



ORIENTIERUNG

Nr. 8 73. Jahrgang Zürich, 30. April 2009

DER GESPRÄCHSKREIS «JUDEN UND CHRISTEN» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) publizierte am 2. April 2009 eine vom 9. März 2009 datierte Erklärung «Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen». ¹ Dieser Text wurde am 11. Februar 2009 verabschiedet und anschließend vom Präsidium des ZdK zur Veröffentlichung freigegeben. Schon 2005 hatte sich der Gesprächskreis zum Problem der «Judenmission» geäußert. Die damals veröffentlichte Erklärung enthielt folgende Passage ²: «Wenn Gott nach den Worten des Paulus je verschieden Juden und Nichtjuden in sein Erbarmen einschließt, dann müssen wir heute dankbar anerkennen, dass weder die einen noch die anderen vom Heil ausgeschlossen sind. Gott ist es, der selbst den Weg und das Verständnis des Evangeliums erschließt. Deshalb vertritt der Gesprächskreis mit großem Nachdruck die Überzeugung, dass es eine Judenmission nicht geben darf.» Neben diesem Hinweis auf die paulinische Aussage, daß «ganz Israel gerettet wird» (Röm 11,26f.), führte die Erklärung von 2005 als weiteren Grund die «vielen Phasen der Geschichte» an, in denen Christen Juden mit Gewalt, Verfolgung und Tötung zur Bekehrung zu zwingen versuchten und die religiöse Praxis der jüdischen Gemeinden mit diskriminierenden Regelungen einschränkten: «Auch Christen muss inzwischen klar geworden sein, dass der lange, mit vielen Opfern verbundene Widerstand der Juden gegen die Missionierung sich unter anderem dadurch erklärt, dass die meisten Juden fest in ihrer Überzeugung standen, im Bund Gottes zu leben und mit der Tora den Weg zu kennen und zu gehen, der ihnen von Gott bestimmt ist.»

Entschiedenenes Nein zur Judenmission

Der Gesprächskreis nennt in der Erklärung vom März 2009 zwei Gründe und einen konkreten Anlaß dafür, sich erneut mit dem Problem der Judenmission auseinanderzusetzen. Einmal habe der Gesprächskreis in seinen Beratungen über mehrere Jahrzehnte hinweg Lernschritte im Dialog von Juden und Christen gemacht, die ihn regelmäßig zu aktuellen Stellungnahmen über das Verhältnis von Juden und Christen veranlaßt hätte. Außerdem sähen sich die christlichen Mitglieder des Gesprächskreises als Katholiken aus Deutschland in der Pflicht, die Erinnerung an die Shoah für die katholische Kirche wachzuhalten. Als konkreten Grund für die Erklärung nennt der Gesprächskreis die von Papst Benedikt XVI. am 5. Februar 2008 veröffentlichte Fassung der Karfreitagsfürbitte für die «außerordentliche Form des römischen Messritus». ³ Die vom Papst vorgeschriebene Formulierung sei mehrfach so verstanden worden, daß die katholische Kirche «Judenmission» für möglich und notwendig halten würde. Gegenüber einer solchen Position formuliert der Gesprächskreis: «Wir hingegen betonen mit der Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass der Bund Gottes mit dem jüdischen Volk einen Heilsweg zu Gott darstellt – auch ohne Anerkennung Jesu Christi und ohne das Sakrament der Taufe.» (5) Die Formel «Kirche des Zweiten Vatikanische Konzils» meint dabei ein Zweifaches: Sie verweist einmal auf die mit dem 4. Kapitel der Konzilserklärung «Nostra aetate» formulierte Neubestimmung des Verhältnisses der Kirche zum jüdischen Volk. Dort wird die Verbundenheit in der Herkunft der Kirche aus der Heilsgeschichte Israels und in der gemeinsamen Hoffnung ausgearbeitet. Dabei versteht der Text von «Nostra aetate» diese Herkunft der Kirche nicht als eine überholte Vorstufe, sondern als ein dauerhaftes und uneinholbares Verhältnis zum jüdischen Volk. Des weiteren verweist die Formel «Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils» auf die durch «Nostra aetate» ausgelösten Wirkungen, die sich u.a. in einem intensiven christlich-jüdischen Dialog niedergeschlagen haben. Die in diesen Gesprächen erarbeiteten Einsichten und Positionen haben Gemeinsamkeiten und Unterschiede schärfer hervortreten lassen.

Die Erklärung des Gesprächskreises vom März 2009 knüpft in ihrer Methode und in den Inhalten an die Erklärung von «Nostra aetate» und an den seit dem Konzil in Gang gekommenen Dialogprozeß an. Diese Verfahrensweise bringt es mit sich, daß in der Erklärung durchgehend Positionen des Zweiten Vatikanischen Konzils angeführt und

THEOLOGIE

Entschiedenenes Nein zur Judenmission: Zur Erklärung des Gesprächskreises «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken – Der unkündbare Bund – Die neuformulierte Karfreitagsfürbitte – Mission und Dialog – Der theologische Ortswechsel von «Nostra aetate» – Zur Relektüre neutestamentlicher Texte.

Nikolaus Klein

KIRCHEN/EUROPA

Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur: Das Gedenkjahr 2009 zwischen Politik und Religion – Deutschland und Europa – Warum Erinnerungskulturen wachsen – Ein anthropologisches Grunddatum – Geschichtliche Veränderung im Erinnern – Der demographische Faktor – Die Wende von der Moderne zur Postmoderne – Wachsende Möglichkeiten der Speicher – Abschied von der Zukunft – Die Ereignisse von 1989 – Das Konzept der Erinnerungsorte – Vom nostalgischen Charme zu einem kulturellen Konzept – Ansätze einer europäischen Erinnerungskultur? – Auschwitz als europäischer Erinnerungsort? – Die Einmaligkeit des Ereignisses und die Polyvalenz von Deutungen – Die Wende von 1989 als europäisches Erinnerungsdatum? – Das Konzept einer europäischen Geschichte – Die Vielzahl nationaler Erinnerungen an 1989 – Unmöglichkeit einer einheitlichen Gesamtsicht – Die Kirchen und die europäische Erinnerungskultur – Der gefährliche Charakter von Erinnerungen – Die Heilung des Gedächtnisses – Die Grundstruktur einer am Evangelium orientierten Erinnerungsarbeit – Vergangenheit und neue Perspektiven für die Zukunft.

Hans Jürgen Luibl, Erlangen

FREIHEIT/KIRCHE

Staatliches Religionsrecht und Freiheit in der Kirche: Zum Herbert Haag Preis «Für Freiheit in der Kirche» 2009 – Die drei Preisträger Giuseppe Nay, Leo Karrer und Hermann Häring – Freiheit in und der Kirche – Die unterschiedliche Position der Kirchenleitung – Öffentlichrechtliche Anerkennung als genutztes Angebot – Zweck der Kantonalkirchen und ihrer Kirchgemeinden – Vom Hierarchiemodell zum Communiomodell – Konfliktfelder – Menschenrechte und kirchliches Selbstverständnis. *Giusep Nay, Valbella*

Schweizer Religionsrecht – ein zukunftsweisendes Modell: Laudatio für alt Bundesgerichtspräsident Giuseppe Nay – Karl Rahners Plädoyer für den Laien und seine Verantwortung – Der fehlende Rechtsschutz des Gläubigen – Das duale System in der Deutschschweiz – Die Kompetenzaufteilung in der Entscheidung über die Finanzen und die Pastoral – Schwachstellen des dualen Systems – Staatlich angebotene Hoheitsgewalt – Religionsfreiheit und Selbstbestimmungsrecht der Kirche – Wechselseitige Bereicherung.

Sabine Demel, Regensburg

mit Einsichten verbunden werden, die durch die Rezeption des Konzils erst deutlich geworden sind. Die Begriffe «Dialog» und «Mission» werden im Rückblick auf die durch das Zweite Vatikanische Konzil formulierten Aussagen eingeführt und gleichzeitig in Kenntnis der durch die Konzilstexte ausgelösten Wirkungsgeschichte präzisiert. So beschreibt die Erklärung des Gesprächskreises von März 2009 den Begriff «Dialog»: «Der jüdisch-christliche Dialog hat sich seit dem zweiten Vatikanischen Konzil (*Nostra aetate*, 4) als sehr fruchtbar erwiesen. Es zeigt sich immer deutlicher, dass dieser Dialog aufgrund der einen Offenbarung Gottes, von der her sich das Judentum und die christliche Kirche je auf ihre Weise verstehen, die Grundlage für alle Formen des interreligiösen Dialogs darstellt. Deshalb darf es für Christen keinen interreligiösen Dialog geben, der das einzigartige Verhältnis von Juden und Christen nicht eigens berücksichtigt.» (7) Parallel zu dieser Bestimmung des Begriffs «Dialog» hält die Erklärung des Gesprächskreises fest, daß der Missionsbegriff nicht auf die Juden anwendbar sei: «Denn das Christentum lebt mit dem Judentum in einer besonderen Beziehung, die es so für alle anderen Menschen und für die anderen Religionen nicht gibt. (...) Er [s.l. der Gesprächskreis] ist sich dabei bewusst, dass der Verzicht auf die Judenmission sehr wohl zulässt, ja fordert, dass Christen vor Juden und Juden vor Christen von ihrem Glauben Zeugnis geben. Ohne dieses gegenseitige Zeugnis wäre ein religiöser und theologischer Dialog nicht möglich. Ebenso ergeht an Juden und Christen in gleicher Weise der ständige Ruf zur Umkehr (hebräisch: *teschuwa*; griechisch: *metanoia*) und zur Befolgung der Gebote, vor allem des Liebesgebotes, das sowohl in Leben und Lehre des Judentums wie in Leben und Lehre Jesu von Nazaret eine zentrale Stelle einnimmt.» (7f.)

Auf diese Begriffsbestimmungen folgen in der Erklärung des Gesprächskreises Kapitel zwei «Das jüdische Nein zur Judenmission» und Kapitel drei «Das christliche Nein zur Judenmission». Während das zweite Kapitel einen kurzen Abriss über die jüdische Geschichte im Wechsel der christlichen Kirchengeschichte skizziert, setzt sich das dritte Kapitel kritisch mit der früheren Praxis der Judenmission und ihrer Begründung auseinander. Es beschreibt die durch die Judenmission verursachte Leidensgeschichte und erinnert daran, daß die darin zum Ausdruck gebrachte Geringschätzung des Judentums «den Boden für den Antisemitismus des Nationalsozialismus» bereitet hat. Diese historische Begründung vertieft und präzisiert die Erklärung des Gesprächskreises durch theologische Gründe. Dafür verweist sie auf die durch die Konzils-erklärung «*Nostra aetate*» ausgelöste neue Lektüre von Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefes. Diese Relektüre hat eine kritische und eine affirmative Seite. Sie relativiert alle von Paulus gemachten polemischen Aussagen gegenüber dem Judentum, weil Paulus trotz seiner Kritik an seiner Position von der «unwiderruflichen Berufung des jüdischen Volkes durch Gott» (Röm 11,29) festhält. Die Erklärung des Gesprächskreises nennt diese Deutung von

Röm 11,29 einen «weitgehenden theologischen Konsens» (15).⁴ Sie bleibt aber nicht bei dieser Feststellung stehen, sondern gibt ihr eine besondere theologische Würde, wenn sie feststellt, würde das Judentum nicht mehr als Volk des Bundes verstanden, «könnten wir Christen nicht mehr an die Treue Gottes glauben, weil er nicht mehr zu seinen früheren Verheißungen stünde. Damit täte sich ein unüberbrückbarer Gegensatz zum biblischen Gottesglauben auf, in dessen Zentrum die Botschaft von der Liebe und Treue Gottes steht (Ex 34,6f.). Menschen können den Bund übertreten und brechen, aber nicht zerstören, weil er in Gott selbst gründet.» (15)

Mit dieser Passage legt die Erklärung des Gesprächskreises eine Bestimmung des Verhältnisses von jüdischem Glaubenszeugnis und der Kirche vor, wie sie «*Nostra aetate*» formuliert hatte.⁵ Diese hatte nämlich die Beziehung zum jüdischen Volk als konstitutiv für die Identität der Kirche bestimmt. Aus dieser Position zieht die Erklärung des Gesprächskreises im abschließenden 4. Kapitel die Konsequenzen, indem sie Vorschläge für eine neue Lektüre jener neutestamentlichen Aussagen macht, die in der christlichen Tradition einmal zur Begründung der Judenmission dienten bzw. als jüdenfeindliche Positionen gelesen wurden. Mit diesem Schlußkapitel thematisiert die Erklärung des Gesprächskreises ausdrücklich die Pragmatik, die sie implizit voraussetzt. Sie behauptet nicht nur einen Sachverhalt, sondern sie stellt ihn durch die Art und Weise, wie sie ihn zur Sprache bringt, noch einmal dar. Thetische Aussagen und Selbstreflexion stehen in einer produktiven Spannung.⁶

Nikolaus Klein

¹ Gesprächskreis «Juden und Christen» beim ZdK, Hrsg., Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen. 9. März 2009.

² Gesprächskreis «Juden und Christen» beim ZdK, Hrsg., Juden und Christen in Deutschland. Verantwortete Zeitgenossenschaft. 13. April 2005, 19. Zu Arbeitsweise und Erklärungen des Gesprächskreises vgl. Hanspeter Heinz, Hrsg., Um Gottes willen miteinander verbunden. Der Gesprächskreis «Juden und Christen» beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Münster/Westf. 2004.

