch, und das bedeutete, dass ein Nichtkatholik nicht als Staatsbürger gelten konnte.

Für die meisten dieser Autoren hat die Erklärung der Menschenrechte vom August 1789 diesem Verständnis ein Ende gesetzt. Mit Artikel 10, wonach „niemand wegen seiner Ansichten, selbst nicht der religiösen, bedrängt werden darf“, hat die Gesetzgebende Versammlung einen neuen Begriff von *Nation* geschaffen. Diesem Verständnis zufolge lag von nun an die Souveränität ausschließlich beim Volk (Artikel 3), und die Nation wurde nicht mehr über die Religion definiert. Folglich galten von nun an auch Protestanten und Juden ebenso wie Katholiken als französische

Staatsbürger.² Vor dem Gesetz waren ab jetzt alle Menschen gleich (Artikel 1).

Diese Autoren sind der Meinung, daran habe sich seit 1789 nichts geändert. Auch das Erste Kaiserreich (1814 – 1815) habe nicht an der Tatsache gerührt, dass nationale und religiöse Zugehörigkeit nichts miteinander zu tun haben.

Dieses Verständnis von Nation wird in Frankreich häufig als universal gültig betrachtet. Nach dem Krieg von 1870/71 schrieb Ernest Renan seinen berühmten Essay „*Qu'est-ce qu'une nation?*“ (Was ist eine Nation?).³ Für ihn beruht die Nation nicht auf der Gemeinsamkeit von Rasse, Religion, Territorium oder Sprache. Eine Nation ist ein *geistiges Prinzip*, das „auf zwei Elementen basiert, die *in fine* nur eines sind. Das erste ist der gemeinsame Schatz an Erinnerungen; das zweite der konkrete Wille, bzw. der Wunsch, gemeinsam zu leben, und zwar auf der Grundlage des gemeinsamen, ungeteilten Erbes.“ Renan hält es für unmöglich, dass eine Nation auf der Basis einer Religion entstehen kann. Der Grund dafür sei folgender: „Heutzutage [...] gibt es keine Gruppe von Menschen, in der alle nur einer einzigen Religion angehören. Jeder glaubt und praktiziert seinen Glauben, so wie er will und wie es ihm möglich ist. Man kann Franzose, Deutscher oder Engländer sein und gleichzeitig Katholik, Protestant oder Jude, ja, es ist sogar möglich, gar keiner Religion anzugehören.“ Jedes andere Verständnis von Nation lehnte Renan ab. Das galt insbesondere für den deutschen Begriff von Nation, der auf rassistischen Kriterien beruhte.⁴

In Frankreich wird diese Definition von Nation, wie sie Renan gibt, allgemein anerkannt. Sie ist so etwas wie die offizielle Definition der Republik. Dafür ließen sich viele Beispiele anführen.⁵ Ich möchte hier nur auf das jüngste Werk von Dominique Schnapper verweisen: *La communauté*

² Badinter, R.: *Libres et égaux*, Paris, Fayard, 1989, 237 S.

³ Renan, E.: *Qu'est-ce qu'une nation?* et autres écrits politiques, hrsg. von Raoul Girarde, Paris, Imprimerie nationale, 1995, 260 S.

⁴ Siehe J.G. Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. Der Verfasser bezieht sich auf die englischsprachige Ausgabe, hrsg. von George A. Kelly, New York, Harper Torch Books, 1968.

⁵ Péna Ruiz H.: *La laïcité*, Paris, Flammarion, 1998, 124 S.; *Rapport de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, vom 11. Dezember 2003 ; Dominique de Villepin in : *1905, La séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris, Perrin, S. 7–18.

des citoyens (Die Gemeinschaft der Bürger).⁶ Dominique Schnapper vertritt die gleiche Ansicht wie Renan: Die Basis für eine Nation kann nicht die Religion sein. Die Autorin kommt zu dem Schluss, dass es innerhalb einer Nation „keine Besonderheiten geben darf, die dem Grundsatz der Bürgernation widersprechen. Um die Existenz einer Bürgernation zu sichern, [...] muss der Einzelne anerkennen, dass es unabhängig von religiösen Bindungen und Verpflichtungen einen einzigen öffentlichen Bereich gibt, [...] und er hat die Regeln zu respektieren, nach denen dieser öffentliche Bereich funktioniert“. So gesehen ist der Begriff des Säkularismus (der „Laizität“), der per definitionem religiöse Besonderheiten aus dem öffentlichen Bereich verbannt, von jenem der Nation nicht mehr zu trennen.

Dominique Schnappers Analyse ist sehr wichtig. Die Autorin ist Mitglied des französischen Conseil Constitutionnel. Anscheinend geht die Entscheidung 2004 – 505 DC vom 18. November 2004 auf sie zurück, wonach „die Bestimmungen von Artikel 1 der französischen Verfassung, denen zufolge ‚Frankreich eine säkulare Republik‘ ist, [...] es verbieten, religiöse Überzeugungen zu bekunden, wenn dadurch die allgemein gültigen Regeln für das Verhältnis zwischen staatlichen Gemeinschaften und Privatpersonen verletzt werden“.⁷

Auf Grund der Definition von Nation und Säkularismus schließt die Autorin, dass in Frankreich seit 1789 keine Beziehung mehr zwischen nationaler und religiöser Identität besteht.