³ Vgl. Nikolaus Klein, Israels Glaubenszeugnis und die Kirche. Zur Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte und ihre ekklesiologische Bedeutung, in: Orientierung 72 (2008), 82ff.

⁴ Vgl. Joseph Sievers, How Irrevocable? Interpreting Romans 11.29 from the Church Fathers to the Second Vatican Council, in: Gregorianum 87 (2006), 748-761.

⁵ Vgl. Roman Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen «*Nostra aetate*», in: Bernd Jochen Hilberath u.a., Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3. Freiburg u.a. 2005, 591-693, 661. Zu den analogen, amerikanischen Erklärungen «Reflections on Covenant and Mission» (2002) und «Sacred Obligation» vgl. John T. Pawlikowski, Reflections on Covenant and Mission. Forty Years After *Nostra aetate*, in: Cross Currents 56 (2006/2007) 4, 70-94.

⁶ Dadurch unterscheidet sich die Erklärung des Gesprächskreises qualitativ von der «lehrhaften», kritischen Stellungnahme zur Erklärung («Das Christus-Bekenntnis der Kirche im christlich-jüdischen Dialog») von Bischof Gerhard Ludwig Müller, dem Vorsitzenden der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, vom 14. April 2009.

Auf dem Weg zu einer europäischen Erinnerungskultur

Das Gedenkjahr 2009 zwischen Politik und Religion¹

Europa erinnert sich. Man kultiviert Erinnerungen, pflegt Erinnerungskulturen, erforscht kollektive Gedächtnisse. Schon längst hat die bürgerliche Gesellschaft für jeden Tag im Jahr ein ziviles Gedenken. Am 7. November ist der Erinnerungstag der Oktoberrevolution, am 8. November der internationale Gedenktag der Putzfrau, der 9. November ist der (un-)heimliche Nationalfeiertag der Deutschen – die Erinnerung an die Reichspogromnacht und den Mauerfall. Mit dieser Erinnerungslust hat

¹ Dieser Artikel ist entstanden aus dem Projekt «Erinnern um zu versöhnen. Erinnerungsorte – Kristallisationspunkte europäischer Erinnerungskultur und religiöser Versöhnungsarbeit» des Vereins bildung evangelisch in Europa. Dieses Projekt soll Ende 2009 mit einer Publikation abgeschlossen werden.

die Zivilgesellschaft, so scheint es, sogar den christlichen Heiligenkalender beerbt und gedenkt mit quasi-religiöser, bildungsbürgerlicher Inbrunst. 2009 steht dafür etwa der 250. Todestag von Friedrich Schiller oder der 50. Geburtstag von Asterix und Obelix. Auch die Kirchen und Religionen gedenken: etwa des 500. Geburtstags des Genfer Reformators Johannes Calvin oder des 900. Todestags des christlich-philosophischen Gottsuchers Anselm von Canterbury oder des 950. Geburtstags des islamisch-philosophischen Gottsuchers Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. Der Schwerpunkt der Erinnerung 2009 liegt aber im Politischen. Deutschland, im Zentrum Europas, gedenkt der Varusschlacht im Jahre 9, gedenkt des Kriegsbeginns vor siebzig Jahren, der Gründung der Bundesrepublik vor sechzig Jahren,

der Wiedervereinigung vor zwanzig Jahren. Diese Ereignisse des letzten Jahrhunderts gehören aber nicht nur zur deutschen Geschichte, sie sind Teil der europäischen Geschichte. Der Krieg hat europäische Staaten und Völker in Mitleidenschaft gezogen, die Wende hat das Gesicht Europas verändert. Damit ist aber noch nicht gesagt, wie diese Ereignisse ins kollektive Gedächtnis der einzelnen Staaten und Völker eingegangen sind. Offen ist auch, ob und wie sich aus europäischen Geschichtsdaten auch eine europäische Erinnerungskultur entwickelt. Dem nachzugehen soll ein Dreischritt dienen. Der erste beginnt mit der Einsicht, daß auch Gedenken und Erinnern von geschichtlichen Ereignissen und Personen selber eine Geschichte haben. Was also bringt aktuell die politische Gedenkkultur hervor, was treibt die Erinnerungskultur in Europa an? Der zweite Schritt begibt sich auf das Gebiet der Wendefeierlichkeiten 2009. Im dritten Gedankenschritt wird nach der Bedeutung des religiösen Erinnerungskultes und dem Beitrag der Kirchen für eine europäische Erinnerungskultur gefragt.

Warum Erinnerungskulturen wachsen

Erinnern, kollektives Gedenken und Gedächtnis – das gibt es schon immer, ist ein anthropologisches und soziologisches Grunddatum. Das ist richtig, verkennt aber die geschichtlichen Veränderungen im Erinnern. Dazu drei Beobachtungen.

Zum einen ist dies schlicht der sogenannte «demographische Faktor»: immer mehr Leute werden immer älter, je länger Menschen leben, desto größer ist potentiell der Umfang der Erinnerung, desto geringer aber wird prinzipiell die Fähigkeit zur Erinnerung, das Krankheitsbild der Demenz ist dafür signifikant. Diese Entwicklung alleine jedoch macht aus einem Krankheitsbild noch keine gesellschaftliche Herausforderung. Diese kommt erst dadurch, daß in der europäischen Tradition der Neuzeit die Person im Mittelpunkt steht, deren wesentliches Merkmal die Erinnerungsfähigkeit ist. Denn erst Erinnerung schafft eine Kontinuität der Person in der Zeit. Umgekehrt wird damit Vergeßlichkeit zum Angriff auf das Wesentliche, Erinnerungsarbeit wird zur zentralen gesellschaftlichen Herausforderung, Biographiearbeit zu ihrem Therapeutikum.

Zu dieser demographischen Veränderung kommt eine geistesgeschichtliche: Die Rede von der Spät- oder Postmoderne seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts macht aus der Geschichte der Neuzeit vergehende oder vergangene Geschichte. Die Motive, Elemente und Ideen der Neuzeit haben sich verbraucht. Sie sind lebensweltlich nicht mehr direkt präsent, sondern werden präsent oder auch nur noch repräsentiert im Modus der Erinnerung. Für diese Entwicklung stehen Denkfiguren wie die des «verpflichtenden Erbes» und andere. Dies findet sich etwa auch in der Präambel des Lissabonvertrags: «schöpfend aus dem kulturellen, religiösen und humanistischen Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben». Eine Moderne, so könnte man formulieren, die in die Jahre gekommen ist, erinnert sich, als sie noch neu und jung war und zieht daraus Kraft.

Eine dritte und entscheidende Veränderung ist, daß der Speicherplatz des Wissens größer, unendlich groß geworden ist. Aus der Medienentwicklung ist bekannt – und Platon hat dies mit der Einführung der Schrift schon als Gefahr benannt –, daß jedes neue Speichermedium die Wissensmöglichkeiten vergrößert, aber auch Vergessen fordert und fördert. Was geschrieben steht, muß nicht selber in Kopf und Herzen gespeichert oder mündlich weitergegeben werden. Man kann es vergessen – nicht vergessen allerdings darf man den Zugang zu diesem Wissen, im Zeitalter des PC also etwa das Codewort. In diesem Zusammenhang sind Erinnerungsdaten großer Ereignisse und Personen so etwas wie Codewörter zum Wissensspeicher. Wissenssendungen im Fernsehen, gerade geschichtlich ausgerichtete Sendungen, sind eine Art Inszenierung des Zugangs zum Wissen. Es gibt sie noch, die Personen, die über Daten Bescheid wissen, es gibt sie noch, die

Zugänge zum Wissensspeicher, es gibt sie noch, die großen Ereignisse und Personen. Christian Jostmann hat in einer Glosse in der Süddeutschen Zeitung vom 17. Juli 2006 darauf hingewiesen, daß die aktuellen Gedenkfeiern längst nicht mehr geschichtliches Wissen voraussetzen, das zum Jahrestag einfach aktualisiert wird. Vielmehr wird Wissen allererst durch Erinnerung geschaffen – es wird in die Erinnerung gerufen. Und es wird als Wissenswertes inszeniert – ohne den Wert dieses Wissens bestimmen zu können. Die These vom Traditionsabbruch in der europäischen Moderne wird diesen Prozessen nicht gerecht. Die Tradition bricht nicht einfach ab, sondern wird im Wissensspeicher der Geschichte ausgelagert und in der Form des Wissenswertes aktuell reinszeniert. So entstehen postmoderne, nachneuzeitliche Formen der Erinnerungskultur.

Diese Entwicklungen sind Veränderungen in der Wissenskonstitution der Nachneuzeit. Der Boom der Erinnerungskultur unterliegt aber auch gesellschaftspolitischen Veränderungen – etwa dem politischen Abschied von der Zukunft. Eingeläutet hat diesen Abschied in seiner Amtszeit der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt mit seinem Diktum, daß derjenige, der Utopien habe, zum Arzt gehen, sich also statt in die Politik in die Therapie begeben solle. Verliert die Zukunft als handlungsrelevanter Rahmen Bedeutung, gewinnt die Vergangenheit an Bedeutung. Dies hat sich folgerichtig in der Ära Helmut Kohls vollzogen. Auf der Suche nach historischer Vergewisserung wurde das bergende «Haus der Geschichte» gebaut. So suchte und fand man Orientierung aus Geschichte – dafür steht etwa der Satz, der zum Fundament der Erinnerungskultur des letzten Jahrhunderts geworden ist: Keine Zukunft ohne Herkunft. Die Wertedebatte wurde dabei zur Debatte über Grundwerte, deren Nährboden die Geschichte ist, deren Vergegenwärtigung durch Erinnerung geschieht. Damit verbunden waren aber auch neue Probleme: In dem Maß, wie Erinnerung wichtig wird und «alles irgendwie» erinnert werden muß, wird in der Erinnerung alles gleichwertig. Die Erinnerung historisiert auch «Auschwitz» und macht die Auschwitzerinnerung – ob politisch gewollt oder ungewollt – zu einem Phänomen unter anderen. All dies waren Ansätze zu einer neuen, politisch motivierten Erinnerungskultur.

Einen wesentlichen Schub in ganz Europa bekam die Erinnerungskultur durch die Ereignisse von 1989. Zum einen schien damit die Geschichte prinzipiell an ihr Ziel gekommen zu sein: die Geschichte der europäischen Integration so gut wie die Geschichte von Demokratie und Freiheit. Zum anderen war nun Raum vorhanden, die eigenen, nationalen Geschichten neu zu erzählen und zu inszenieren. Zum anderen wurde Europa mit den Schatten seiner Vergangenheit konfrontiert: nach der nationalsozialistischen Diktatur kam nun die sowjetische Diktatur und was diese aus Europa gemacht hatte, ins Gespräch. Diese Debatte entzündete sich nicht selten an alten Erinnerungssymbolen der sowjetischen Vergangenheit und an der Gestaltung neuer Erinnerungssymbole, etwa für ein Denkmal für Vertriebene.

Ein Konzept für diese entstehende Erinnerungskultur, also für die gegenwärtige Bedeutung von Geschichte, entwickelte der französische Historiker Pierre Nora: das Konzept der «Erinnerungsorte».² Pierre Nora hat dies zunächst für Frankreich durchgespielt und reflektiert: «Mein Vorhaben bestand in einer in die Tiefe gehenden Analyse der Orte, an denen sich das Gedächtnis der Nation Frankreich im besonderen Maße abzeichnet, kristallisiert oder verkörpert» – vergleichbar einem Netz von materiellen und immateriellen Erinnerungsfäden, das das nationale Bewußtsein zusammenhält. Mittlerweile gibt es ähnliche Studien für Italien, die Niederlande, Dänemark, Österreich, Luxemburg und – auch hier die verspätete Nation – für Deutschland. Etienne François und Hagen Schulze haben einen interessanten Reigen von deutschen Erinnerungsorten entwickelt: von der Reformation über das Bürgerliche Gesetzbuch oder das Motto «Wir sind

² Pierre Nora, Hrsg., *Les lieux de mémoire*. Paris 1984-1992; eine Auswahl in deutscher Sprache: Pierre Nora, Hrsg., *Erinnerungsorte Frankreichs*. München 2005.

das Volk!» bis zur Bundesliga.³ Entstanden ist ein System von Verweisen und Assoziationen, eben Erinnerung.

Damit paßt dieses Konzept gut in eine Zeit, in der die Zeit selber als Horizont des Verstehens verschwindet und der Ort, die Metapher des Raums an seine Stelle tritt – Erinnerung ist dann die am Ort gefrorene Zeit. Es ist erstaunlich, wie aus einem eher melancholischen Konzept der Erinnerung bei Pierre Nora – gegen das Vergessen nationaler Identifikationspunkte – innerhalb kurzer Zeit ein positives Konzept wurde, das nicht vom langsamen Verschwinden nationalen Gedächtnisses geprägt ist, sondern von gegebenen, lebendigen Erinnerungsorten ausgeht. Ob es sich bei diesem Konzept wirklich um ein Konzept handelt, das wissenschaftlich denkt und kritisch arbeitet – oder nicht vielmehr eine Beschreibung der Re-Nationalisierung in der europäischen Postmoderne ist, bei der vage Bewußtseinsinhalte ohne Prüfung ihres Realitätsgehalts zu Grunddaten der Identität gemacht werden, sei an dieser Stelle nur angemerkt. Wichtiger aber ist eine andere Perspektive: Wenn europäische Nationen ihre Erinnerungsorte suchen, dann ist dies ein europäisches Phänomen – entwickelt sich aber daraus eine Art europäischer Erinnerungskultur?