Ich bin mit dieser Auffassung nicht einverstanden, auch wenn sie von den allermeisten geteilt wird. Meiner Ansicht nach wäre es sinnvoller, die französische Identität in der Zeit vor 1789 nicht als eine katholische zu bezeichnen, sondern als eine gallikanische. Desgleichen bin ich nicht einverstanden mit dem Gedanken, dass die religiöse Identität der Franzosen, bzw. das Verhältnis von Religion und Nation, durch die Revolution verändert wurde.

⁶ Schnapper, D.: *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, 2002, S. 203.

⁷ Siehe: Chélini-Pont, B., Tawil E.: Kommentar zur Entscheidung des Conseil constitutionnel, 19. November 2004, in: *Annuaire Droit et Religions*, 2005, S. 473–475.

III. Der Gallikanismus als Bestandteil der nationalen Identität vor 1789

Man kann nicht behaupten (zumindest nicht ohne gewisse Präzisierungen) dass der Katholizismus vor der Französischen Revolution ein Bestandteil der nationalen Identität der Franzosen war.

Es handelte sich dabei vielmehr um eine Sonderform des Katholizismus, die im *Ancien Régime* zur französischen Identität gehörte: der Gallikanismus. In Frankreich hat sich die gesamte Nation dazu bekannt, dass es eine Kirche von Frankreich (*Ecclesia Gallicana*) gab, die sich aus den verschiedenen Diözesen des Landes zusammensetzte. Die gallikanische Kirche war unabhängig von Rom. Diese Autonomie resultierte aus den Freiheiten der gallikanischen Kirche.

Vom gallikanischen Gesichtspunkt aus gesehen waren die Nation und die gallikanische Kirche ein und dasselbe. Alle französischen Bürger waren Mitglieder der Katholischen Kirche, und die existierte in Frankreich nur in Form der gallikanischen Kirche.

1. Was besagten die gallikanischen Vorstellungen?

a) Der erste Grundsatz war der der **absoluten Unabhängigkeit des französischen Königs in weltlichen Dingen**. In weltlichen Fragen besaß der Papst keine Macht. Diesen Grundsatz vertraten bereits seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts⁸ Theologen,⁹ Bischöfe¹⁰ und Rechtsgelehrte.¹¹ Das hatte vielfältige Folgen. Die wichtigste war, dass der Papst den französischen König weder exkommunizieren¹² noch verurteilen konnte.¹³

⁸ Victor Martin: *Les origines du gallicanisme*, Paris, 1939, Bd. 1, S. 101–239.

⁹ Artikel 1 und 2 der Erklärung der Theologischen Fakultät der Sorbonne vom 8. Mai 1663, in: Durand de Maillane: *Dictionnaire de droit canonique*, Lyon, Bd. 3, S. 423.

¹⁰ Artikel 1 der Erklärung des französischen Klerus vom 19. März 1682, in: Heinrich Denzinger: *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf [= Denz.], 1997, Nr. 2281–2285.

¹¹ Artikel 4 von Pierre Pithou: *Les libertés de l'Eglise gallicane*, in : Pierre Dupuy (Hrsg.): *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, Paris, Cramoisy, Bd. 1 ; eine andere Ausgabe in : M. Dupin : *Libertés de l'Eglise gallicane. Manuel de droit public ecclésiastique français*, Paris, Plon, 1860, S. 1–86.

¹² Artikel 15 von Pierre Pithou: *Les libertés de L'Eglise gallicane*, op. cit. ; *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 30–165.

¹³ Ibid.

b) Dem König von Frankreich kam **innerhalb der Kirche eine Sonderstellung** zu. Er war der „allerchristlichste König, gesalbt, erstgeborener Sohn, Beschützer der Katholischen Kirche“,¹⁴ und „Beschützer des Kirchenrechts“.¹⁵ Im Zentrum dieses Verständnisses stand die Salbung. Die Salbung des Königs, die während der Krönungszeremonie vorgenommen wurde, war ein Zeichen dafür, dass der König von Frankreich von Gottes Gnaden erwählt war. Dieses Auserwähltsein offenbarte sich außerdem darin, dass er mit einem Öl gesalbt wurde, das Gott selber für die Taufe Chlodwigs gespendet haben sollte.¹⁶ Der König von Frankreich, König von Gottes Gnaden und Gesalbter des Herrn, vollbrachte auch Wunder: Er vermochte die Skrofulose zu heilen. Bis zur Herrschaft Ludwigs XVI. geschahen immer wieder Wunder! Noch im 17. Jahrhundert galt die Berührung durch den König in ganz Europa als eine wirksame Methode der Behandlung von Krankheiten.¹⁷ Aus all diesen Gründen herrschte Einvernehmen darüber, dass der König so etwas wie ein Heiliger war.¹⁸ Er besaß Macht sowohl in weltlichen als auch in geistlichen Dingen. Pithou schrieb, Gott habe „der Souveränität des Königs sowohl das Reich als auch die gallikanische Kirche überantwortet“.¹⁹ In einem Text heißt es, der König sei auch „für das Göttliche“ zuständig.²⁰ Im 17. Jahrhundert wurde der König häufig mit einem „Bischof von außen“ verglichen.²¹

c) Da **der König heilig war, galt er als Garant des katholischen Glaubens**. Pithou zufolge musste der Papst nach seiner Wahl dem König von

¹⁴ Artikel 7 von Pierre Pithou, op cit..

¹⁵ *Commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695 concernant la juridiction ecclésiastique*, Paris, Debure, 1749, Bd. 1, Präambel. „Die Könige sind die Beschützer des Kirchenrechts und müssen sich dafür einsetzen, dass es respektiert wird“ (Louis de Héricourt: *Les lois ecclésiastiques de France*, Paris, Denis Mariette, 1730, S. 88); „Von allen Herrschern der Welt steht der Titel eines Beschützers der Kirche und Bewahrs des Heiligen Rechts den Königen von Frankreich am meisten zu“ (ibid, S. 90).

¹⁶ Marc Bloch: *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983, S. 224–245.

¹⁷ Ibid., S. 115–119.

¹⁸ Der König ist eine „geheiligte Person“, in: „Parchemin de 57 articles fait au temps de Philippe de Valois – 1331“, in: *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 615.

¹⁹ Artikel 7 von Pithou, op. cit..

²⁰ „Der König unser Herr besitzt nicht nur weltliche Gewalt, sondern auch göttliche, denn er ist gesalbt, und er verleiht königliche Hoheitsrechte“ („Extraits des registres du parlement, l'an 1380, le mardi 6 mars“, in: *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit.).

²¹ Marc Bloch, op. cit., S. 350.



Die Sorbonne wurde ursprünglich als Kolleg der Pariser Universität für unbemittelte Studenten der Theologie gegründet. Die Bestätigungsbulle von Papst Clemens IV. datiert von 1268. Durch berühmte Lehrer, die an ihr wirkten, sowie durch reiches Stiftungsvermögen, gewann sie immer größeres Ansehen. Nach 1500 versuchte sie, das Anwachsen der päpstlichen Macht in Frankreich zu verhindern und machte sich zu einer Vorkämpferin des Gallikanismus, d.h. einer französischen Nationalkirche. Das Bild zeigt den Hörsaal „Amphithéâtre Richelieu“ an der Sorbonne, Paris.

Foto: Wikipedia

Frankreich die Treue schwören.²² Der König nahm die neuen Konzilsbestimmungen zur Kenntnis,²³ und päpstliche Gesetze bedurften seiner Zustimmung, des *Placet*, bevor sie in Frankreich zur Anwendung kamen. Dieses Verfahren wurde als Kontrollmaßnahme gerechtfertigt, damit gewährleistet war, dass diese Texte der heiligen katholischen Lehre entsprachen.

²² Artikel 9 von Pithou, op. cit. Dies kam allerdings nur wenige Male vor (*Commentaire de M. Dupuys sur le traité des libertés de l'Eglise gallicane, nouvelle édition*, Paris, Jean Musier, 1715, S. 34–36).

²³ *Commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695 concernant la juridiction ecclésiastique*, op. cit., S. XIV.

d) **Der Papst besaß nur eine eingeschränkte Macht über die Kirche von Frankreich.** Er besaß keine unmittelbare Macht über die Gallikanische Kirche. Ohne die Genehmigung des Königs konnte er keinen *legatus a latere* entsenden;²⁴ und die Bischöfe bedurften der Zustimmung des Königs, um nach Rom zu reisen.²⁵ Von der Kirche Frankreichs durfte der Papst keine Steuern erheben.²⁶ Die päpstlichen Erlasse an sich besaßen keine Gültigkeit, denn um angewendet zu werden, musste der König sein *Placet* geben.²⁷

e) Seit dem Ende des 14. Jahrhunderts²⁸ waren die Bischöfe,²⁹ die theologische Fakultät der Sorbonne³⁰ und die Rechtsgelehrten³¹ Anhänger des Konziliarismus, welcher das Konzil über den Papst stellte. Sie traten dafür ein, dass es möglich sein musste, gegen eine päpstliche Entscheidung auf dem darauf folgenden Konzil Einspruch zu erheben.³²

2. Charakteristiken des Gallikanismus

a) Nach Ansicht der Gallikaner hatte ihre Autonomie seit jeher bestanden, **solange der Mensch zurückdenken konnte.**³³ Die Gallikaner waren davon überzeugt, dass die Kirche von Frankreich diese Selbständigkeit seit Bestehen der ersten Christengemeinden ununterbrochen genossen hatte.³⁴

²⁴ Artikel 9 von Pithou, op. cit.; *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 2, S. 916–1019.