Auschwitz – ein europäischer Erinnerungsort?

Ein Ereignis scheint sich aus der Geschichte des 20. Jahrhunderts ins kollektive Gedächtnis Europas eingepreßt zu haben: Auschwitz. Immerhin gibt es dafür sogar einen eigenen Erinnerungstag: den 27. Januar, den Holocaust Memorial Day. Kirstin Schäfer, die sich auf die Suche nach europäischen Erinnerungsorten gemacht hat, schreibt: «Besonders aufschlussreich ist in dieser Beziehung das Beispiel von Auschwitz. Im kollektiven Gedächtnis hat Auschwitz im Laufe der letzten Jahrzehnte einen immer zentraleren Platz eingenommen. Ein Prozess der Universalisierung hat sich vollzogen, in Folge dessen Auschwitz zur Signatur des 20. Jahrhunderts erhoben wurde. Aber dieser Prozess der Universalisierung ging mit einem Prozess der Differenzierung und der spezifischen Aneignung einher, der dazu geführt hat, dass jedes Land und jede Kultur eine andere Wahrnehmung von Auschwitz hat und es mit anderen Assoziationen verbindet. Auschwitz ist nicht nur ein europäischer, ja ein universeller Erinnerungsort, sondern auch gleichzeitig ein jüdischer, ein polnischer, ein ungarischer, ein deutscher, ein französischer, ein italienischer, ein niederländischer, ein amerikanischer Erinnerungsort – mit einer jeweils anders strukturierten Bedeutung.»⁴

Daß Auschwitz überhaupt einen zentralen Platz im kollektiven Gedächtnis eingenommen hat, ist zunächst alles andere als selbstverständlich. Gegenwärtig ist Auschwitz im Bewußtsein präsent: Es gibt den Holocaust-Gedächtnis-Tag, es gibt Auschwitz und andere Lager als reale Orte der Erinnerung an Massenvernichtung von Menschen, vor allem von Juden, es gibt an diesen Orten Gedenkfeiern und politische Bildungsarbeit, es gibt Filme wie etwa Schindlers Liste, in denen und durch die die Erinnerung massenmedial inszeniert wird, und es gibt in Deutschland seit 2007 ein Gedenkstättenkonzept, das diesen Erinnerungsorten einen gesetzlichen Rahmen gibt. Das aber ist das (vorläufige) Ende oder Ergebnis eines Prozesses, der sich über gut ein halbes Jahrhundert entwickelt hat. Dieser Prozeß ist getragen von ethischer Reflexion, gesellschaftlichem Engagement und politischer Arbeit – dadurch wurde Auschwitz zum Erinnerungsort.

Dieser Prozeß ist, darauf verweist Kirstin Schäfer, kein einheitlicher Prozeß. Auschwitz steht in unterschiedlichen Deutraditionen. Das Bedeutsame an Auschwitz ist vielgestaltig, ist offen, entwickelt sich ohne Deutemonopol. Dadurch entsteht ein Mehr an Sinngebung, eine Polyvalenz von Deutungen, die nicht zu harmonisieren oder zu vereinheitlichen sind. Das gehört zur metaphorischen Kraft der Metapher Auschwitz hinzu. Wer Auschwitz

als europäischen Erinnerungsort bejaht, der muß mit Mehr-Deutigkeiten rechnen, sie anerkennen.

Das ist nun keine rein akademische Frage, sondern die von der Erinnerungskultur direkt in die europäische Erinnerungspolitik, zur politischen Erinnerungsarbeit führt, wenn Auschwitz ins kollektive Gedächtnis aufgenommen wird. Wenn z.B. in Tallinn im Zuge der europäischen Erinnerungskultur in der Nachwendzeit ein sowjetisches Ehrenmal aus der Stadt an die Peripherie verlegt wird, dann ist dies vielleicht nur national oder bilateral von Bedeutung. Wenn aber baltische Staaten Auschwitz gedenken und damit auch das System der Gulags im System der Sowjetunion in Erinnerung rufen, dann wird daraus ein Problem europäischer Erinnerungspolitik. Dies verschärft sich nun noch dadurch, daß das Europaparlament den baltischen Vorstoß ignoriert, aber im Falle Armeniens dezidiert anders handelt. Das Europaparlament hat bereits 1987 die Türkei aufgefordert, den Genozid an den Armeniern anzuerkennen. Ohne aus dieser Anerkennung eine Beitrittsbedingung zu machen, hat es jedoch erklärt, daß es «notwendig» sei, «daß ein Land, das sich auf dem Weg zum Beitritt befindet, seine Vergangenheit frei bespricht und anerkennt».

Auch auf diesem Weg hat Europa den Erinnerungsort Auschwitz ins kollektive Gedächtnis aufgenommen und seine Erinnerungskraft politisch umgesetzt. Die eigentliche Erinnerungsaufgabe besteht darin, die historische Dimension und die Einmaligkeit von Auschwitz zu wahren – und gleichzeitig die Polyvalenz von Deutungen offen zu halten. Es geht darum, die Einmaligkeit von Auschwitz nicht exklusiv, sondern inklusiv zu verstehen: eine Einmaligkeit, die ihre Bedeutung nicht dadurch verliert, daß andere Ereignisse dabei erinnert werden. Der Gefahr einer Vergleichgültigung von Auschwitz im europäischen Erinnerungsprozeß steht die Gefahr einer historischen Isolierung gegenüber, in einer Art zweiten Ghettoisierung auf den Erinnerungsort, an dem die Erinnerungen gefangen bleiben. An dieser Stelle scheint die EU augenblicklich überfordert. Die Geschichte zu moralisieren, um sie politisch handhabbar zu machen und ihre Deutungen rechtlich oder gar strafrechtlich abzusichern, das hat zu Recht den Protest europäischer Historiker provoziert.⁵ Um so deutlicher müßte sich eine europäische Zivilgesellschaft zu Wort melden, die sich weder vom eigenen (National-)Staat noch von der EU als Quasi-Superstaat die Erinnerungsarbeit abnehmen oder vorschreiben lassen kann. Wie und was geschieht dabei im Erinnerungsjahr 2009?

Die Wende 1989 – ein europäisches Erinnerungsdatum?

Zunächst ist zu erkennen, daß für die Institutionen der europäischen Union, verkürzt: für die EU 2009 gerade kein besonderes Erinnerungsjahr ist. Im Mittelpunkt der politischen Agenda stehen die Wahlen zum Europaparlament im Juni 2009. Zwar sind die Mitgliedstaaten der EU «eingedenk der historischen Bedeutung der Überwindung der Teilung des europäischen Kontinents und der Notwendigkeit, feste Grundlagen für die Gestalt des zukünftigen Europa zu schaffen», wie es der Lissabonvertrag in der Präambel beschreibt. Ein Datum, etwa 1989, oder ein bestimmtes Ereignis, wie etwa die Wende, wird hier nicht erwähnt. Es bleibt ein allgemeines Eingedenksein. Dazu fügt sich, daß Feierlichkeiten im Rahmen der EU für 2009 nicht vorgesehen sind. Überhaupt scheint die EU erinnerungsresistent zu sein. Das einzige große Erinnerungsprojekt der EU ist das Musée de l'Europe⁶ – das aber über Planungsphasen nicht hinausgekommen ist. Musée de l'Europe – das ist der Versuch, eine Art Haus der europäischen Geschichte in Brüssel zu bauen – sozusagen der

³ Etienne François, Hagen Schulze, Hrsg., Deutsche Erinnerungsorte. Eine Auswahl. Bonn 2005.

⁴ Kirstin Schäfer, Ist eine gesamt-europäische Erinnerungskultur vorstellbar? www.berlinerkonferenz.eu/uploads/media/Erinnerungskultur.pdf.

⁵ Für aktuelle Fragestellungen: Winfried Schulze, Erinnerung per Gesetz oder «Freiheit für die Geschichte»? in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 59 (2008), Nr. 7/8, 364-381; für längerfristige Perspektiven: Ute Frevert, Der jüngste Erinnerungsboom in der Kritik. Aus Politik und Zeitgeschichte (B 40-41/2003; <http://www.bpb.de/publikationen/ZX3176.html>).

⁶ Georg Kreis, Hrsg., Europa als Museumsobjekt. Basler Schriften zur europäischen Integration Nr. 58; EuropaInstitut der Universität Basel (www.europa.unibas.ch/cms4/uploads/media/BS85_02.pdf).

harte Schädel für das sensible kollektive Gedächtnis Europas. Beschlossen ist dies schon lange. Bisher ist allerdings nur eine Ausstellung zum 50. Jahrestag der Europäischen Union zustande gekommen. Daraus sollte oder könnte sich dann das Musée de l'Europe entwickeln. Was aber sollte ins kollektive Gedächtnis Europas, in dieses Museum hinein? Bei der historischen Darstellung der story of success der EU – vom Schumannplan bis zur Einführung des Euro – ist dies greifbar. Schwieriger aber wird es, wenn es nicht die EU ist, die sich hier darstellt, sondern Europa, das sich historisch an seinen Erinnerungsorten zu präsentieren hat. Eine Idee ist die Aufteilung in drei Zeitabschnitte: 11. bis 15. Jahrhundert – das Mittelalter; 16. bis 19. Jahrhundert – die Neuzeit und schließlich das kurze, aber ereignisreiche Jahrhundert von 1918 bis 1989. Sind die Zeitabschnitte schon fraglich, so wird um so fragwürdiger, welche Prägestärke denn einzelne Ereignisse in diesen Zeitabschnitten hätten.

Mag man für das Mittelalter Abendland setzen und die jüdisch-christliche Kultur dafür einsetzen, so ist im Blick auf das Judentum dessen systematischer Ausschluß aus Europas Kultur glatter Hohn. Und wo bliebe der Islam? Gehört er nicht zu Europa? Wenn nicht, wäre er nicht zumindest das Gegenüber, das Andere, das Fremde, dem gegenüber das Eigene Europas entstanden ist? Der Geschichtswissenschaftler Edgar Morin schreibt dezidiert: «Der Islam – Begründer Europas». Das Fremde also wäre – extern durch den Islam gekennzeichnet, intern durch die Juden symbolisiert – Produktionsfaktor europäischer Identität? Doch was wäre hier Identität?

Oder die Neuzeit: ist hier das Prägende Europas die langsame Verabschiedung Gottes, Aufklärung und Säkularisierung? Der Westen mag dies so sehen. Die Kirchen der Orthodoxie legen dagegen ja derzeit – in seltsamer Einigkeit mit dem europahanen Islam übrigens – Einspruch ein.

Würde die «Wende» in einem Haus der europäischen Geschichte ihren Platz haben, könnte sie zu einem wesentlichen «Erinnerungsort» werden? Wie könnte das geschehen, mit welcher Wertigkeit, mit welcher Bedeutung oder Botschaft? Um dem näherzukommen, ist zunächst zu fragen, wie im Erinnerungsjahr 2009 die Wende in verschiedenen europäischen Ländern wahrgenommen und feierlich inszeniert wird.

Was geschichtlich genau mit der Wende bezeichnet wird, kann hier nur kurz angedeutet werden. Es gibt die Wende im engeren Sinn, die nur die Ereignisse in Deutschland beschreibt. Der Begriff *Wende* wurde von Egon Krenz am 18. Oktober 1989 geprägt, als er nach seiner Wahl zum Nachfolger von Erich Honecker als Generalsekretär des ZK der SED seine Antrittsrede hielt: «Mit der heutigen Tagung werden wir eine Wende einleiten, werden wir vor allem die politische und ideologische Offensive wieder erlangen.» Der deutsche Begriff findet sich manchmal sogar im englischsprachigen Bereich. Mit Wende sind dann die Ereignisse vom Sommer 1989 bis zum 9. November 1989 gemeint. In Sopron werden erst die ungarisch-österreichischen Grenzanlagen symbolisch entschärft, danach wird der Stacheldrahtzaun durchschnitten. In Prag dürfen am Ende die Botschaftsflüchtlinge ausreisen, am 9. November wird die Mauer geöffnet. In diesen Ereignissen verdichten sich räumlich und zeitlich größere und längerfristige Transformationsprozesse. Zum einen ist es der Niedergang der Sowjetunion, zum anderen die verstärkte Integration Europas – als Beispiel für den Willen zur zunehmenden Integration Europas mag die Einheitliche Europäische Akte von 1985 dienen, in der das Ziel, eine Europäische Union zu formieren, nochmals festgehalten wird.