²⁵ Artikel 13 von Pithou, op. cit.; *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 679–685.

²⁶ Artikel 14 von Pithou, op. cit.; *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 679–685.

²⁷ Artikel 44 und 77 von Pithou, op. cit.; *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 429–440; *Commentaire sur l'édit du mois d'avril 1695 concernant la juridiction ecclésiastique*, op. cit., S. X; Louis de Héricourt: *Les lois ecclésiastiques de France*, op. cit., S. 98.

²⁸ Victor Martin: *Les origines du gallicanisme*, op. cit., S. 9–149.

²⁹ Artikel 2 der Erklärung des französischen Klerus vom 19. März 1682, in: op. cit..

³⁰ Artikel 5 der Erklärung der Theologischen Fakultät der Sorbonne vom 8. Mai 1663, in: op. cit., Bd. 3, S. 423.

³¹ Charles Bonel: *Institution au droit ecclésiastique de France*, Paris, Clouzie, 1679, S. 439; Artikel 40 von Pithou, op. cit.; *Les preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 1, S. 454–496.

³² Artikel 78 von Pithou, op. cit..

³³ Victor Martin: op. cit., S. 31.

³⁴ Siehe: M.D.B.: *Histoire du droit public ecclésiastique français*, London, Samuel Harding, 1749, 482 und 355 S.

Die Autonomie der Gallikanischen Kirche bestand vor allem darin, dass in Frankreich nur die Gesetze der frühesten Kirchenkonzile Anwendung fanden.³⁵ Dieser Punkt war sowohl für das Parlament von Paris von Bedeutung (welches 1503 schrieb: „in hoc maxime consistit libertas Ecclesiae Gallicanae“)³⁶ als auch für die Bischöfe (die in der Erklärung von 1682 festhielten: „valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta“).³⁷

Die Folge davon war, dass die Kirche von Frankreich nicht an die päpstliche Gesetzgebung gebunden war³⁸ und auch nicht an die Gesetze der neueren Konzile, die nicht ausdrücklich vom König und vom Parlament akzeptiert worden waren.³⁹

Diese Sonderstellung der Kirche von Frankreich rechtfertigten die Gallikaner mit der Tatsache, dass diese Regelungen seit jeher bestanden hätten.⁴⁰ Außerdem vertraten sie die Ansicht, diese Normen sollten eigentlich auch für die gesamte Katholische Kirche gelten, denn vom gallikanischen Standpunkt aus betrachtet hatte sich Frankreich die wahre Kirchendisziplin bewahrt, in die der Papst sich nicht einzumischen hatte.⁴¹

Diese Sichtweise beruhte auf der Überzeugung, dass die Kirche von Frankreich die einzig wahre Lehre vertrat, die von der gesamten Katholischen Kirche als solche anerkannt werden sollte. Dieser Punkt ist äußerst wichtig. Das Problem bestand nun darin zu bestimmen, welche Regeln als bindend zu gelten hatten.⁴²

b) Die Rechtmäßigkeit der Freiheiten der Gallikanischen Kirche waren **bewiesen**. Die Autoren beriefen sich auf Stellen in älteren Texten, die

³⁵ Artikel 5 und 6 von Pithou, op. cit..

³⁶ *Preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit., Bd. 2, S. 930.

³⁷ Artikel 3 der Erklärung des französischen Klerus vom 19. März 1682, in: op. cit..

³⁸ Charles Bonel: *Institution au droit ecclésiastique de France*, op. cit. S. 440.

³⁹ So widersprachen z.B. einige der Gesetze des Tridentiner Konzils den Freiheiten der Gallikanischen Kirche. Siehe: Alain Tallon: *La France et le Concile de Trente*, Paris, Bibliothèque de l'Ecole française de Rome, 1997, 975 S.

⁴⁰ Quentin Epron: „Le gallicanisme a-t-il connu l'idée d'un ordre juridique ?“, in : *Droits*, Nr. 35, 2002, S. 3–24.

⁴¹ „Diese Freiheiten bestehen darin, dass man sich in Frankreich einige alte Sitten bewahrt hat, die auf den Heiligen Kirchengesetzen beruhen, ohne sich den neuen Disziplinregeln zu unterwerfen, die der Papst etlichen Kirchen auferlegt hat.“ (Louis de Héricourt, op. cit., Vorwort).

⁴² Charles Bonel, op. cit., S. 15–25.

diese Autonomie der Kirche von Frankreich rechtfertigten. Diese veröffentlichten sie dann. Das bedeutendste dieser Handbücher war *Les preuves des libertés de l'Eglise gallicane* von Dupuy.⁴³ Dieses Werk ist deshalb so wichtig, weil Pithou, als er sein *Opus Libertez de l'Eglise gallicane en 83 articles* veröffentlichte, lediglich all die wichtigen Regeln des Gallikanismus erneut bestätigte, ohne sie nochmals selber zu rechtfertigen. 1631 und 1651 hatte Dupuy eine Sammlung verschiedener alter Texte aus unterschiedlichen Archiven publiziert, die Pithous Artikel rechtfertigten. Folglich besaßen Pithous Artikel beinahe ebenso viel Autorität wie das Gesetz.⁴⁴

c) Die Kontrolle darüber, dass die Kirche die **gallikanischen Freiheiten respektierte**, oblag dem König selber (der bei seiner Krönung geschworen hatte, für die Achtung dieser Freiheiten einzutreten) sowie den Parlamenten. Das galt besonders dann, wenn über einen *appel comme d'abus*, eine Missbrauchsklage, zu entscheiden war. Dieses besondere Verfahren diente dazu, die Rechtsprechung der Kirchengerichte zu überwachen.⁴⁵

3. Abweichungen des Gallikanismus von der Römischen Kirche

a) Die Gallikaner betrachteten sich selber als die **wahren Katholiken**. Sie bestanden darauf, dass die Autonomie einer nationalen Kirche nicht einer Abspaltung gleichkam, vielmehr verstand sich die gallikanische Kirche als ein Teil der Katholischen Kirche. Die Kirche von Frankreich befand sich nicht in derselben Lage wie die Kirche von England nach dem durch Heinrich VIII. ausgelösten Schisma. Einige Autoren bezeichneten sich selber als „gute und eifrige Katholiken“.⁴⁶ In Anlehnung an Psalm 137 beschrieb Bossuet im 17. Jahrhundert die Verbindung zu Rom als *essentiell*: „Heilige Römische Kirche [...], aus dem Innern unseres Herzens bekennen wir uns zur Einheit mit dir. Vergesse ich deiner, Heilige Römische Kirche, möge ich meiner selbst vergessen! Meine Zunge möge verdorren und an meinem Gaumen kleben, wo ich deiner nicht stets an erster

⁴³ Pierre Dupuy (Hrsg.): *Les preuves des libertés de l'Eglise gallicane*, Paris, 2 Bde.

⁴⁴ Quentin Epron: „Gallicanisme“, in: *Dictionnaire de culture juridique*, hrsg. von Stephane Rials, Paris, PUF, 2002, S. 761–765.

⁴⁵ Artikel 79 von Pithou, op. cit.; Charles Févret: *Traité de l'abus*, Lyon, Duplain, 1736, 2 Bde.

⁴⁶ Durand de Maillane: *Dictionnaire de droit canonique*, op. cit., Bd. 3, S. 395.

Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704), französischer Theologe, Historiker und Bischof. Er war maßgeblich an der Formulierung der „vier gallikanischen Artikel“ beteiligt, die anlässlich des Nationalkonzils 1682 verkündigt wurden. Das Dokument verbietet die Ausübung der päpstlichen Gewalt in weltlichen Dingen. Die „gallikanischen Freiheiten“ blieben bis zur Französischen Revolution in Kraft.



Foto: Wikipedia

Stelle gedenke; wo ich nicht zuallererst dir zu Ehren mein Loblied anstimme.“

Zudem behaupteten die Gallikaner oft, einige der gallikanischen Freiheiten seien vom Papst anerkannt worden. Wenn irgend möglich, bezogen sich die Autoren auf päpstliche Texte, die dies belegten.⁴⁷ An diesen Beweisen lag ihnen sehr viel, denn damit konnten sie rechtfertigen, dass Gallikanismus und Katholizismus miteinander vereinbar waren.

⁴⁷ z.B. Art. 72 von Pierre Pithou, *Les libertés de l'Eglise gallicane*, op. cit..

b) In Wirklichkeit jedoch **hatte Rom den Gallikanismus nie akzeptiert**. Es verurteilte den Konziliarismus⁴⁸ sowie die beiden wichtigsten Texte: Die Erklärung des französischen Klerus von 1682⁴⁹ und Pithous Werk *Les libertez de l'Eglise gallicane*.⁵⁰ Rom erkannte die uneingeschränkte Unabhängigkeit des französischen Königs in weltlichen Angelegenheiten nicht an, ebenso wenig die Tatsache, dass er als Garant des katholischen Glaubens galt. Desgleichen nahm Rom es nicht hin, dass es über die Kirche von Frankreich nur eine beschränkte Macht besaß.

Doch obwohl Rom den Gallikanismus verurteilte, fanden die gallikanischen Ansichten im Allgemeinen Zustimmung. Sie wurden prinzipiell anerkannt, waren sie doch nicht nur theoretischer Natur, sondern wurden vom Volk auch gelebt. Sie gehörten als wichtiger Bestandteil zum Selbstverständnis der Nation. Außerdem unterschieden sich die Riten und die Liturgie von den römischen und galten als zumindest genauso alt wie jene.