Schon dieser kurze Blick zeigt, daß die Ereignisse in unterschiedlichen nationalen und gesamteuropäischen Kontexten stehen und aus ihnen heraus zu verstehen sind – und mit dieser Kontextualisierung beginnt aber die Deutung der Geschichte, die Arbeit an der Erinnerung. Für Deutschland-West mag die Folge der Ereignisse lauten: 1939 Kriegsbeginn, 1949 Gründung der BRD, 1989 Wiedervereinigung. Für Deutschland-Ost könnte die Zahlenfolge 40-20 lauten: 40 Jahre Sowjetherrschaft, 20 Jahre Freiheit. Für Ostmitteleuropa endet 1989 der Kampf gegen die sowjetische

Vorherrschaft – gekennzeichnet mit den Daten Ungarn 1956 oder Prag 1968. England und Frankreich – anfänglich der Wiedervereinigung Deutschlands gegenüber reserviert – sehen in der Wende vornehmlich die Erweiterung der EU und damit des europäischen Binnenhandels. Schweden rückt näher an Europa, weil in einem integrierten Europa die schwedische Neutralität eher/besser bewahrt werden kann als in einem geteilten Europa. Finnland etwa war durch einen Vertrag an die Sowjetunion gebunden, so daß es bei der europäischen Integration erst nach dessen Ende mitwirken konnte. Aus amerikanischer Sicht ist 1989, wenn dieses Datum überhaupt wahrgenommen wird, der Sieg der westlichen Demokratie. Und aus russischer Sicht? Da haben die Daten 89 und 68 ihre eigene Bedeutung. Hochpolitische Trikotnummern haben sich in Rußland der tschechische Fußballer Jan Koller und der tschechische Eishockeystar Jaromír Jágr bei ihren neuen Vereinen ausgesucht. Im Juli 2008 trug Koller die «89» auf dem Rücken – eine deutliche Anspielung auf die demokratische Wende von 1989, als sich Prag von Moskau abnabelte. Sein Landsmann Jágr trug die «68» – in Erinnerung an den blutigen Einmarsch der Warschauer-Pakt-Truppen in die Tschechoslowakei 1968 ...

Zusammengefaßt ist das Ergebnis eher ernüchternd. Eine gemeinsame gesamteuropäische Wende-Erinnerung gibt es nicht, nicht einmal nationale Wendeerinnerungen, die sich zu einer einheitlichen Gesamtsicht verknüpfen ließen. Die Wende ist kein Teil des offiziellen kollektiven Gedächtnisses Europas, Europa selber kein Subjekt, das sich erinnert. Und dennoch – oder gerade deswegen – kann die Wende zu einem genuinen europäischen Erinnerungsdatum werden. Dies aber ist eine gesellschaftspolitische Aufgabe. Sie setzt mit einem veränderten Bewußtsein ein: auszugehen ist nicht von Ereignissen der Vergangenheit, die geschehen und gegeben kollektive nationale Identität stiften und nur noch als Erbe übernommen werden müßten. Es gibt kein europäisches Erbe, das weitergegeben werden müßte, sondern es gibt eine Verantwortung für die Geschichte. Diese ist mehr als eine Reduktion auf einzelne historische Ereignisse, sondern ein aktueller, deutender Bezug auf geschichtliche Veränderungen, in denen die Gegenwart sich positioniert und Zukunftsperspektiven entwickelt. Erinnerung ist damit kein Zwang zur Vergangenheit, sondern eine Herausforderung: Was prägend sein soll, das muß in Erinnerung gerufen werden. Damit gibt es eine Verantwortung, welche Ereignisse wie in Erinnerung gerufen werden – eine Aufgabe der Politiker wie der Historiker. Wende-Erinnerung darf dabei nicht die Erinnerung an das Unrecht der Stasi-Vergangenheit im sowjetischen Bereich, die Erinnerung an die Stasi-Vergangenheit nicht die Erinnerung an die nationalsozialistische Vergangenheit überlagern. Dankbare Erinnerung an die Wende kann die Erinnerung an die Leidensgeschichte nicht verdrängen. Es ist möglich, eine solche offene Erinnerungskultur zu gestalten, wenn sie nicht national verengt und damit einem Deutemonopol unterworfen wird. Nationale Erinnerungsarbeit muß Raum geben für andere Erinnerungen: Erinnerungen der Minderheiten, der ethnischen oder religiösen Gruppen. Und sie muß offen sein für die Erinnerungen der anderen, für andere Erinnerungen, etwa der Nationen jenseits der Grenze einbeziehen. Ähnlich der neuen Schulbuchdidaktik im Geschichtsunterricht, werden zwei (nationale) Lesarten nebeneinander gestellt – vielleicht mit einem Leerfeld in der Mitte für eigene Bedeutungskonstruktionen. Europa kommt ins Spiel nicht als Subjekt der gesamten Erinnerung europäischer Geschichte, als Konstrukt der Einheitserinnerung, sondern als Erfahrung des völker- und staaten-übergreifenden Miteinanders, als Aufgabe, das Miteinander zu gestalten. Europa erinnert sich, indem einzelne – Staaten, Völker, Gruppen – ihre Vergangenheit in Erinnerung rufen und dabei die gemeinsame, die europäische Dimension einbeziehen. Auch Erinnerungsarbeit in Europa ist damit subsidiär: Erfahrungen des Miteinanders einzelner Völker können wenn nicht prägend für das kollektive Gedächtnis, so doch stilbildend für die europäische Erinnerungskultur werden – der Verzicht auf Erinnerungsdaten und Erinnerungsorte, die für alle verpflichtend sind, sozusagen Europa als Kumulationsgedächtnis aller europäischer Erinnerungsdaten, ist damit eingeschlossen.

So ließe sich erinnerungspolitisch die katastrophale Nationalgeschichte Europas des 20. Jahrhunderts für das 21. Jahrhundert weiterschreiben – und selbst rückwirkend nationale Geschichte europäisch neu inszenieren und erinnern. Als Träger dieser Erinnerungskultur rücken an die Stelle der Nationalstaaten die Zivilgesellschaft – mit der Option, über die Erinnerung an Veränderungen, die durch die Zivilgesellschaft vorangetragen wurden, eine Option für die Entwicklung einer europäischen Zivilgesellschaft, die es so noch nicht gibt, zu finden. Gleichzeitig liegt darin die Chance, die Fixierung auf Vergangenheit durch geschichtliche Erfahrungen der Veränderung zu lösen und wieder zukunftsfähig zu werden. Das wäre eine neue Form genuin europäischer Erinnerungskultur. Die Einheit des Gedächtnisses läßt sich nicht finden jenseits der Unterschiede, sondern in der versöhnten Verschiedenheit der Erinnerungen. Die Wendeerinnerung könnte damit auch eine Wende in der europäischen Erinnerungskultur bringen.

Die Kirchen und die europäische Erinnerungskultur

Sucht man nach dem Beitrag der Kirchen Europas zur europäischen Erinnerungskultur, dann findet man schnell zu den großen Erinnerungsthemen europäischer Kirchen: 2009 ist das Calvinjahr, zu Ehren des 500. Geburtstags von Johannes Calvin, dem Genfer Reformator. 2009 ist auch ein baptistisches Jahr: vor 400 Jahren, 1609, begann die baptistische Bewegung. Die ersten Baptisten, Religionsflüchtlinge aus England, trafen sich 1609 in Amsterdam im Hinterzimmer einer Bäckerei, um gemeinsam die Bibel zu lesen. Diese Ereignisse stehen im Vorfeld (oder im medialen Schatten) der Erinnerung an einen anderen Reformator, Martin Luther, dessen Thesenanschlag sich 2017 zum 500. Mal jährt. Die Vorbereitung zu diesen Feierlichkeiten hat schon längst begonnen. Man hat bereits den Müll unter Luthers Wohnhäusern ausgegraben, um Schätze der Erinnerung zu finden, postmoderne Lutherreliquien, oder es werden 500 Bäume gepflanzt – in Erinnerung an eine fälschlich Luther zugeschriebene Wendung, wonach heute noch ein Apfelbäumchen zu pflanzen wäre, wenn morgen die Welt unterginge. Welche Erinnerungsfrüchte diese Bäume bringen, ist noch offen. Daß die Lutherstadt Wittenberg zu einem protestantischen Rom wird, ist wohl nicht zu hoffen und auch nicht zu erwarten. Ebenso offen ist, ob es eine Erinnerung an Luther ist oder eine der Reformation wird – und ob die Erinnerung an die Reformation auch zu einer Reformation der Erinnerung führt, zu einer Reformation der Gedächtniskultur, in der Reformation sich nicht nur archivierend und legalisierend zur Gegenwart verhält – als buntes Lutherrevival im Selbstinszenierungsprozeß von Kirche –, sondern Kräfte entwickelt, Gegenwart, Kirche und Gesellschaft auch zu reformieren.

Wichtig jedoch ist eine andere Spur der Erinnerungskultur für die Kirchen Europas. Dabei geht es nicht um kirchliche Erinnerungsorte, sondern um die Inszenierung weltlicher Erinnerungsdaten, auch und verstärkt 2009. Gesellschaftliche und politische Erinnerungsarbeit haben von sich aus einen Hang zu zivilreligiöser Inszenierung. Erinnerungsreden werden zu Botschaften, gestaltet in einer würdigen Feier, der Verpflichtungscharakter der Vergangenheit wird beschworen, es wird liturgisch inszeniert. Ereignisse werden in eine religiöse Dimension gestellt, ihre Erinnerung wird zu einem quasireligiösen Ereignis. Dies findet sich auch in der Vorbereitung der Wendefeierlichkeiten 2009. Hier sind es Kirchen selber, die diese «säkulare» Erinnerung religiös aufnehmen. So ist unter dem Motto «An die Grenze gehen» eine große europäische Veranstaltung vom 3. bis 5. Juli 2009 in Sopron geplant – an dem Ort also, an dem 1989 der Eisene Vorhang seine ersten, nicht wieder zu flickenden Risse bekommen hat. Für den 14. bis 18. Oktober 2009 plant die evangelische Kirche der Böhmisches Brüder Seminar, Happening und Gottesdienst in Herlíkovice und Prag unter dem Leitmotiv «20 Jahre nach dem Fall der totalitären Regime in Europa».

Auf den ersten Blick mag es seltsam anmuten, daß Kirchen weltliche Erinnerungsdaten zum Anlaß für Erinnerungsfeiern

machen, um mit oder neben staatlichen, politischen oder gesellschaftlichen Gruppen Gottesdienste zu feiern. Geht man aber davon aus, daß Gottes Wirken sich nicht im engen Bereich der Kirche abspielt, sondern Wirkmacht des Wirklichen ist, kommt der Geschichte und der Erinnerung von Geschichte auch eine theologische Bedeutung zu. Und geht man ferner davon aus, daß Gottesdienste keine Feiern überzeugter Vereinsmitglieder sind, sondern öffentliches Geschehen, dann ist Gottesdienst auch immer ein Dienst an dieser Öffentlichkeit. Feiern helfen also ist der Schlüssel für diese Gottes-Dienst-Arbeit der Kirchen im öffentlichen Raum. Mit dieser Gottes-Dienst-Arbeit ist aber auch eine Reihe von Regeln gegeben, die einzuhalten sind, soll sie glücken.

Kirchen haben, gerade bei der Wende, liturgische Erinnerungsarbeit zu leisten. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß sie als offizielle Kirchen – im Unterschied zu vielen christlichen Basisbewegungen innerhalb der Zivilgesellschaft – bei der Wende keine treibende oder gar positive Rolle gespielt haben. Erinnerung wird also eine «gefährliche Erinnerung» bleiben müssen. Religiöse Erinnerung muß darauf achten, daß mit der Erinnerung nicht Bestehendes nur in einen größeren Raum Gottes gestellt und damit schlicht «abgesegnet» wird. Die Erinnerung an Gott in der Erinnerung der Geschichte ist keine Wiedergewinnung des Heilsplans Gottes, sondern die Entdeckung der Offenheit der Geschichte. Naheliegender ist es und verführerischer dazu, aus den Daten – 1939 Kriegsbeginn, 1949 Gründung der BRD, 1989 Mauerfall – eine geschichtliche Theo-Logik von Sünde und Gnade, Schuld und Befreiung zu entwickeln und Geschichte im Endstadium der Dankbarkeit «einzufrieren». Damit werden die Opfer der Vergangenheit – von Reichspogromnacht 1938 bis hin zur Vergiftung der Gesellschaft durch Bespitzelung und Terror im Stasi-Staat – historisiert.

Diese Vergangenheit aber vergeht nicht – wenn auch die Aufarbeitung der Vergangenheit viele Fragen offen lassen wird und vieles an Wunden und Leiden nicht versöhnen kann. Es gilt damit auch Abschied zu nehmen vom Irrlicht einer Erinnerung, die nicht mehr schmerzt und in der Gerechtigkeit, wenigstens nachträglich, die Wunden heilt – ein Irrlicht, das selbst im realitätsbezogenen Erinnerungskonzept von Freud «erinnern, wiederholen, durcharbeiten» noch aufleuchtet, als der Gott Logos, der am Ende erscheint. Das bleibt der menschlichen Erinnerung versagt, der Erinnerungskraft Gottes vorbehalten. So heißt es in einer Erklärung der Südosteuropagruppe der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) mit dem Titel «Erinnern, um zu versöhnen. Erfahrungen im Umgang mit schmerzlicher Vergangenheit»⁷: «(...) die Vergangenheit ist (...) nicht einfach ausgelöscht, sondern hat sich eingegraben in das kollektive Gedächtnis und kehrt immer wieder (...) als drängende Frage nach Gerechtigkeit, als Sehnsucht nach einer besseren Welt und als Schmerz über bleibende Verluste. (...) [Gefordert ist:] die aktive Auseinandersetzung mit der Vergangenheit. (...) Dabei kann es nicht darum gehen, durch einfache Schuldzuweisungen oder eine verkürzte moralisch urteilende Geschichtsschreibung sich der Vergangenheit zu entledigen. Vielmehr geht es darum, Mechanismen von Macht und Unterdrückung, von Anpassung und Kollaboration, aber auch mutigen Widerstand zu entdecken (...) Die Sehnsucht nach Gerechtigkeit kann nicht gestillt werden, ohne dass die Geschichte der Opfer zu Wort kommt und die Opfer zu ihrem Recht kommen. Sie kann nicht gestillt werden, ohne dass auch die Täter zu Wort kommen und sich so für ihre Tat verantworten. (...) Die mühsame Arbeit an der Gerechtigkeit beginnt mit der Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und der Frage nach der eigenen Verantwortung. Sie ist die Voraussetzung und schafft Freiräume für das Gespräch und ermöglicht so Verstehen und immer wieder auch Verzeihen. Die Gemeinschaft in Kirche und Gemeinde kann so neu erlebt werden als versöhnte Gemeinschaft, in der Menschen einander immer wieder vieles

⁷ Erklärung der Regionalgruppe Süd-Ost-Europa der GEKE vom 17. April 2008 (www.leuenberg.net).

schuldig bleiben, aber mit Gottes Hilfe neu aufeinander gewiesen sind.» Dies setzt voraus: Die Freiheit des Evangeliums, die sich als Befreiung von Dauerrückblicken, bei denen Menschen und Gesellschaften durch Vergangenheit gebunden zu Salzsäulen erstarren, bewährt. Die Grundstruktur einer am Evangelium orientierten Erinnerungsarbeit ist damit im Abendmahl vorgegeben. Die Erinnerung an den Tod wird durch Versöhnung zum Tor für Zukunft, dafür steht die Auferstehung. Der reformatorische Durchbruch hat sich im Rahmen des Abendmahls gezeigt: Es geht nicht um die Erinnerung an die Schätze, auch das Opfer als blutigen Schatz der Vergangenheit, sondern darum, daß – die Erinnerung verwandelnd – der Gekreuzigte als der Lebendige und Kommende erfahren wird. Abendmahl ist nicht die Erinnerung als Aufbewahrung der blutigen Schätze der Vergangenheit, sondern die überraschende Selbstvergegenwärtigung Gottes, Auferstehung in

die grauen Zwei- und bunten Vieldeutigkeiten des Lebens. Der Auferstandene läßt die Nachfolger den Erinnerungsort Jerusalem verlassen und nach Galiläa an die Arbeit zurückkehren, um ihn dort neu zu finden.

Das Ziel kirchlich-religiöser Erinnerungsarbeit ist damit keineswegs, eine einheitliche Europäische Erinnerungskultur zu stabilisieren. Vielmehr geht es darum, aus Erinnerungen Zukunftsperspektiven zu gestalten. Eine Kultur des Loslassens ist angesagt, die Europa aus der Erinnerungsstarre führt. Eine Kultur des fröhlichen Vergessens ist möglich, in der man die Toten ihre Toten begraben läßt – und sie nicht mit jedem Gedenken künstlich auferweckt. Eine Kultur des fröhlichen Vergessens ist greifbar, wo man etwa mit Edith Piaf tapfer singend «aus den Erinnerungen ein Feuer macht», ein Feuer, das wärmt.

Hans Jürgen Luibl, Erlangen

Staatliches Religionsrecht und Freiheit *in* der Kirche

Zum Herbert Haag Preis «Für Freiheit in der Kirche» 2009

Am 8. März 2009 wurden alt Bundesgerichtspräsident Giuseppe Nay (Valbella) sowie die Theologieprofessoren Leo Karrer (Fribourg) und Hermann Häring (Nijmegen) von der Herbert Haag-Stiftung «Für Freiheit in der Kirche» mit dem diesjährigen Preis der Stiftung ausgezeichnet. Damit wurden drei Persönlichkeiten geehrt, die durch ihre berufliche bzw. wissenschaftliche Arbeit und ihr persönliches Engagement entscheidende Beiträge für die Freiheit *in* der Kirche geleistet haben; Giuseppe Nay durch seinen Einsatz für eine faire und eine den Menschenrechten entsprechende Rechtskultur in der Kirche, Leo Karrer durch seine wissenschaftlichen Beiträge und seine pastoralen Initiativen für die Laien in der Kirche und für eine synodale Verfassung der Kirche, Hermann Häring durch seine dogmen- und theologiegeschichtlichen Studien für eine biblisch fundierte ökumenische Theologie in anthropologischer Perspektive. Werk und Intentionen der drei Preisträger wurden durch drei Laudatoren gewürdigt: Giuseppe Nay durch die Kirchenrechtsprofessorin Sabine Demel (Regensburg), Leo Karrer durch die Pastoraltheologin Franziska Loretan-Saladin (Luzern) und Hermann Häring durch die Professorin und Rektorin des Alt-Katholischen Seminars in Utrecht, Angela Berlis. Im Folgenden dokumentieren wir den Festvortrag von Giuseppe Nay («Das staatliche Religionsrecht – eine Chance für Freiheit in der Kirche») und die Laudatio von Sabine Demel. (*Red.*)

Ich freue mich, zu Ihnen sprechen zu dürfen, und ich freue mich, daß es eine Herbert Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche gibt. Die Stimme für Freiheit in der Kirche zu erheben, war wohl stets notwendig, so nötig wie in unseren Tagen aber wohl noch kaum. Gerade die Chancen für Freiheit *in der* Kirche, die das staatliche Religionsrecht bietet, sieht die kirchliche Hierarchie immer mehr als Gefahr für die Freiheit *der* Kirche, weshalb es gilt, diese Chancen zu verteidigen. Und sie können verteidigt werden, weil sie die Freiheit der Kirche nicht in Frage stellen, vielmehr eine Freiheit in Verantwortung, die allein eine richtige Freiheit ist, erst ermöglichen.

Wenn im Titel von *staatlichem* Religionsrecht die Rede ist, so muß präzisiert werden, daß es um das *schweizerische* Religionsrecht geht. Und ich muß eine weitere Einschränkung machen: Es soll vom staatlichen Religionsrecht der *deutschschweizerischen* Kantone, die das System der öffentlichrechtlichen Anerkennung kennen, die Rede sein und vom Recht und von der Organisation der dank dieser Anerkennung bestehenden *katholischen* Landes- oder Kantonalkirchen und Kirchgemeinden.

Freiheit *in* und *der* Kirche

Es ist bekannt, daß mehr Freiheit in der Kirche besteht, wenn und weil die Gläubigen nach dem deutschschweizerischen staats-

kirchenrechtlichen System den Pfarrer wählen können, über den Kirchenbau und dessen Finanzierung und Unterhalt entscheiden können sowie die Organisation der Seelsorge entscheidend mitbestimmen können usw.

Sabine Demel, die heute ebenfalls zu Ihnen sprechen wird, bezeichnete in einem höchst aufschlußreichen Beitrag in der Orientierung vom 29. Februar 2008 diese besonderen schweizerischen Verhältnisse aus deutscher Sicht «als das kirchliche Paradies für die Laien».

Das sieht die Kirchenhierarchie freilich etwas anders, nämlich als Beschränkung *ihrer* Freiheit. Deshalb ist und bleibt das in Frage stehende besondere schweizerische Religionsrecht nur eine Chance für die Freiheit in der Kirche, wenn aufgezeigt werden kann, daß dieses auch die Freiheit der Kirche gewährleistet. Mein Anliegen ist es, das als Jurist aus staatsrechtlicher Sicht aufzuzeigen, und ich habe sehr zu danken, daß dieses Herzensanliegen mit der heutigen Preisverleihung Unterstützung erhält. Es ist ein Anliegen, das von vielen engagierten Laien in den Kirchgemeinden, Kantonalkirchen und der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz mitgetragen wird, die daher alle den Preis mitverdient haben.

Eckpfeiler eines modernen Religionsverfassungsrechts ist das Grund- und Menschenrecht der Religionsfreiheit: Die Religionsfreiheit verpflichtet den Staat, das je eigene *Selbstverständnis* jeder Religionsgemeinschaft zu respektieren, d.h. die katholische Kirche so anzuerkennen, wie sie sich theologisch/ekklesiologisch versteht, und wie sie nach dem kanonischen Recht organisiert ist.

Kerngehalt der Religionsfreiheit ist das Recht jeder Person zu glauben, was sie für richtig hält (oder auch nicht zu glauben). Entsprechend diesem Individualrecht der Glaubenden hat auch die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden im Sinne einer korporativen Religionsfreiheit das Recht, den Glaubensinhalt und die richtige Religionsausübung selber festzulegen und der Staat hat dieses Recht nicht nur zu respektieren, sondern auch zu schützen.

Der Kirche wird damit ein Selbstbestimmungsrecht zuerkannt. Wäre das Selbstbestimmungsrecht der Kirche mit dem staatskirchenrechtlichen System der öffentlichrechtlichen Anerkennung, wie es in der Deutschschweiz besteht, nicht gewahrt, rechtfertigte sich dessen Abschaffung tatsächlich. Das ist aber nicht der Fall.

Öffentlichrechtliche Anerkennung als genutztes Angebot

Der öffentlichrechtliche Status einer Religionsgemeinschaft darf nicht vom Staat vorgeschrieben sein. Er muß ein bloßes Angebot sein, das die Religionsangehörigen annehmen können oder nicht. Und das ist die öffentlichrechtliche Anerkennung aber

klarerweise, was schon ihr Name besagt. Es wird die Religionsgemeinschaft, die den Willen bekundet, das Angebot anzunehmen, öffentlichrechtlich anerkannt. Die katholischen Kirchgemeinden und Landes- oder Kantonalkirchen sind deshalb auf dem Willen der Kirchenangehörigen beruhende, von *diesen* gegründete und getragene öffentlichrechtliche Körperschaften. Sie sind nicht vom Staat geschaffen, sondern von diesem allein ermöglicht.

Soweit die Kirche und Kirchenangehörige sich durch das Recht der öffentlichrechtlichen Körperschaften, die die Kirchgemeinden und Kantonalkirchen sind, in ihrer Religionsfreiheit in unzulässiger Weise eingeschränkt fühlen könnten, können sie die staatlichen Gerichte zu ihrem Schutz anrufen. So hätte beim bekannten Fall Röschenz Beschwerde an das Bundesgericht eingereicht werden können, um die behauptete unzulässige Einschränkung der Freiheit der Kirche – oder juristisch ausgedrückt: ihres Selbstbestimmungsrechts – geltend zu machen und gegebenenfalls Recht zu bekommen. – Ich komme noch darauf zurück.

Sehr oft wird eingewendet, mit den Kirchgemeinden werde der Kirche eine demokratische Organisation aufgezwungen, die mit ihrer hierarchischen Struktur nicht vereinbar sei. Demokratische und rechtsstaatliche Anforderungen an die Organisation der Kirchgemeinden als öffentlichrechtliche Körperschaften stehen jedoch mit der Religionsfreiheit im Einklang, weil den Kirchgemeinden und Kantonalkirchen das Recht eingeräumt wird, Kirchensteuern zu erheben, und diese das auch wollen.

Das grundsätzlich allein dem Staat vörbehaltene Hoheitsrecht der Steuererhebung kann der demokratische Rechtsstaat einer Religionsgemeinschaft nach schweizerischem, historisch stark verankertem Rechtsverständnis nur leihen, wenn sich diese bereit erklärt, die Kirchensteuern nach demokratischen und rechtsstaatlichen Grundsätzen zu erheben und zu verwenden. Damit wird von den kirchlichen Körperschaften, die die Kirchensteuern erheben und über deren Verwendung entscheiden, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit verlangt, nicht aber von der Kirche als Religionsgemeinschaft nach ihrem eigenen Selbstverständnis.

Zweck der Kantonalkirchen und ihrer Kirchgemeinden

Die katholischen Landes- oder Kantonalkirchen und ihre Kirchgemeinden *wollen*, wie das in der neuen Kirchenordnung der Römisch-katholischen Körperschaft des Kantons Zürich, die am 1. Januar 2010 in Kraft treten soll, am aktuellsten formuliert wird:

– Voraussetzungen schaffen für eine lebendige Kirche zum Heil der Menschen;

– sie wollen das in Mitverantwortung für die Bedürfnisse der Kirche im Bistum und in der Schweiz sowie für die Weltkirche tun;

– dabei beachten sie die je eigenen kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Zuständigkeiten;

– und schließlich arbeiten die kantonale kirchliche Körperschaft und ihre Kirchgemeinden mit den kirchlichen Organen einvernehmlich zusammen.

Diese volle Zweckausrichtung auf die Unterstützung der römisch-katholischen Kirche gemäß ihrer eigenen Verfaßtheit ist wesentlich für die katholischen Körperschaften. Ohne diese fehlte ihnen ihre eigentliche Legitimation. Die römisch-katholische Kirche ist als solche, *wie sie sich selber versteht*, mit der konkludenten Anerkennung der Körperschaften, die ihre Angehörigen gegründet haben und bilden, auch ihrerseits implizit ebenfalls öffentlichrechtlich anerkannt. Etwas anderes wäre mit der Religionsfreiheit nicht vereinbar. Die Zweckausrichtung der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen auf die Kirche selber ist daher zwingend. – Dazu, daß die seit Jahrhunderten bestehende konkludente, d.h. durch entsprechendes Handeln bestehende Anerkennung der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen seitens der Kirche nicht eines Tages zurückgenommen wird, dazu muß Sorge getragen werden.