Der Gallikanismus war ein Bestandteil der nationalen Identität. Zudem besaß er noch universale Gültigkeit, denn man war der Auffassung, die gallikanischen Grundsätze sollten für die gesamte Katholische Kirche bestimmend sein. Es lag offen auf der Hand, dass wir die wahre Lehre der Katholischen Kirche bewahrten.

IV. Gallikanisches Gedankengut im französischen Denken nach 1789

1. Die Revolution und der Gallikanismus

Die Revolution von 1789 wurde nicht von Menschen gemacht, die keine Religion besaßen. Im Grunde beruhte die Neuorganisation der Kirche von Frankreich (die „Zivilverfassung des Klerus“) auf gallikanischen Ideen. Die Hauptverfechter des Gesetzes (Durand de Maillane; Grégoire) waren Gallikaner. Sie vertraten die Auffassung, das Parlament sei dafür zuständig, die Kirche neu zu gestalten. Vor der Revolution war dies die Aufgabe des Königs gewesen. Sie waren sich gewiss, als Katholiken zu handeln. Nachdem der Papst die Zivilverfassung des Klerus verurteilt und

⁴⁸ Pius II.: *Exsecrabilis*, 18. Januar 1460, Denz. 1375.

⁴⁹ Alexander VIII.: *Inter multiplices*, 4. August 1690, Denz. 2285.

⁵⁰ Veröffentlicht 1594; verurteilt 1614; siehe: *Index librorum prohibitorum*, 1600–1966; hrsg.: J.M. de Bujanda/Marcella Richter, Genf, Librairie Droz; Montreal, Médiaspaul, 2002, 980 S.

daraufhin das Schisma verhängt hatte, betrachteten sie sich als die wahre Gallikanische Kirche.⁵¹ Mir kommt es hier nicht darauf an, darüber zu urteilen, ob es sich um echten Gallikanismus handelte oder nicht. Ich meine aber, dass allein die Tatsache, dass sie sich auf den Gallikanismus beriefen, beweist, welche bedeutende Stellung diese Lehre im französischen Denken einnahm. Diese Menschen waren im Begriff, die gesamte französische Ordnung zu zerstören, doch auf religiösem Gebiet wollten sie angeblich den Gallikanismus bewahren, den sie als die einzig wahre katholische Lehre erachteten.

2. Der Gallikanismus als Bestandteil der nationalen Identität im 19. Jahrhundert

Nach der Revolution wurde im Konkordat von 1801 dem Papst scheinbar eine große Macht eingeräumt, denn er sollte befugt sein, die Bischöfe zu entlassen.⁵² Das war mit den gallikanischen Grundsätzen unvereinbar.⁵³ Mit den Organgesetzen aus dem Jahr 1802 stellte Portalis den Gallikanismus allerdings wieder her. Artikel 1 sah erneut das *Placet* vor; Artikel 6 bis 8 die Missbrauchsklage (*appel comme d'abus*);⁵⁴ und in Artikel 6 und 24 ging es um die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Die Verordnung vom 25. Februar 1810 deklarierte die Erklärung von 1682 zum „allgemeinen Gesetz des Kaiserreichs“. Vom juristischen Standpunkt aus betrachtet unterschied sich diese Ordnung stark von jener, die vor 1789 geherrscht hatte. Es gab weder ein Parlament noch die Sorbonne, die ein Mitspracherecht besaßen. Wichtiger war die Macht der Regierung. Die katholischen Strukturen waren nun ein Bestandteil der staatlichen Strukturen.⁵⁵

⁵¹ Jean-Baptiste Gratien: *Contraste de la réformation anglicane par Henri VIII et de la réformation gallicane par l'Assemblée constituante*; Chartres: Durand, 1791, 151 S.; François de Torcy: *L'Eglise gallicane vengée de toute accusation de schisme, et préjugés légitimes de schisme contre ceux qui l'accusent*, Saint-Omer, 1792, 61 S.

⁵² Konkordat von 1801, Artikel 3.

⁵³ Arnaud Decroix: „Ein Gewaltstreich in der Kirche: das päpstliche Schreiben *Tam Multa*“ (15. August 1801), in: *Prendre le pouvoir, force et légitimité, Etudes d'histoire du droit et des idées politiques*, Nr. 6, 2002.

⁵⁴ Jacques Lafont: *Les prêtres, les fidèles et l'Etat*, Paris, Beauchesne, 1987, 372 S.; Brigitte Basdevant-Gaudemet: *Le jeu concordataire dans la France du 19^{ème} siècle*, Paris, PUF, 1988, XVI-298 S.

⁵⁵ Emmanuel Tawil, in: Xavier Delsol/Alain Garay/Emmanuel Tawil: *Droit des cultes*, Paris, Dalloz-Juris-Associations, 2005, S. 45–61.