Die aus der Zürcher Kirchenordnung zitierte Pflicht, die je eigenen Zuständigkeiten der Kirche und der kirchlichen Körperschaften zu beachten, führt zu einem Dualismus, der nur lebbar

ist, wenn nicht von einem strukturellen Nebeneinander, sondern von einem Miteinander ausgegangen wird. Das zeigt Sabine Demel aus der Sicht des kirchlichen, d.h. kanonischen Rechts im bereits erwähnten Aufsatz mit überzeugender Begründung auf. – Ich kann diesen Beitrag nur sehr zur Lektüre empfehlen.

Vom Hierarchiemodell zum Communiomodell

Sabine Demel legt den Perspektivenwechsel im Selbstverständnis der Kirche dar, den das II. Vatikanische Konzil mit dem Wandel vom sogenannten Hierarchiemodell zum Communiomodell vollzogen hat. Sie schreibt: «Im Hierarchiemodell des I. Vatikanischen Konzils ist der Papst der absolute Bezugspunkt für die kirchliche Gemeinschaft, und nur die geweihten Amtsträger sind die Handelnden in der Kirche, gleichsam die alleinigen Protagonisten, während die übrigen Gläubigen reine Zuschauer, also gleichsam Statisten sind, ganz und gar von den Aktionen und Entscheidungen der Protagonisten abhängig. Im Gegensatz dazu gibt es im neuen Kirchenbild, dem Communiomodell des II. Vatikanischen Konzils, keine Statisten mehr, sondern alle, die geweihten Amtsträger wie die Gläubigen, sind Protagonisten, die in einer lebendigen und wechselseitigen Beziehung zu- und miteinander stehen, so daß die Entscheidungen des Papstes wie auch alle weiteren Entscheidungen der geweihten Amtsträger nicht im Alleingang, sondern in Rückbindung an die Gemeinschaft im Bemühen um einen Konsens getroffen werden.»

Auf Sabine Demels Begründung aufgrund der Konzilsdokumente und insbesondere des Codex, des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 kann hier nicht näher eingegangen werden. Es sei nur auf die zentrale Bestimmung in c.204 § 1 hingewiesen, die sie anführt, wonach zum Volk Gottes alle in der katholischen Kirche Getauften gehören. Deren Kennzeichen ist es, daß sie durch eben diese Taufe, nach dem Wortlaut der Bestimmung: «des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind» und deshalb «gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen (sind), die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat».

Sabine Demels Ausführungen zeigen freilich auch, daß das Communiomodell im Codex nicht konsequent umgesetzt wird und daß es vor allem an einer rechtlichen Absicherung der den Laien aufgrund der Taufe zukommenden Mitgestaltungs- und Mitwirkungsrechte im Entscheidungsprozeß fehlt. Hier ortet sie die paradisiischen Zustände in der Schweiz, weil diese Rechte der Laien partikularrechtlich gesichert sind, mit den eigenen Zuständigkeiten der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen, die die Katholikinnen und Katholiken im Einvernehmen mit den kirchlichen Amtsträgern bilden.

Das Fazit, das aus dem Gesagten gezogen werden kann, ist: Das deutschschweizerische Staatskirchenrecht mit den dualen Strukturen, aber einem *Miteinander* von Pfarrei und Bistum auf der einen und Kirchgemeinden und Kantonalkirchen auf der anderen Seite, wahrt das Selbstbestimmungsrecht der Kirche und verletzt mitnichten das Grund- und Menschenrecht der Religionsfreiheit, wie zu behaupten versucht wird.

Wenn staatliches Religionsrecht nichts anderes ermöglicht als das, was dem kirchlichen Selbstverständnis entspricht, kann schlecht behauptet werden, dieses werde nicht respektiert. Soweit das Selbstverständnis im Sinne des Communiomodells im kirchlichen Recht nicht konsequent umgesetzt ist, ist wiederum mit Sabine Demel darauf hinzuweisen und zu betonen, daß «Recht in der Kirche nicht im theologieleeren Raum (steht), sondern sich durchwegs als praktische Umsetzung theologischer Vorgaben (versteht)», ja verstehen muß. Daher kommt den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils der Vorrang zu.

Welche Bedeutung und großen Vorteile das duale schweizerische staatskirchenrechtliche System in der seelsorgerlichen Praxis hat, hat der heutige Mitpreisträger Prof. Leo Karrer in seiner Lehrtätigkeit vielfach gezeigt und in seinen zahlreichen Publikationen eindrücklich dargelegt. – Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden.

Konfliktstoff

Daß das Miteinander der Amtsträger der Kirche und der Verantwortlichen und Gläubigen in den Kantonalkirchen und ihren Kirchgemeinden auch Konfliktstoff enthält, darf nicht verschwiegen werden.

Die Kirchgemeinden und Kantonalkirchen haben, wie dargelegt, das kanonische Recht zu beachten, und dies ist in den Verfassungen der Kantonalkirchen auch ausdrücklich so festgeschrieben. Sie haben ebenso die aus der staatlich garantierten korporativen Religionsfreiheit folgende Pflicht, das Selbstverständnis und das Selbstbestimmungsrecht der Kirche in dem, was Glaubenssache ist, zu respektieren. Beides begründet und sichert die Letztverantwortung der Amtsträger im pastoralen Bereich. Dieser Letztverantwortung der kirchlichen Amtsträger steht die demokratische und rechtsstaatliche Verantwortung der Organe und der Mitglieder der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen gegenüber. Beides unter einen Hut zu bringen ist nicht immer einfach, bei gegenseitigem Vertrauen und Respekt aber möglich, wie die jahrhundertalte Erfahrung zeigt.

Missioentzug als Beispiel

Mit dem außergewöhnlichen – das muß betont werden – Konfliktfall Röschenz mit der Entlassung des Pfarradministrators durch den Bischof, nicht aber durch die Kirchgemeinde, läßt sich, so hoffe ich, etwas konkreter zeigen, worum es geht und worauf es ankommt, damit beide Verantwortungen wahrgenommen werden können.

Das duale System bringt es mit sich, daß ein Pfarrer oder eine Pastoralassistentin mit oder ohne Gemeindeleitungsfunktion einerseits der Missio canonica des Bischofs bedarf, andererseits durch die Kirchgemeinde öffentlichrechtlich angestellt wird. Die Anstellung setzt die Missio voraus, und so ist es nur logisch, daß die Anstellung aufgelöst werden muß, wenn die Missio entzogen wird. Im Fall Röschenz lief dies aber gerade nicht so ab. Es fragt sich daher, ob zu Recht oder zu Unrecht.

Die öffentlichrechtliche Anstellung und deren Finanzierung aus Kirchensteuergeldern muß, wie ich ausführte, demokratischen und rechtsstaatlichen Anforderungen genügen. Dazu gehören vorab die Grund- und Menschenrechte und ein wichtiger Teil davon sind bestimmte grundlegende Verfahrensgarantien, wie das rechtliche Gehör, das vor allem das Recht beinhaltet, daß die Gründe für eine Entlassung aus dem Anstellungsverhältnis konkret genannt werden. Dies ist ganz wichtig, damit die betroffene Person sich auch verteidigen kann. Führt der Bischof die Gründe für einen Entzug der Missio canonica nicht konkret an, verletzt die Kirchgemeinde das rechtliche Gehör der betroffenen Person, wenn sie sie allein aufgrund des Missioentzuges entläßt. Deshalb und nur deshalb hat das Kantonsgericht Baselland es abgelehnt, die Kirchgemeinde Röschenz zu verpflichten, den Pfarradministrator aufgrund des Missioentzuges zu entlassen. Die Kirchgemeinde konnte nicht gezwungen werden, gegen den rechtsstaatlichen Grundsatz der Gewährung des rechtlichen Gehörs zu handeln. Der Missioentzug selber wurde damit nicht aufgehoben, der Bischof aber faktisch angehalten, seine Gründe nachzuliefern, um seinen kirchenrechtlichen Entscheid auch öffentlichrechtlich durchsetzen zu können.

Verletzt nun der Rechtsschutz, den die kirchlichen Angestellten auf diese Weise genießen, die Freiheit und das Selbstverständnis der Kirche? Die Antwort ist aus folgenden Gründen Nein: Das Kantonsgericht Baselland fragte sich, ob überhaupt ein Eingriff in die Religionsfreiheit vorliege, wenn von der Kirche verlangt werde, ein faires und menschenwürdiges Verfahren durchzuführen, und entschied, wenn das zu bejahen wäre, gingen die menschenrechtlichen Verfahrensgarantien für die Kirchgemeinde vor. Dem ist zuzustimmen.

Die Kirchgemeinde kann auf diese Weise die Grund- und Menschenrechte wahren und damit ihre rechtsstaatliche Verantwortung wahrnehmen. Der Bischof kann seine Verantwortung nach

meiner Überzeugung ebenso wahrnehmen, denn ein Nennen der Gründe für den Missioentzug zur Wahrung des rechtlichen Gehörs des Betroffenen widerspricht nicht dem Selbstverständnis der Kirche, ist dem kanonischen Recht jedenfalls nicht fremd. – Diese Einsicht reifte schließlich offensichtlich auch beim zuständigen Bischof und führte dann gar zu einem happy end mit der Wiedererteilung der Missio canonica. Das sei nur am Rande vermerkt.

Menschenrechte und kirchliches Selbstverständnis

Grundsätzlich das Gleiche gilt in Bezug auf den Entzug der Lehrerlaubnis in Lehrprüfungsverfahren der Kirche ohne Anhörung und effektive Verteidigungsmöglichkeiten, wenn die betroffenen Professorinnen und Professoren an einer staatlichen Universität tätig sind. Diese staatlichen Universitäten können TheologieprofessorInnen nicht entlassen, wenn das Lehrprüfungsverfahren die menschenrechtlichen Verfahrensgarantien mißachtet. Der Kirche ist aber auch hier zuzumuten, die Menschenrechte zu beachten.

Auf einem anderen Gebiet hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte entschieden, daß Entscheidungen der Kirche, bei denen die menschenrechtlichen Verfahrensgarantien nicht gewahrt wurden, im staatlichen Recht nicht umgesetzt werden dürfen. Es befand, der italienische Staat hätte ein Ehenichtigkeitsurteil der katholischen Kirche nicht vollstrecken dürfen, weil im kirchlichen Verfahren die der Ehefrau nach der Europäischen Menschenrechtskonvention zustehenden Verteidigungsrechte mißachtet worden waren. Die geschiedene Ehe durfte deshalb nicht auch staatlich als nichtig, d.h. als gar nie bestanden betrachtet werden, mit der Folge, daß die Ehefrau die ihr nach jahrelanger Ehe zugesprochene Rente verloren hätte.

In einem weiteren Sinn lassen sich diese Überlegungen, wie beide Verantwortungen – die der kirchlichen Amtsträger und die der Kirchgemeinden und Kantonalkirchen – in Wahrung der Menschenrechte und des Selbstverständnisses der Kirche wahrgenommen werden können, auch auf die angesprochenen Mitwirkungsrechte der Laien, die das deutschschweizerische Staatskirchenrecht diesen gewährt, übertragen.

Besser als mit den Aussagen von Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris*, die Johannes Paul II. wiederholt bekräftigte, läßt sich der grundsätzliche Einklang von Menschenrechten und kirchlichem Selbstverständnis nicht begründen. Mit diesen will ich deshalb schließen: «Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muß das Prinzip zugrunde liegen, daß jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden.» (*Pacem in terris*, Nr. 9) Daraus wird u.a. ein grundlegendes Recht der Person auf einen wirksamen und für alle gleichen rechtlichen Schutz der ihr eigenen Rechte in einer von Gott so gewollten Rechtsordnung abgeleitet (vgl. Nr. 27).

Die große Bedeutung der Menschenrechte, die in der Natur des von Gott nach seinem Ebenbild geschaffenen Menschen begründet sind, für jede Gemeinschaft und damit auch für die Kirche wird deutlich, wenn in *Pacem in terris*, Nr. 44/5, gefolgert wird: «Sofern in einem Menschen das Bewußtsein seiner Rechte erwacht, muß in ihm auch notwendig das Bewußtsein seiner Pflichten entstehen, so daß, wer bestimmte Rechte hat, zugleich auch die Pflicht hat, sie als Zeichen seiner Würde zu beanspruchen, während die übrigen Menschen die Pflicht haben, diese Rechte anzuerkennen und hochzuschätzen.

Wenn so das Grundgefüge der Beziehungen zwischen den Bürgern auf die Rechte und Pflichten abgestellt wird, entdecken die Menschen immer mehr die geistigen Werte, nämlich was Wahrheit, was Gerechtigkeit, was Liebe und was Freiheit ist.»

Giusep Nay, Valbella

Schweizer Religionsrecht – ein zukunftsweisendes Modell

Laudatio für alt Bundesgerichtspräsident Giuseppe Nay

«Die Gläubigen dürfen nicht meinen, sie hätten bestimmt nichts zu tun, bevor von oben ein Befehl heruntergereicht wird. Es gibt Taten, die Gott will, auch bevor das Startzeichen von der kirchlichen Autorität gegeben ist, und in Richtungen, die nicht schon vom Papst und den Bischöfen positiv gebilligt und festgelegt worden sind. Jeder [und jede] in der Kirche muß seinem Geist folgen dürfen, solange es nicht feststeht, daß er [oder sie] einem Ungeist nachgibt.» In der Kirche kann und darf es nicht so etwas wie ein «Verbot aller Eigenregung [geben], bis deren Rechtmäßigkeit formell nachgewiesen ist, wobei der [oder die] einzelne Gläubige die Beweislast hätte.» In der Kirche muß es vielmehr umgekehrt sein: Geduld, Toleranz und Gewährenlassen des andern, und zwar solange, bis das Verkehrte seines Handelns sicher nachgewiesen ist. Diese Geduld, diese Toleranz und das Gewähren lassen des und der anderen folgen «aus dem Wesen der Kirche als einer Gemeinschaft, in der alle kraft der Taufe mit dem Heiligen Geist begabt sind» – so hat Karl Rahner bereits 1958, also noch vor dem II. Vatikanischen Konzil das umschrieben, wofür wir, die wir hier versammelt sind, jede und jeder auf seine und ihre Weise in der Kirche auftraten statt aus ihr austreten wollen: die Freiheit in der Kirche.¹

Fehlende Rekursmöglichkeiten

Doch für diese Freiheit in der Kirche einzutreten, ist alles andere als einfach und alles andere als für den persönlichen Glauben ungefährlich. Es verlangt eine gehörige Portion von Christenmut, Ausdauer und Leidensbereitschaft – und zwar oft bis an die Grenzen der Zumutbarkeit. Warum? Weil die katholische Kirche in ihrem Rechtssystem ein grundlegendes Defizit aufweist: Die Berufung und damit auch das Recht und die Pflicht jedes einzelnen Gläubigen, sich kraft der Tauf-Begabung in der Kirche für den Aufbau und die Entfaltung einer Friedens- und Freiheitsordnung im christlichen Geist einzusetzen, ist strukturell nicht abgesichert. Vielmehr ist dieser Einsatz für eine Freiheitsordnung im Geiste Christi fast gänzlich vom guten Willen der jeweiligen kirchlichen Autorität abhängig; ob die Gläubigen einzeln oder in Gemeinschaft ihre Berufung kraft der Taufe aktiv leben können oder nicht, bestimmen mehr oder weniger ausschließlich der jeweilige Papst und die jeweiligen Bischöfe und Pfarrer. Haben sie so etwas wie ein «kommunales Gewissen»², das die Eigenverantwortung aller Gläubigen der Gemeinschaft respektiert, dann haben die Gläubigen mit ihrem Hirten, dem sie anvertraut sind, Glück. Ist ein solches «kommunales Gewissen» bei der betreffenden kirchlichen Autorität des Pfarrers, Bischofs oder Papstes eher unterentwickelt, dann haben die Gläubigen Pech. Denn sie können das ihnen in der Taufe begründete Recht, die Freiheit der Kinder Gottes zu beanspruchen und sich für eine Gemeinschaftsordnung im Sinne der christlichen Freiheit einzusetzen, nicht einklagen. Ursache dafür ist folgende rechtliche Diskrepanz: Es ist zwar im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 explizit festgelegt, daß die Gläubigen ihre Rechte rechtmäßig geltend machen können (c.221 §1 CIC); doch gibt es bis heute in der katholischen Kirche keine kirchlichen Gerichte vor Ort, an die sich die Gläubigen bei einer Verletzung ihrer Rechte durch die jeweilige kirchliche Autorität wenden könnten. Denn die kirchlichen Gerichte, die es bisher in den Diözesen der katholischen Kirche gibt, sind eigenartigerweise nicht für die Beurteilung einer sog. Verwaltungsmaßnahme, also einer Maßnahme der ausführenden Vollmacht der kirchlichen Autorität, zuständig. Das ist eine bizarre Situation

angesichts der Tatsache, daß gerade in diesem Bereich am häufigsten von Gläubigen ein rechtliches Fehlverhalten von kirchlichen Amtsträgern geltend gemacht wird. Demzufolge gilt in der katholischen Kirche: Fühlt sich ein Gläubiger durch die Entscheidung eines kirchlichen Amtsträgers in seinen Rechten verletzt, hat er nicht die rechtliche Möglichkeit, sich an ein kirchliches Gericht zu wenden. Ihm steht vielmehr nur die rechtliche Möglichkeit der sog. hierarchischen Beschwerde³ an den nächst höheren «Oberen»⁴ offen (cc.1732-1739 CIC) – ein rechtlicher Vorgang, bei dem ein umständliches Verfahren einzuhalten ist und bei dem wichtige Verfahrensgrundsätze wie rechtliches Gehör, Angabe der Entscheidungsgründe, Akteneinsicht oder Verteidigungsrechte nicht garantiert sind.

Das Fehlen von kirchlichen Verwaltungsgerichten vor Ort und der damit verbundene Mangel an effektivem Rechtsschutz der christlichen Freiheit wird schon seit langem in der katholischen Kirche als Verletzung des Grundrechts auf Rechtsschutz (c.221 CIC) kritisiert. Gegen diese Kritik greift auch nicht der Hinweis, «daß eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit mit dem hierarchischen Prinzip der Kirche nicht zu vereinbaren sei. Diese Rechtsauffassung beachtet nämlich nicht, daß die Überprüfung von Handlungen der Exekutive sich nicht gegen die Hierarchie selbst und schon gar nicht gegen die Kirchenverfassung, sondern nur gegen etwaige Gesetzesverstöße durch Handlungen, Unterlassungen oder Ermessensfehlgebrauch seiner Organe richtet.»⁵

Angesichts dieser defizitären Realität für die Freiheit in der katholischen Kirche ist es mir eine große Freude und Ehre zugleich, daß ich, eine Kirchenrechtlerin, heute hierher geladen worden bin, um die Verdienste eines Staatskirchenrechtlers zu würdigen, der sich mit großem Engagement für eine strukturelle Absicherung der Freiheit in der Kirche einsetzt und den Aufbau einer kirchlichen Gerichtsbarkeit auf kantonaler und damit dezentraler Ebene fordert. Der Name Giuseppe Nay ist zentral verbunden mit dem Anliegen der Entflechtung von Staat und Kirche und mit der Überzeugung, daß ein wesentlicher Beitrag zu dieser Entflechtung die Einrichtung von eigenen kantonalkirchlichen Gerichten als kirchlichen Rekursgerichten bzw. eigenen Beschwerdeinstanzen darstellt. Die Vorteile solcher kirchlichen Rekursgerichte liegen auf der Hand: Erstens bräuchten staatliche Gerichte nicht mehr in kirchliche Belange eingreifen, mit denen sie ohnehin nur wenig vertraut sind. Vielmehr hätten Mitglieder der katholischen Kirche selbst, die zu einer öffentlich-rechtlichen und darum demokratisch strukturierten Körperschaft gehören, das rechtliche Sagen. Zweitens könnten dann Streitigkeiten wie im Fall Röschenz vor Ort geklärt werden. Drittens könnten den Beteiligten dabei ein geregeltes und damit faires Verfahren garantiert werden. Um effektiv und sachgerecht arbeiten zu können, sollten diese kirchlichen Rekursgerichte autonom und

³ Synonyme Bezeichnungen dafür sind auch: hierarchischer Rekurs, Verwaltungsrekurs, Verwaltungsbeschwerde, Beschwerdeverfahren (vgl. M. Pötter, Die Beschwerde im kirchlichen Prozessrecht. Essen 2007, 54, Anm. 214).

⁴ Der «Oberer» bzw. «Superior hierarchicus» ist «verwaltungstechnisch zu verstehen als die jeweils übergeordnete Behörde mit der Befugnis, Entscheidungen der untergeordneten Behörde zu kontrollieren und gegebenenfalls zu ändern (c.1739). Mit Hierarchie ist Verwaltungshierarchie gemeint» (M. Pötter, Die Beschwerde (vgl. Anm. 3, 115). Das heißt konkret: «Oberer» gegenüber «Entscheidungen des Pfarrers [ist] i.d.R. der Generalvikar, gegenüber Entscheidungen des Bischofs diejenige Kongregation, der der betroffene Problembereich durch die Apostolische Konstitution Pastor Bonus sachlich zugewiesen ist, sofern nicht etwas anderes ausdrücklich bestimmt ist (vgl. Art. 14, 19 §1 PastBon)» (ebd., 117).

⁵ M. Pulte, Die Schaffung einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit für die deutschen Diözesen, in: Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. FS A.E. Hierold. Hrsg. v. W. Rees u.a., Berlin 2007, 771-788, 781; vgl. ebd., 787.

¹ Vgl. K. Rahner, Das Charismatische in der Kirche, in: Ders., Das Dynamische in der Kirche. Freiburg i.Br. 1958, 38-73, 51f. i.V.m. 62.

² J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg i.Br. 1994, 352.

unabhängig von der staatlichen Seite sein und sowohl mit katholischen Juristen als auch mit kirchenrechtlichen Fachleuten besetzt sein. Solche kirchlichen Gerichte vor Ort könnten eine doppelte Signalwirkung haben: zum einen, daß auch in dieser Hinsicht die Religionsfreiheit beachtet wird, und zum zweiten, daß auch in der Kirche den Grund- und Menschenrechten ein besonderer Schutz zukommt, oder wie Sie, Herr Nay, es formuliert haben: «Es gäbe dann eine kirchliche Rechtsprechung und in der Folge eine kirchliche Rechtskultur und Mentalität, die die Menschenrechte beherzigte.» – Schon allein dieses Engagement von Giuseppe Nay für eine gerechte Verfahrensordnung in der Kirche verdient die heutige Auszeichnung für Freiheit in der Kirche.

Diesem Preis für Freiheit in der Kirche würdig sind Sie, Herr Dr. Nay, aber auch wegen vieler weiterer Eigenschaften in Ihrem Denken und Handeln. Ich erinnere dazu nur an das gestufte Anerkennungsverfahren, das Sie für ein freiheitliches und zugleich gedeihliches Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften entwickelt haben. Ebenfalls preiswürdig ist Ihr ganz konkret-praktischer Einsatz z.B. als Experte bei der Revision der Kantonsverfassung des Kantons Graubünden sowie bei der Revision der staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung und der Kantonsverfassung des Kantons Zürich. Hier haben Sie dafür Sorge getragen, so weit wie möglich vorhandene Überreste des Staatskirchentums zu beseitigen und die rechtlichen Rahmenbedingungen für eine freie Kirche in einem freien Staat zu schaffen.

Das duale System in der Deutschschweiz

Herr alt Bundesgerichtspräsident Giuseppe Nay, wie Ihr Vortrag und die eben genannten Beispiele belegen, sind Sie zweifelsohne ein ausgewiesener und weit anerkannter Schweizer Staatskirchenrechtler. Sie sind aber noch viel mehr. Sie sind zugleich durch und durch ein Reformkatholik, der stets seine staatskirchenrechtliche Präzision mit seiner katholischen Glaubensüberzeugung verbindet und in dieser Verbindung mit großer und ausdauernder Leidenschaft für die notwendige Freiheit in der Kirche eintritt.

Herr Nay, Sie stehen mit Ihrer Person, Ihrer Kompetenz, Ihrer Überzeugung, mit Ihrem gesamten Denken und Tun für einen außergewöhnlich fruchtbaren – für manche daher auch furchtbaren – Dialog zwischen Kirche und Staat, für das unermüdliche und unnachgiebige Streben, staatskirchenrechtliche Themen mit innerkirchlichen Themen ins Gespräch zu bringen, damit beide Rechtsordnungen so weit wie möglich voneinander lernen und sich gegenseitig bereichern können – zur Ermöglichung und zum Schutz der legitimen Freiheit in Staat und Kirche. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Ihnen auch das sog. duale System von Staat und Kirche in der Deutschschweiz ganz besonders am Herzen liegt. Schon seit langem und immer wieder neu setzen Sie sich für dieses duale System und seine Übertragbarkeit auf andere Länder ein. Für die Verteidigung dieses Systems nehmen Sie, und das ist in der katholischen Kirche nicht gerade alltäglich oder gar selbstverständlich, sogar Kontroversen – teils heftiger Natur – mit Bischöfen in Kauf. Auch für dieses Durchhaltevermögen gebührt Ihnen die heutige Auszeichnung für Freiheit in der Kirche.

Welche Grundzüge prägen dieses duale System? Worin liegt seine Übertragbarkeit auf andere Länder und welche Impulse kann es für die innerkirchliche Entwicklung geben?