Bruno Neveu hat vorgeschlagen, hierfür die Bezeichnung „administrativer Gallikanismus“ einzuführen.⁵⁶

In den 1820er Jahren riefen einige Autoren eine ultramontane Bewegung zur „Wiederherstellung“ der päpstlichen Autorität über die Kirche von Frankreich ins Leben. Für sie entsprach der Gallikanismus nicht dem wahren Katholizismus.⁵⁷ Sie versuchten, einige althergebrachte gallikanische Traditionen durch römische zu ersetzen. Bis Ende der 1840er Jahre stellten diese Leute allerdings nur eine kleine Minderheit innerhalb der Kirche von Frankreich dar.⁵⁸ Die Theologen und Juristen traten weiterhin für den Gallikanismus ein, der immer noch als die normale Doktrin der Kirche angesehen wurde, die der apostolischen Tradition am besten entsprach. So veröffentlichte z.B. Frayssinous 1818 sein Werk *Les vrais principes de l'Eglise gallicane*, in dem er folgende Grundsätze als allgemeingültig postulierte: Autonomie der Kirche von Frankreich, Unabhängigkeit des Staates von jeglicher Intervention von Seiten des Papstes, und die Gültigkeit des Konziliarismus.⁵⁹ Die theologische Fakultät der Universität von Paris vertrat dieselbe Auffassung.⁶⁰ Für sie alle stellen die Erklärung von 1682, die Schriften Bossuets und die Lehre der Sorbonne den wahren Katholizismus dar. Bis hinein in die 1850er Jahre war anscheinend der Gallikanismus die vorherrschende Tradition. Doch in der Folgezeit gewann die ultramontane Doktrin immer stärker an Bedeutung. Nach dem Syllabus von 1864 und dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 war es nicht mehr möglich zu behaupten, der Gallikanismus sei mit der katholischen Lehre vereinbar. Die französischen Katholiken bekannten sich von nun an nicht mehr zur gallikanischen Lehre, auch wenn insgeheim manch ein Theologe, Priester oder Bischof ihr weiterhin anhing.

Für die Juristen blieb der Gallikanismus aber weiterhin wichtig. In der Zeit von 1840 bis in die 1860er Jahre hinein erschienen mehrere Ausga-

⁵⁶ Bruno Neveu. „Pour une histoire du gallicanisme administratif“, in: *Administration et Eglise*, hrsg. von Jean Gaudemet, Paris, Droz, 1987, S. 57.

⁵⁷ Joseph de Maistre: *De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le souverain pontife*, Lyon, Rusand, 350 S.

⁵⁸ Siehe: Augustin Gough: *Paris and Rome, the Gallican Church and the Ultramontane Campaign*, 1848–1853, Oxford University Press, 1986, XV-260 S.

⁵⁹ Denis Frayssinous: *Les vrais principes de l'Eglise gallicane*, Paris, Le Clère, 1818, 216 S.

⁶⁰ Bruno Neveu: *Les facultés de théologie catholique de l'Université de France*, 1808–1885, Paris, Klincksieck, 1998, 844 S.

ben von Dupins bedeutendem Buch *Les libertés de l'Eglise gallicane*.⁶¹ Dieses Werk ist zugleich eine Sammlung von Texten als auch von Kommentaren zu diesen Texten. Dupin zeigte auf, dass das Gesetz des 19. Jahrhunderts die Fortsetzung des alten Gesetzes war, und machte sich damit für den Gallikanismus stark. Er war aber nicht der Einzige. Die Juristen beriefen sich häufig auf Pithou oder Guy Coquille, und bis zur Trennung von Kirche und Staat im Jahr 1905 stützten sich auch die Gerichte oftmals auf gallikanische Prinzipien.⁶²

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte der Gallikanismus seine Stellung als vorherrschende Auffassung von der katholischen Lehre in Frankreich verloren, auch wenn er im Gesetz noch bis 1905 weiterlebte. Solange die Anhänger des Gallikanismus noch in der Mehrheit waren, stellten sie die ultramontane Lehre als etwas Fremdes, von außen Komendes dar. Die Verfechter des Ultramontanismus galten ihnen als Verräter, denn die Gallikaner identifizierten sich mit Frankreich, und in den Auseinandersetzungen waren sie sich gewiss, die Sache Frankreichs zu verteidigen. Gleichzeitig aber waren sie sich auch absolut sicher, dass sie für den einzig wahren Katholizismus eintraten. So war der Gallikanismus einerseits national, vertrat andererseits aber auch universal gültige Ansprüche.

3. Ist der Gallikanismus nach dem Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat verschwunden?

Meiner Ansicht nach nicht. Vor dem Zweiten Weltkrieg wurde innerhalb des französischen Katholizismus häufig die Auffassung geäußert, dass es eine von Rom unabhängige Kirche von Frankreich gebe und dass die römische Kirche nicht befugt sei, sich in weltliche Dinge einzumischen.

In den 1920er und 1930er Jahren vertrat Louis Canet, der Zuständige für religiöse Angelegenheiten im Außenministerium, gallikanische Ansichten. In den Archiven des *Conseil d'Etat* habe ich Dokumente gefunden, in denen der Gallikanismus als die offizielle Lehre der Kirche

⁶¹ M. Dupin: *Les libertés de l'Eglise gallicane. Manuel de droit public ecclésiastique français*, Paris, Plon, 1860, LII-560 S.