Das Markenzeichen des dualen Systems ist die klare strukturelle Kompetenzaufteilung in der Entscheidung über die Finanzen und Pastoral. Für die finanziellen Entscheidungen sind staatskirchenrechtlich und damit demokratisch organisierte und demokratisch arbeitende Gremien katholischer Bürger und Bürgerinnen zuständig, für die pastoralen Entscheidungen die kirchenrechtlich legitimierte Gremien von katholischen Kirchenmitgliedern mit einer ausgeprägten rechtlichen Sonderstellung des Pfarrers und Bischofs als Vorsteher einer bestimmten Gemeinschaft von Gläubigen. Die finanziellen Entscheidungs-

träger haben kein Mitspracherecht bei den pastoralen Fragen und die pastoralen Entscheidungsträger kein Mitspracherecht bei den finanziellen Fragen.⁶ Einige Beispiele zur Verdeutlichung: Die Kirchgemeinden erheben die Kirchensteuern und finanzieren damit die Ausgaben der Pfarrei. Das bedeutet konkret, daß die Kirchgemeinden dem Pfarrer das Gehalt zahlen, der Jugendgruppe einen bestimmten Betrag zur Verfügung stellen, die Rechnungen für Kirchengesangsbücher begleichen usw. Die Kirchgemeinden leiten also die Kirchensteuern weder an ein Gremium der Pfarrei oder direkt an den Pfarrer weiter, sondern verwalten diese selbst mit der Zweckbestimmung, das pfarrliche Leben zu ermöglichen.⁷

Die innerkirchliche Bedeutung, die dem dualen System zukommt, läßt sich nicht hoch genug veranschlagen. Denn durch dieses System kommt ein Kirchenbild zum Tragen, das die Laien ernst nimmt und ihnen Mitspracherechte gewährt. Mit Leo Karrer, den wir heute ebenfalls als Preisträger ehren und der ebenfalls zu den glühenden Verfechtern des dualen Systems gehört, läßt sich daher treffend und pointiert feststellen: «Das schweizerische Staatskirchenrecht gibt den Laien, den getauften und gefirmten Katholiken und Katholikinnen, das, was ihre eigene Kirche ihnen aus theologisch unhaltbaren Gründen vorenthält»⁸, nämlich «Partizipation, Gleichberechtigung, Durchschaubarkeit der Entscheidung, Schiedsgerichtsbarkeit, Subsidiarität und Dezentralisierung.»⁹

Schwachstellen des dualen Systems

Natürlich hat das duale System auch einige Schwachstellen, auf die vor allem Bischof Kurt Koch seit einiger Zeit wiederholt aufmerksam macht. Dazu zählt vor allem die strukturelle Benachteiligung der Bistums- und Bischofskonferenzebene; denn die Finanzen sind letztlich so verteilt, daß die katholische Kirche in der Schweiz auf der Pfarrebene reich, während sie auf der Ebene des Bistums und der Bischofskonferenz arm ist.¹⁰ Problematisch ist zweifelsohne auch die Verwendung einiger spezifisch theologischer und kirchenrechtlicher Begriffe für staatskirchenrechtliche Einrichtungen. So ist die Bezeichnung «Kirche» für eine staatskirchenrechtliche Körperschaft ebenso zu kritisieren wie der Ausdruck «Kirchenverfassung» für die Organisation der staatskirchenrechtlichen Gremien. Ferner birgt das strukturelle Neben- statt Miteinander von pastoraler und finanzieller Entscheidungskompetenz einigen Problemstoff, wie die Erfahrung bereits gezeigt hat.¹¹

Auf dem Boden dieser Kritikpunkte sind in den letzten Jahren vermehrt Stimmen laut geworden, die deshalb das gesamte duale

⁶ U. Brosi, Einführung in das Staatskirchenrecht der Schweiz. Luzern 2002, 1-20, 16; zugänglich auf http://www.unilu.ch/files/skript_stkr.pdf.

⁷ Vgl. dazu R. Pahud de Mortanges, System und Entwicklungstendenzen des Religionsverfassungsrechts der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein, in: ZevKR 52 (2007), 495-523, 513.

⁸ L. Karrer, Katholische Kirche Schweiz. Der schwierige Weg in die Zukunft. Freiburg (Schweiz) 1991, 372.

⁹ Ebd., 372.

¹⁰ K. Koch, Kirche an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, in: Schweizerische Kirchenzeitung 167 (1999), 720-709, 722-725; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz-1999/welt/welt51.htm>. Völlig zu Recht wird in diesem Zusammenhang von einer «Unterbewertung des Solidaritätsprinzips» gesprochen (K. Koch, Staatskirchenrechtliche Systeme und katholische Ekklesiologie, in: Schweizerische Kirchenzeitung 168 (2000), 542-555; zugänglich auf: <http://www.kath.ch/skz/skz-2000/leit/le38.htm>) und treffend erläutert: Die staatliche Struktur der Schweiz «kennt als Gegenpol zur Gemeindesteuer die ebenso gewichtige kantonale Staatssteuer und schließlich direkte und indirekte Bundessteuern. ... Eben dieses Gleichgewicht aber fehlt bei den staatskirchenrechtlichen Strukturen. Denn hier gibt es nur eine Kirchgemeindesteuer, hingegen keine Bistumssteuer. Das Bistum ist deshalb auf Gedeih und Verderb auf die Finanzierung von unten angewiesen; und dies ist eine mühsame Situation, da es bereits dem physikalischen Gesetz der Schwerkraft widerspricht, Finanzen nach oben zu bringen.» (ebd.)

¹¹ Vgl. dazu einen Vorschlag des strukturellen Miteinanders bei S. Demel, Laien-(Ohn-)Macht in der katholischen Kirche? Das deutschschweizerische Modell im Kontext kirchenrechtlicher Reformforderungen, in: Orientierung 72 (2008), 42-48.

System für unvereinbar mit der hierarchischen Verfassungsstruktur der katholischen Kirche halten, gelegentlich ist sogar von einem «unkatholischen Prinzip» in der Organisation der staatskirchenrechtlichen Verhältnisse der Kirche in der Schweiz die Rede.¹²

Gegen diese Negativbewertung des dualen Systems anzugehen, haben Sie, Herr Nay, sich auf die Fahnen geschrieben. Mit Engagement und Nachdruck plädieren Sie für die Vereinbarkeit des sog. dualen Systems der Deutschschweiz mit dem Verfassungsrecht der katholischen Kirche. Für diese Vereinbarkeit entscheidend ist die Tatsache, daß den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften die Verleihung der Hoheitsgewalt, insbesondere des Rechts, Steuern zu erheben, ja nicht vom Staat aufgezwungen, sondern lediglich als Hilfe angeboten wird, allerdings als Hilfe, deren Annahme an gewisse Bedingungen geknüpft ist. Zu diesen Bedingungen gehört vor allem die Verpflichtung, daß die mit der Hoheitsgewalt verbundenen Rechte auf rechtsstaatliche und direkt-demokratische Weise ausgeübt werden. Das bedeutet in der Regel für die Religionsgemeinschaft «neben ihrer Organisationsform entsprechend ihrem Selbstverständnis [zusätzlich] eine öffentlich-rechtliche Körperschaft zu bilden.»¹³ Dementsprechend kann auch die katholische Kirche das staatliche Hilfsangebot der Steuerhoheit nur in Anspruch nehmen, wenn sie neben bzw. parallel zu ihren hierarchisch ausgestalteten innerkirchlichen Gremien auch demokratisch organisierte staatskirchenrechtliche Gremien einrichtet. Um in den Genuß staatlicher Hoheitsrechte zu kommen, muß also die katholische Kirche neben den spezifisch kirchenrechtlichen Strukturen, die durch eine rechtliche Sonderstellung von Priester, Pfarrer und Bischof gekennzeichnet sind, zusätzlich staatskirchenrechtliche Strukturen annehmen, die keine rechtliche Sonderstellung von Priester, Pfarrer und Bischof kennen, sondern allen kirchlichen Mitgliedern die gleiche Rechtsstellung zukommen lassen und sie somit an den

finanziellen Entscheidungen auf demokratischer und rechtsstaatlicher Grundlage beteiligen.¹⁴

Völlig zu Recht heben Sie, Herr Nay, in diesem Zusammenhang hervor, daß damit keineswegs das aus der Religionsfreiheit fließende Selbstbestimmungsrecht der Kirchen verletzt wird, solange der Staat lediglich «Mitwirkungsrechte der Mitglieder in demokratischen Strukturen und ein rechtsstaatliches Kontrollsystem nur in dem Maße verlangt, in dem die mit der geliehenen Hoheitsgewalt verbundenen Befugnisse der Religionsgemeinschaft dies als sachlich gerechtfertigt erscheinen lassen.»¹⁵ Auf den Punkt gebracht kann deshalb mit der Plenarversammlung der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz der Schweiz (RKZ) gesagt werden: «Dieses System schränkt die Kirche nicht ein, respektiert ihr Selbstverständnis, gibt ihr die notwendige finanzielle Freiheit und stärkt ihren gesellschaftlichen Rückhalt.»¹⁶

Deshalb ist Ihnen, Herr Nay, voll und ganz zuzustimmen, wenn Sie immer wieder betonen, daß beide Rechtssysteme nicht nur miteinander vereinbar sind, sondern sich sogar wechselseitig bereichern können. Im Dienste dieses Anliegens arbeiten Sie von verschiedenen Seiten und auf vielen Ebenen die Grundlagen und Voraussetzungen heraus, die notwendig sind für «eine Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und staatskirchenrechtlichen Organen, die auf Partnerschaftlichkeit und Vertrauen beruht, aber auch juristisch geregelte Formen des Zusammenwirkens und der Konfliktbewältigung vorsieht.»¹⁷ So werden Sie nicht müde, in Ihren Beiträgen und Vorträgen aufzuzeigen, welches (Weiter-)Entwicklungspotential im dualen System der Schweiz sowohl für den Staat wie auch für die Kirche bzw. Religionsgemeinschaft liegt. Es bleibt zu wünschen, daß Sie mit Ihren trefflichen Überlegungen und konkreten Ausgestaltungsideen zum dualen System nicht nur hier in der Schweiz, sondern weit über die Schweizer Landesgrenzen hinaus reges Gehör finden, und daß sich vor allem nicht nur andere Staaten und Gesellschaften davon anstecken und inspirieren lassen, sondern auch viele Kirchen und Religionsgemeinschaften, und hier insbesondere die katholische Kirche. Denn – um noch einmal Leo Karrer zu zitieren – dem dualen System kommt in der katholischen Kirche insofern eine große Bedeutung zu, als «manche seiner Elemente sich wie Erinnerungen an gesamtkirchliche Erwartungen (oder Visionen) in Richtung einer synodalen Kirchenstruktur ausnehmen, deren formale Kriterien Partizipation, Transparenz und Solidarität wären.»¹⁸

Herr Nay, ich danke Ihnen persönlich und im Namen vieler Katholiken und Katholikinnen für Ihr unermüdliches Engagement und ihre kreativen Ideen zur Rechtfertigung und Weiterentwicklung des dualen Systems als zukunftsweisendes Modell für ein friedliches und freiheitliches Miteinander von Staat und Religionsgemeinschaften, das zugleich auch Anleitungen für ein gelungenes und gleichberechtigtes Miteinander innerhalb einer Religionsgemeinschaft bietet. Hoffentlich bleiben Sie uns als Staatskirchenrechtler und Reformkatholik mit ihrer Leidenschaft für die Freiheit der Kirche wie auch für die Freiheit in der Kirche noch lange erhalten! *Sabine Demel, Regensburg*

¹² KNA vom 3.12.2008; vgl. K. Koch, *Ekklesiologische und staatskirchenrechtliche Fragestellungen im Bistum Basel*. Luzern 2008, zugänglich auf: <http://www.unilu.ch/files/kurt-koch-kirche-staat.pdf>, S.8-10.

¹³ G. Nay, *Schweizerischer Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften. Hilfen und Grenzen*, in: *Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat*. Hrsg. v. A. Loretan-Saladin, T. Bernet-Strahm. Zürich 2006, 35-47, 38.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Redaktion: Telefon 044 204 90 50, E-Mail orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: Telefon 044 204 90 52, E-Mail orientierung.abo@bluewin.ch

Telefax 044 204 90 51

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin, Werner Heierle,

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2009:

Schweiz (inkl. MWST): Fr. 68.– / Studierende Fr. 50.–

Deutschland und Österreich: Euro 54.– / Studierende Euro 40.–

Übrige Länder: Fr. 63.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 70.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70) Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4835), Konto Nr. 556967-61

IBAN: CH1104835055696761000, SWIFT/BIC: CRESCHZZ80C

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

¹⁴ G. Nay, Festvortrag zur Eröffnung des Studienjahres 2006/07 in Chur (zugänglich auf: <http://www.thchur.ch/index.php?&na=1,1,0,0,d,66768,0,0,t>), macht hier auf die Tatsache aufmerksam, daß die öffentlich-rechtlichen Körperschaften nicht aus weltanschaulich unterschiedlich ausgerichteten Mitgliedern gebildet sind, sondern ausschließlich aus kirchlichen Mitgliedern. Damit sind es also die Mitglieder der Kirchen selbst, die in Übereinstimmung mit rechtsstaatlichen Grundsätzen für die öffentlich-rechtlich relevanten Belange der Kirchen zuständig sind.

¹⁵ G. Nay, *Schweizerischer Rechtsstaat* (vgl. Anm.13), 38f.

¹⁶ *Kirchenfinanzierung, Medienarbeit, Staatskirchenrecht, RKZ-Newsletter* vom 4.12.2008, 3, zugänglich auf: http://www.kath.ch/news/upload_rkz/comm-08-4.pdf.

¹⁷ D. Kosch, *Eigenverantwortliches Engagement des Volkes Gottes. Zur Aktualität der staatskirchenrechtlichen Arbeiten von Urs Josef Cavelti*, in: *Weiterentwicklung des Staatskirchenrechts. Aktuelle Herausforderungen im Licht der Denkanstöße von Urs Josef Cavelti*. Hrsg. v. der Römisch-katholischen Zentralkonferenz der Schweiz. Zürich 2008, 9-17, 17.

¹⁸ L. Karrer, *Katholische Kirche Schweiz* (vgl. Anm. 8), 371.