⁶² Emmanuel Tawil: *Du gallicanisme administratif à la liberté religieuse*, Habilitationsschrift in Religionswissenschaften, Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), 2005, S. 29–47.

von Frankreich vertreten wurde, als eine Lehre, die gegen die Autorität des Papstes zu verteidigen sei.⁶³

Die Krise um das nationalistisch ausgerichtete Blatt *L'Action Française* offenbarte ebenfalls, dass der Gallikanismus im Denken der französischen Katholiken immer noch weiterlebte. Die von Charles Maurras herausgegebene Zeitung *L'Action Française* vertrat eine Auffassung, die der katholischen Lehre widersprach. Für *L'Action Française* war die Religion ihren eigenen politischen Zielen unterworfen. Der größte Teil der traditionellen katholischen Eliten unterstützte die Zeitung. Obwohl Maurras selber ganz eindeutig Atheist war, sahen sie in *L'Action Française* eine wesentliche Stütze des Katholizismus. Papst Pius XI. hingegen verurteilte das Blatt und setzte es auf den *Index librorum prohibitorum*. Trotz dieser Verurteilung und trotz der kirchenrechtlichen Sanktionen, die gegen die Leser von *L'Action Française* verhängt wurden, lasen die meisten die Zeitung auch weiterhin. Viele Theologen rechtfertigten ihren Ungehorsam mit dem Hinweis darauf, der Papst sei für weltliche Angelegenheiten nicht zuständig.⁶⁴

V. Schlussfolgerung

Nimmt die Gesellschaft oder die Katholische Kirche heute immer noch Bezug auf den Gallikanismus? Nein, dessen bin ich mir ziemlich sicher. Niemand definiert heutzutage noch den Katholizismus in Frankreich so, wie dies einst die Gallikaner taten. Niemand würde noch behaupten, es gebe eine von Rom unabhängige Kirche von Frankreich.

Doch selbst wenn man daraus schließen könnte, dass der Gallikanismus tot ist, sind im französischen Denken immer noch zwei wichtige Elemente der gallikanischen Tradition verbunden:

Erstens: **Der Wunsch, das Gesetz des Staates habe an erster Stelle zu stehen.** Die Gallikaner wollten mit Hilfe verschiedener Prinzipien die Autonomie des Königs gewährleisten, etwa durch die Unabhängigkeit des Königs in weltlichen Fragen, durch die Bedingung des *Placet* usw. All diese Grundsätze richteten sich gegen den Papst. Heutzutage ist der Staat

⁶³ Ibid., S. 137–140.

⁶⁴ Jacques Prévotat: *Les catholiques et l'Action française*, Paris, Fayard, 2001, 742 S.; Fabrice Bouthillon: *La naissance de la mardité, une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922–1939)*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2001, S. 149–161; Yves Chiron: *Pie XI*, Paris, Perrin, 2004, S. 260–272.

immer noch bestrebt, seine Vorrangstellung zu behaupten, z.B. durch das Gesetz über das Tragen religiöser Abzeichen von 2004, mit dem er gegenüber den Muslimen noch einmal seine Macht demonstriert hat.⁶⁵ Dieses Bedürfnis, die Autorität des Staates zu gewährleisten, ist von einem gewissen Nationalismus nicht mehr weit entfernt.

Zweitens: **Die Gewissheit, ein universal gültiges Verständnis von Gesetz und Religion zu verteidigen.** Der Gallikanismus galt als die wahre katholische Lehre. Die gallikanische Kirche nahm für sich in Anspruch, die wahre christliche Disziplin bewahrt zu haben. An sie hatte man sich zu halten. Heute ist es nicht viel anders. Wir sind so stolz auf unsere „Laizität“, und das Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat wird häufig als beispielhaft hingestellt. Wir sind uns sicher, dass unser System das Beste ist. Im Jahr 2004 schrieb der Ministerpräsident, das Gesetz von 1905 habe Frankreich zum „Leuchtturm der Freiheit“ gemacht.⁶⁶ Ein Leuchtturm ist dazu da, den Seeleuten den Weg zu weisen. Als wir noch Gallikaner waren, wollten wir die Katholische Kirche auf den rechten Weg führen. Heute sind wir „Laizisten“ und immer noch gewiss, dass wir den besten Weg für die gesamte Welt kennen. Das mag unbescheiden erscheinen, beweist aber auch das universale Denken der Franzosen, und das beruht auf ihrem Vertrauen in den Menschen an sich.

⁶⁵ Emmanuel Tawil: *Norme religieuse et droit français*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2005, S. 18.

⁶⁶ Dominique de Villepin in: 1905. *La séparation des Eglises et de l'Etat. Les textes fondateurs*, Paris, Perrin, 2004, S. 16.